

Светлой памяти
Григория Борисовича Соскина

№ 3 (46)

2016

МИР ТОРЫ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ ЖУРНАЛ

МОСКВА-ИЕРУСАЛИМ

МИР ТОРЫ 3 (46) 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: Броха Губерман
Верстка: Дмитрий Анохин
Web: Александр Штанько
SMM: Сендер Чернышев
Распространение: Реувен Улан
+79998339747
ruvikulan@gmail.com

© Дизайн: Лев Марзеев
© Фото: Хаим Фельдман, Элияу Пешков, Биньямин Гинзбург,
Давид Плотников
© Перевод: Пинхас Зидман, рав Лейб Нахман Злотник,
рав Михаэль Нишлюк и Гавриэль Фельдман

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая Типография»

Редакция выражает благодарность за помощь и поддержку фонду «Офер», Александру Заранкину, фонду «СТМЭГИ», компании «Евросеть», Максиму Шестакову, Омари Ханукову, Марии Бар, Михаилу Штурману и ешиве «Торат Хаим».

Уважаемый читатель!

Мы просим Вас обращаться с журналом бережно.

В нем цитируется Тора.

Содержание

- 6 Гавриэль ФЕЛЬДМАН
«Очки Торы»
- 8 Рав Моше ШАПИРО
Одного — кто знает? («Эйн од мильвадо»)
- 19 Рав Моше ЛЕБЕЛЬ
Заповедь заселения земли Израиля
- 26 Рав Исроэль БАРЕНБАУМ
О сути запрета «Лашон-ара»
- 32 Рав Цви ШПИЦ
Устные договоренности представителей группы
- 34 Рав Шимон СОСКИН
Коммерческий банк — взгляд Торы
- 57 Рав Давид КАНТОРОВИЧ
Брак с предварительными условиями
- 61 Рав Хаим Дов БРИСК
Разрешено ли еврею заводить себе наложницу в наши дни?
- 75 Рав Ицхак Яаков ФУКС
Законы отношений между человеком и ближним
- 82 Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК
Возвращаясь к теме двойственного отношения к Хануке
- 85 Рав Элияу Нахман ВУГЕНФИРЕР
Должен ли мудрец Торы подозревать себя в личной заинтересованности и предвзятости?
- 106 Рав Элизер РАЙХМАН
Язык святой
- 116 Рав Авраам КУПЕРМАН
Язык и суть Танаха
- 127 Рав Моше АКСЕЛЬБРОД
«Удлинение» Избавления
- 130 Рав Александр КАЦ
Йорцайт — День Памяти
- 136 Рав Александр АЙЗЕНШТАТ
Трансплантация человека: трудности вхождения в еврейское религиозное общество
- 150 Рав Яаков ДОКТОР
В саду мудрости. Глава «Лех Леха»
- 154 Рав Элияу ТАВГЕР
Рав Исраэль Салантер и движение Мусар
- 168 Кейнан Гильад КИНЖУ
Из Японии к горе Синай
- 175 Кэрэн ВОЛЬМАН
Самолет. Ортодокс. Женщина
- 179 Рав Александр КАЦ
План истории

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

бизнес Ханука
Му^{бизнес}сар банки
Иерушалаим
синагога история Танах
евреи Йосеф Исход
ИВРИТ
запрет Шабат
Изгнание Израиль
Каббала МОЛИТВА семья развод
Храмобщина
пророки Талмуд
Масора кидушин
свобода Хумаш кашрут
деньги
алаха цдака
дети Авраам Тора
обычаи
Яков ашкафа ктуба
родители мудрецы
речь брак



Гавриэль ФЕЛЬДМАН

«ОЧКИ ТОРЫ»

Из книг, составляющих основу нашей традиции, мы знаем, что еврейский народ, как никакой другой народ в мире, имеет абсолютно уникальную историю — историю отношений с Творцом, что Б-г наделил народ Израиля очень важной миссией, что у нас своя, особая роль, собственный уникальный путь. Мы — единственный народ, который Всевышний назвал б-гоизбранным, только наш народ «среди народов не числится». Из всех народов, возникших на заре истории, один лишь еврейский народ пережил всех и все, и дожил до наших дней. Все эти годы народ Израиля хранил Тору, а Тора хранила его.

Написано, что «все евреи ответственны друг за друга», и это значит, что мы представляем собой единое целое. И действительно, в глазах большей части человечества общность и «повязанность» евреев друг с другом — аксиома. Тем не менее, еврейский народ, как и любой другой народ, состоит из очень разных людей. Разных до такой степени, что противоречия между ними иногда кажутся непреодолимыми. Читая в интернете посты и комментарии медиаперсон и людей, стоящих у руля различных еврейских проектов, или сталкиваясь с кем-то в реальной жизни я порой ловлю себя на мысли: «А все-таки, как удивительно, что мы оба евреи. Ведь между нами нет ничего общего. Ну, или почти ничего».

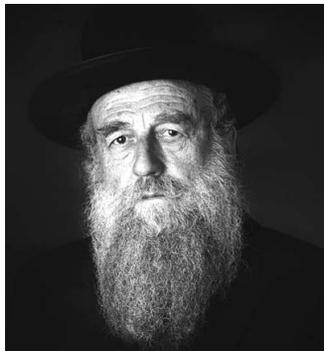
Вы, уважаемый читатель, наверное, думаете, что здесь все просто: этот (т.е. я, Ваш покорный слуга) приобщился к еврейской традиции, а те — пока что не удостоились, вот он и смотрит на них свысока. Но здесь все сложнее: я хорошо помню, откуда я пришел, и очень стараюсь вообще ни на кого не смотреть свысока. Более того, многие несоблюдающие евреи не вызывают у меня вышеописанных чувств, а есть серьезно соблюдающие люди, которые могут их вызвать. Хотя степень готовности человека ассоциировать себя с Торой играет, несомненно, огромную роль. Потому что даже в Изгнании еврей — это не дерево без корней, если у него есть Тора. А без Торы еврей тает, и от еврея в нем мало что остается.

В наши дни евреям, которые не готовы растворяться полностью, предложена иная система самоидентификации, не столько религиозная, сколько «национальная». Главную роль в ней играет уже не Тора (часть «культурного» багажа), а Холокост, да еще государство Израиль. Но когда вспыхивает очередной спор о том, что можно, а что нельзя, и куда нам всем идти, и как нам развивать этот самый Израиль, и о том, кто будет воевать и строить города, если все сядут учить Талмуд, я вспоминаю рава Липу Эрмана. Рав Липа — святой и очень добрый человек, несколько лет назад поднявшийся в Святую Землю, много лет преподавал у девушек на «Маросейке». «У евреев это не принято», — тихо, но четко говорил он, если то, о чем его спрашивали, действительно не было принято у евреев. У нас есть законы и обычаи, и мы должны смотреть на мир сквозь призму традиции — через «очки Торы». И когда мы так делаем, картинка проясняется. И при всей разнице в подходах течений и групп внутри еврейского народа и иудаизма, именно так, ставя Тору во главу угла, мы постепенно преодолеем разногласия. В крайнем случае, просто будем мирно сосуществовать, как авторы нашего журнала.

Хорошего года!

еврейский закон

тайны Торы



Рав Моше ШАПИРО

Из книги, готовящейся к выходу в издательстве «Пардес»

ОДНОГО — КТО ЗНАЕТ? («ЭЙН ОД МИЛЬВАДО»)

Урок первый. Основа веры

1

Рамбам сформулировал «Тринадцать Основ Веры». Но до него нигде — ни в Талмуде, ни в мидрашах — никакие «основы веры» не упоминаются.

Вместе с тем, ясно, что само понятие «основа» («икар») происходит от талмудического выражения «кафар ба-икар» («отверг основу»). Из этого выражения следует, что существует некая основа. А отвергающий ее называется «вероотступником» — «кофер ба-икар».

Это выражение упоминается в целом ряде источников. Так, в конце первой главы талмудического трактата «Бава Батра» рассказывается, что в день смерти нашего праотца Авраама его внук Эсав совершил пять тяжких преступлений: убил человека, вступил в запретную близость с обрученной девушкой и т.д. Одно из этих преступлений — он «отверг основу» («кафар ба-икар»).

В Торе рассказывается, что когда в тот день Яков попросил продать ему право первородства, связанное со служением Всевышнему, Эсав сказал: «И зачем это мне...?!» (וַיֹּאמֶר אֵסָו לַיְהוָה — «Ве-лама зэ ли»)¹.

Мудрецы Талмуда сопоставляют этот ответ Эсава со словами, которые произносили евреи при переходе Тростникового моря по дну, когда им всем открылась Шехина (Б-жественное присутствие): «Это мой Б-г» (זֶה אֱלֹהֵי ה' — «зэ Э-ли») (Шмот 15:2)².

Сказав: «И зачем это мне...?!», Эсав отверг Того, о котором написано: «Это мой Б-г».

Из того, что в Талмуде говорится об «отвергающем основу», следует, что такая основа существует. Это основа веры.

2

Наш праотец Авраам постиг в своем сердце, что так же как у двора есть хозяин, так и во Вселенной есть Властелин. И тогда Творец открылся ему так, что Авраам мог бы сказать:

¹ Ср. Берешит 25:32.

² См. «Бава Батра» 16б.

«Это мой Б-г!» Так его вера обрела совершенство.

Понятно, что больше одной основы не может быть. Основа — всегда одна. Все другие «основы» веры объясняют и раскрывают разные аспекты этой одной основы, на которой всё строится.

Существует одна основа, которая является основой всех основ.

Принято выделять именно тринадцать «основ веры», в частности, потому, что числовое значение слова תקן («эхад» — «один») равно 13 ($\text{ק} — 1$, $\text{פ} — 8$ и $\text{ג} — 4$).

Все тринадцать «основ» соединяются в одну.

Все основы ведут к одной. И именно этой основе нужно уделить особое внимание.

3

Эта основа всех основ заключена в том, что существующая реальность одна и едина.

Нет двух реальностей. И тот, кто выделяет себя из этого единства, представляя себя неким внешним наблюдателем, находящимся вне единого мира, просто теряет связь с подлинной реальностью.

Это основа всех основ. Все другие основы веры лишь призваны подчеркнуть разные аспекты этой одной основы.

4

Сам Рамбам формулирует эту основу так: «Первый принцип — верить в существование Творца, да будет Он благословен». А затем добавляет: «Он — причина всего существующего в реальности. Всё существует в Нем и благодаря Ему. И если бы возможно было вообразить, будто Он может прекратить Свое существование, то сразу же с прекращением Его существования исчезло бы всё существующее».

Это сама реальность, и без Него никакой иной реальности нет. Но если представить себе, что всё мироздание в одно мгновение перестало существовать, Его существование от этого не прекратится и никак не изменится. Ведь Он — это сама реальность. Нет никакой иной реальности, кроме Него. И всё, чем наполнена Вселенная, существует только потому, что Он это создал.

Завершая изложение своей первой основы, Рамбам говорит: «И ангелы, и небесные сферы со всеми своими обитателями, и все, находящееся под небом, — всё это обязано своим существованием только Ему»³.

Это основа всех основ: есть только одна реальность.

Реальность Его существования.

А всё, что находится как бы вне этой реальности — по меньшей мере, только иллюзия.

³ Предисловие Рамбама к гл. «Хелек».

5

При этом недостаточно просто знать, что Он существует. Необходимо видеть Его в той многоликой и многообразной реальности, которая открыта нашим глазам.

Необходимо осознавать, что реальность, предстающая перед нашими глазами, — это Его реальность.

При переходе через Тростниковое море сыны Израиля говорили: «Это мой Б-г». Слово לֵי («зэ» — «это»), как правило, относится к тому, что находится рядом, на что можно указать пальцем.

Раши образно говорит: «Всевышний открылся им, и они показывали на Него пальцем»⁴.

Он всегда находится здесь.

Раши, вместе с тем, добавляет, что необходимо создать Ему «дом», «жилище»⁵. Имеется в виду следующее: предоставь Ему возможность пребывать здесь, постоянно быть здесь. Но если мы, не дай Б-г, изгоняем Его отсюда, воспринимая этот мир и всё, что в нем, как нечто существующее самостоятельно, помимо Б-га, — это и есть «отрицание основы» («кфира ба-икар»).

Урок второй.

Строители Вавилонской башни

1

Необходимо услышать, понять и осознать всем своим существом — до глубины сердца, что реальность Творца единственна и едина.

Мы не можем постичь Его Единство. Но мы можем попытаться понять это, зайдя как бы с противоположенной стороны — «от противного».

В этом мире была попытка создать некую альтернативу Его Единству. Это был прецедент, когда почти всё человечество пришло к «отрицанию основы».

В Торе рассказывается, что в том поколении «вся земля была — единый язык и единые речи» (Берешит 11:1). «И было, — повествуется далее в Торе, — продвигаясь с востока, они нашли долину в земле Шинар и там поселились» (11:2).

Наши мудрецы поясняют, что «земля Шинар (שִׁנְאָר)» — это та долина, в которую вода снесла тела всех погибших во время потопа. Это место, куда были сброшены (שְׁנַעְנַע — ше-нинъару) все погибшие⁶.

⁴ Раши, Шмот 15:2.

⁵ См. там же; см. «Таргум Онкелос».

⁶ Раши, Берешит 6:17.

Люди нового поколения решили извлечь уроки из ошибок поколения потопа. Они хотели исправить эти ошибки — так, как они их поняли. В соответствии со своим нечестивым замыслом они стремились прийти к такому состоянию общества, в каком оно пребывало до потопа — но сделать это более совершенным путем.

В Торе повествуется, что они сказали друг другу: «Давайте построим себе город и башню вершиной до небес, и сделаем себе имя...» (11:4).

Наши мудрецы объясняют, что это поколение желало построить «город и башню» ради войны — чтобы подняться высоко к небу и там вступить в войну с Творцом⁷.

Эти люди восстали против власти Всевышнего. Они стремились преобразовать вселенную так, чтобы делать всё, что им взбредет на ум, не принимая на себя «ярма Царства Небес».

Эти люди, безусловно, не были сумасшедшими. Среди них находились выдающиеся мудрецы и мыслители — в святой книге «Зоар» утверждается, что в том поколении знали «тайную мудрость»⁸.

Так как же они собирались реализовать свои устремления?

2

Строители Вавилонской башни хотели забрать себе всё, что принадлежит Всевышнему.

Заменить Его.

Занять Его место.

Поставить себя вместо Него.

Они стремились объединить всё существующее в мире вокруг одного знамени. Этим «знаменем» стала башня.

Слово לְגִלְגָּל («мигдаль» — «башня») образовано от основы ל-ג-ל («большой», «великий»). А эта основа состоит из тех же букв, что и слово לְגִלְגָּל («дегель» — «знамя»).

В огромном городе должно было собраться всё тогдашнее человечество. А город предстояло построить вокруг возводимой гигантской башни.

Они стремились объединить вокруг башни всю земную реальность. И этот замысел имел определенные шансы на успех. Ведь Творец сказал о них: «Они единый народ с единым языком, и это лишь начало их дел. Теперь для них не будет ничего невозможного — что бы они ни вздумали делать!» (11:6).

И тогда Творец «спустился» и «перемешал их язык, чтобы один не понимал речь другого»⁹.

Б-г лишил их единства и «рассеял их по лицу всей земли» (11:8).

⁷ См. «Берешит Раба» 38:6.

⁸ См. «Зоар» 1, 75а.

⁹ Ср. Берешит 11:7.

3

Их преступный замысел заключался в следующем.

Строители Вавилонской башни понимали, что двух реальностей быть не может. А поскольку людям предоставлена свобода выбора и дана возможность действовать в соответствии с этим выбором, они решили использовать этот дар, чтобы (если можно так выразиться) принудить Самого Творца.

Заставить Его принять реальность такой, какой они хотели ее видеть.

Они полагали, что если им удастся объединить всю существующую Вселенную вокруг своего плана, то это и будет единственная реальность. И они хотели, чтобы Б-г принял этот их выбор.

Но такой реальности просто не существует. Невозможно, чтобы мир объединился вокруг некоего центра, который сам является частью этого мира. Мироздание может объединиться только вокруг того, что не принадлежит к этому миру. Вокруг того, что находится выше него.

Но в рамках самого этого мира единства быть не может.

Если явления этого мира воспринимаются такими, какими они кажутся здесь, и только такими, единства быть не может — что бы люди ни совершали.

Вокруг башни и города, которые сами по себе являются частями земного мира, никакого единения не будет. Никогда.

4

Наши мудрецы поясняют, что город, который эти люди собирались построить, должен был заменить будущий «город Давида» — Иерусалим. А башней они хотели подменить Иерусалимский Храм.

Они собирались построить замену Храму.

Храм — это «Дом» для Творца. Нам заповедано, чтобы три раза в году все евреи собирались в Иерусалиме и приходили в Храм. Весь народ Израиля! Все входили в одни ворота¹⁰.

Это и есть Храм, созданный для того, чтобы служить Творцу.

А то поколение хотело построить башню, вокруг которой объединилось бы всё человечество.

Строители Вавилонской башни понимали силу подлинного единства. Но они попытались создать ему подмену — объединить людей вокруг своей «рукотворной» идеи.

Но такой реальности просто не может быть! Это то, что стало ясным в том поколении. Всевышний «спустился» и «перемешал их язык, чтобы один не понимал речь другого».

¹⁰ См. «Псахим» 91а.

Всё человечество сможет объединиться только вокруг Единого Б-га, создавшего этот мир. И тогда откроется подлинная реальность.

Но когда пытаются объединить людей вокруг фиктивного центра, такое «единство» обязательно распадется.

Каждая такая попытка — это еще один бунт и еще одно разрушение. И чем выше удастся возвести башню, тем более грандиозным становится разрушение.

Урок третий.

Б-г всемирной истории

1

Рамбам начинает свой законодательный свод «Мишнэ Тора» с первой основы веры: «Основа всех основ и опора мудрости — знать, что есть извечно Существующий, и Он создал всё, что существует»¹¹.

Через несколько строк Рамбам добавляет: «Этот извечно Существующий — Б-г вселенной и Властелин всей земли».

И наконец, он заключает: «Осознавать это — предписывающая заповедь Торы, которая заключена в словах: «Я — Б-г, Всесильный твой» (Шмот 20:2)»¹².

2

Вслед за этим Рамбам переходит ко второй основе веры: «Этот Б-г — один, но не два и не больше, чем два. Он один, но Его единство не подобно единичности вещей, существующих в мире. Он не един в том смысле, что включает в себя множество составляющих. И Он не един так, как тело, имеющее множество различных органов и конечностей. В мире нет ничего подобного Его единству».

Это абсолютное единство Творца Рамбам прямо связывает с Его бестелесностью. Ведь «если бы у Создателя было тело или какая-либо материальная оболочка, то Он имел бы конец и предел, потому что не бывает материальных объектов, не имеющих конца и предела».

А «поскольку Б-г бестелесен, для Него не годятся определения, характеризующие мир материальных тел». Всевышний «не разделен на части и не отделен от других объектов — поэтому Он, по определению, Один».

И далее следует вывод: «Осознавать это — предписывающая заповедь Торы, которая заключена в словах: «Б-г — Всесильный наш, Б-г один» (Дварим 6:4)»¹³.

3

Произносить этот отрывок, который начинается словами «Слушай Израиль! Б-г —

¹¹ Рамбам «Йесодей а-Тора» 1.1.

¹² Там же 1.5-6.

¹³ Там же 1.7.

Всесильный наш, Б-г один», — это одна из предписывающих заповедей Торы¹⁴. В Талмуде эту заповедь определяют так: «принятие на себя ярма Царства Небес — «оль Малхут Шамаим»»¹⁵. Необходимо сначала признать Его власть над собой, а потом уже принимать все другие заповеди.

В талмудическом трактате «Брахот» рассказывается, как однажды раби Ирмея читал «Шма» («Слушай Израиль») в присутствии раби Хии бар Абы. При произнесении слов «Б-г один» раби Ирмея очень сильно растянул слово **יְהוָה** («эха-а-ад») — «один».

А, когда он завершил чтение, раби Хия сказал ему, что так сильно продлевать это слово не нужно: «Если ты признал Его власть над четырьмя сторонами света, а также верхом и низом, то этого достаточно»¹⁶.

Это постижение было заповедано нашим наставником Моше каждому из сынов Израиля, ведь в Торе сказано: «Познай же сегодня и положи на свое сердце, что Б-г, Он — Всесильный на небе вверху и на земле внизу, и нет другого» (Дварим 4:39).

4

Кажущаяся автономность и самостоятельность мира, в котором мы живем, — это только иллюзия, порожденная ограниченностью нашего восприятия.

Раби Моше Хаим Луцатто (Рамхаль) поясняет: «Всевышний, следуя Своей воле, создал различные существа и явления в верхнем и нижнем мирах — духовные и материальные. Он устроил каждое из Своих творений особым образом и вложил в них способность совершать определенные действия и осуществлять различные процессы, изменяясь и преображаясь, разными путями и способами — так, как Его мудрость предопределила для каждого из этих существ и явлений. Но источник и истинная причина всего происходящего — только Он».

«И хотя, — продолжает Рамхаль, — этим сотворенным существам дана сила властвовать над отведенными им областями вселенной, совершая великие дела и поступки, ...тем не менее, они не обладают никакой иной силой и властью, кроме той, которая дана им Творцом, абсолютным властителем над всем и всеми».

И затем Рамхаль подводит итог: «На самом деле только Б-г управляет всем, и только Его замысел осуществится. ...В конце, после всех переплетений событий и изменений, всем станет абсолютно ясно, что Он один и един. И это Он закрутил всю цепь причин и событий для того, чтобы привести мир к его настоящей цели»¹⁷.

5

Произнося слова «Б-г — Всесильный наш, Б-г один», мы свидетельствуем, что все

¹⁴ См. Рамбам «Сефер а-мицвот», «Асе» 2.

¹⁵ См. «Брахот» 13а.

¹⁶ Там же, 13б.

¹⁷ Рамхаль «Дерех Ашем» 4.4.

события во вселенной совершаются только по Его воле.

В книге пророка Йешаяу переданы слова Творца, обращенные к народу Израиля: «Вы — Мои свидетели, ... чтобы вы узнали, и поверили Мне, и поняли, что это Я! ... Я, Я — Б-г» (Йешаяу 43:10-11).

Вся история направлена на раскрытие единства Творца. Именно поэтому в Торе заповедано: «Помни историю мира, пойми жизнь каждого поколения» (Дварим 32:7).

Рав Эльханан Вассерман разъясняет, что в этой строке Торы подразумеваются все будущие поколения и все события, происходящие в мире. Ведь «над всей землей — Его закон»¹⁸, а законы Б-га — это законы Торы. Поэтому «точно так же, как необходимо постигать слова Торы и вдумываться в них, нужно вдумываться во все события, происходящие во Вселенной, и осознавать их причины в соответствии с законами Торы»¹⁹.

Нужно изучать историю народа Израиля в каждом из поколений так же, как мы учим «сугъёт» — законодательные проблемы, обсуждаемые в Талмуде. Ведь в еврейской истории реализуются законы, сформулированные в Торе. И если человек вдумается и постигнет глубинные причины происходящих событий, ему откроется, что все происходящее в мире направлено к единой конечной цели — раскрытию абсолютного единства Творца.

Рамхаль связывает такое понимание истории с нашим пребыванием в изгнании: «Всевышний закручивает цепь событий в изгнании так, чтобы связать всё человечество единым узлом. ... Творец поворачивает ход истории вправо (т.е. в сторону Его милосердия) и влево (в сторону Суда), объединяя всё человечество, как об этом сказано у пророка (Йешаяу 43:11): «Я, Я — Б-г» — именно Я связываю всё человечество единой нитью»²⁰.

Имеется в виду следующее: первое «Я» (אֲנִי — «Анохи») — это Его Мера Милосердия, а второе «Я» («Анохи») — это Его Мера Суда.

Но и то, и другое — это Его «Я», и нет в мире больше никакой другой силы, кроме Его единства.

6

В соответствии с этим мы теперь способны понять наказание, о котором в Торе сказано так: «А Я совершенно скрою (אֶסְתֵּר אֶתְּךָ — «астер астир») Своё Лицо ... за всё зло, которое они сделали» (Дварим 31:18).

Когда евреи не выполняют волю Творца, они оказываются в положении, которое называется «эстер паним» — «сокрытие Лица».

Творец как бы «отворачивается», «отдаляется» — Его управление событиями становится незаметным.

¹⁸ См. Теилим 105:7.

¹⁹ См. рав Эльханан Вассерман «Кобец мамарим», «Зехор йемот олам» 1.

²⁰ Рамхаль «515 тфилот», 211.

А если значительная часть еврейского народа вообще отказывается от выполнения своей особой миссии в этом мире, тогда в действие вступает такой способ управления миром, который назван в Торе «астер астир» — «Я совершенно скрою...».

Слово «скрывать» повторено дважды — «астер астир» — ведь в такой исторической ситуации Всевышний «скрывает само сокрытие» («мастир эт а-эстер»). Теперь, действительно, очень трудно понять, что происходит в мире, и увидеть руку, направляющую события.

Такое положение сложилось, например, в поколении Потопа, когда, по словам самой Торы, «пожалел Б-г, что создал человека на земле» (Берешит 6:6). Это поколение было полностью уничтожено.

Но перед этим именно то поколение было наделено величайшим изобилием, как об это рассказывается в Талмуде²¹.

Мера Суда Всевышнего была до поры скрыта, и это позволило людям того поколения продолжать творить зло, вплоть до самой гибели.

Оказывается, может быть такое положение вещей, когда людям кажется, что все идет в правильном направлении — удача им улыбается и солнце сияет. А на самом деле всё

движется в совершенно противоположном направлении. Это похоже на животное, которое специально откармливают для забоя²².

7

Подобным периодом станет время перед приходом Машиаха.

Рамхаль предсказывал, что в период, непосредственно предшествующий эпохе Машиаха, «возобладают силы нечестия, так как Творец совершенно скроет Свой лик от Своего мира»²³.

А Виленский Гаон предрекал, что в эти дни «пастырями Израиля» (т.е. вождями еврейского народа) станут «самые наглые в поколении» — те, в ком воплотятся души «эрев рав» («великого смешения» племен, которые присоединились к евреям при выходе из Египта).

Эти «пастыри» будут совершенно чужды Торе и подлинному еврейству, но, «увидев, что удача им временно улыбается, сыны Израиля потянутся вслед за ними»²⁴.

Этот период описан в талмудическом трактате «Сота»: «Перед приходом Машиаха возрастет наглость, ...государство станет безбожным и не будет наставления. ...Мудрость знатоков оскудеет, боящихся греха станут презирать, истина окажется скрытой, юноши будут позорить старцев, а старцы стоять перед подростками. Сын станет поносить отца,

²¹ См. «Санэдрин» 108б.

²² См. «Ми-мамаким» 5.31 с. 224-228.

²³ Рамхаль, «Даат твунот» 16б.

²⁴ См. «Ми-мамаким» 2.37, с. 384 и 5, 29, с. 218-219.

дочь восставать против матери, невестка — против свекрови, врагами человека станут его домашние. Лицо поколения будет подобно морде собаки, а сын не постесняется своего отца. На кого можно будет опереться? Только на нашего Отца, который на Небесах»²⁵.

Этот заключительный период изгнания назван в Талмуде אִקְוֵת דֵּם מֵשִׁיחָא («иквета де-Мешиха») ²⁶ — буквально «следы Машиаха». В этот период Машиах еще не открылся, но, взглядываясь в глубинную связь событий, уже можно различить «следы» его присутствия в мире.

По следам человека можно определить, в каком направлении он идет. По «следам Машиаха» можно разгадать, в каком направлении развиваются все события. Поэтому-то один из величайших глав поколения перед Второй Мировой войной рав Эльханан Вассерман утверждал, что «точно так же, как необходимо постигать слова Торы и вдумываться в них, нужно вдумываться во все события, происходящие в мире, и осознавать их причины в соответствии с законами Торы».

Вместе с тем, это именно тот период, о котором написано: «А Я совершенно скрою Мое Лицо», ведь для подавляющего большинства современников, воспринимающих лишь внешнюю сторону событий, «следы

Машиаха» и «лик избавления» будут полностью скрыты. Вместо того, чтобы раскаяться и обратиться к Творцу, люди станут направлять все свои интеллектуальные усилия и труд лишь на постижение внешней, «природной», стороны мира, которая является преходящей и иллюзорной²⁷.

8

В дни, когда власть над народом Израиля захватят представители «эрев рав», Всевышний даст им временный успех. В ту эпоху Творец максимально «скроет Свое Лицо», и поэтому нечестие возобладает.

Слова Талмуда «Перед приходом Машиаха возрастет наглость» Рамхаль объясняет так: в поколении перед приходом Машиаха преуспеют наглые, а тот, кто окажется наглее других — преуспеет больше всех. Это называется «полным сокрытием», и оно необходимо для того, чтобы затем совершилось конечное исправление мира²⁸.

Именно об этом времени предсказано у пророка: «Истина окажется сокрытой, а избегающий нечестия будет считаться сумасшедшим» (Йешаяу 59:15).

Но когда Машиах откроется, тогда «станут снова различать между праведником и грешником, между служащим Б-гу и не служа-

²⁵ «Сота» 49б; см. также в кн. «Верить и ждать (В ожидании Машиаха). По урокам гаона рава Моше Шапиро», урок 10 (5).

²⁶ См. «Сота» 49б.

²⁷ См. «Ми-мамаким» 5.31, с. 224 и 229-230.

²⁸ Рамхаль, «Даат твунот» 166.

щим Ему». «Наступит день, пылающий, как печь, — предсказывает пророк, — и станут все намеренно грешившие и все творящие нечестие соломой, и спалит их этот грядущий день» (Малахи 3:18-19).

А те, кто исполняли волю Творца, удостоятся великого блага, ожидающего праведников. По словам великого каббалиста рава

Шломо Эльяшива (Бааль а-Лешем), «все те, кто на самом деле являются евреями, в полном смысле, пройдут процесс духовного исправления и удостоятся жить в эпоху оживления мертвых — ...все, без единого исключения»²⁹.

Тогда тайна абсолютного единства Творца приоткроется всему человечеству. МТ

²⁹ См. «Ми-маамаким» 2.37, с. 386; см также «Верить и ждать (В ожидании Машиаха)», урок 10 (6)



Рав Моше ЛЕБЕЛЬ
Рош ешива «Торат Хаим», Москва
Директор Конференции европейских раввинов (СЕР)
Постоянный член раввинского суда СНГ и Балтии

Перевод Пинхаса Зидмана

ЗАПОВЕДЬ ЗАСЕЛЕНИЯ ЗЕМЛИ ИЗРАИЛЯ

*«Каждому, кто прошел четыре локтя по Земле Израиля, обещан Грядущий мир.»
Вавилонский Талмуд «Ктубот» (111a).*

Вступление

Как известно, в начале XIX-го века группа учеников Виленского Гаона переселилась в Землю Израиля. Я удостоился быть потомком двоих участников этой группы — седьмым поколением от близких учеников Гаона, раби Саадии из Могилева и раби Ицхака из Хеслевичей.

Вот что пишет мой прадедуська, раби Йешаяу Хешин, в своей книге «Диврей Йешаяу» о родословной нашей семьи: «Раби Ицхак из Хеслевичей — патриарх нашей большой и разветвленной семьи, которая пустила корни в Земле Израиля с началом ее заселения. Одним из величайших учеников Гаона был раби Ицхак и одним из первых поселенцев в первом караване репатриантов — учеников Гаона, так называемом «караване семидесяти душ». Семьдесят человек предприняли длинное и опасное путешествие по морю и по суше на протяжении десяти месяцев, и в 1808 году добрались до святого города Цфата и поселились там.

Прежде чем отправиться в дальнейшее путешествие в Землю Израиля, раби Ицхак поехал в Воложин, чтобы попрощаться с раби Хаи-

мом из Воложина. Когда раби Хаиму стало известно о приезде раби Ицхака, он велел всем ученикам ешивы выйти и встретить важного гостя. В знаменитой ешиве раби Хаима в Воложине было правило: не отвлекаться ни на минуту от изучения Торы, и голос Торы не прекращался там в течение всех двадцати четырех часов каждых суток. Для этого были установлены смены учащихся, и даже в субботнюю ночь одна смена оставалась на своем посту, пока другие не заканчивали свою трапезу и не сменяли ее. Однако в этот раз раби Хаим велел всем ученикам выйти и встретить раби Ицхака, а когда он уезжал — проводить его. Столь важен и велик был раби Ицхак в глазах раби Хаима из Воложина.

Раби Ицхак поселился в Цфате, и там у него был двор, он хорошо разбирался в строительстве, и этим ремеслом занимался два дня в неделю для своего пропитания, а остальные дни недели, включая все ночи, были посвящены Торе и служению Всевышнему. Каждую ночь, после полночи, он давал урок перед большой аудиторией знатоков Торы, посвященный двум листам Гемары с комментарием Тосафот».

Я привел этот обзор, чтобы дать читателю хоть немного ощутить ту особую атмосферу и отношение к Земле Израиля, на которых я был воспитан. Эта любовь к Земле Израиля, заложенная нашим предком, горела во мне всегда, но в нашем наследии это была «любовь, не зависящая от обстоятельств», связанная не с еврейской властью над этой Землей, но с ее святостью и духовностью.

В конце XIX-го века, вследствие усиления антисемитизма в России и Европе, начало действовать движение «Ховевей Цион». Его последователи верили, что необходимо переехать в Землю Израиля, поселиться в ней и обрабатывать ее, и, в конце концов, построить в ней еврейское государство. Возникли объединения, в которых принимали участие национально настроенные евреи из всех течений, начиная с ассимилянтов и заканчивая раввинами. Их объединяла идея возвращения в Землю Израиля. Тогда же началась и борьба против этой идеи, многие известные раввины были принципиально против израильского национализма, который выражался в превращении мечты о Земле Израиля в национальный акт. Это сопротивление было также связано со стремлением сионистского движения нормализовать положение еврейского народа посредством собирания рассеянных по всему миру евреев и создания национального еврейского государства, «как у всех народов». Харедимное еврейство утверждало, что народ Израиля не подобен другим народам, национальное самосознание которых определяется на основе общего языка и независимого государства — оно основывается на вере в то, что еврейский народ стал народом вследствие избрания его Всевышним, которое выражается в исполнении Торы и заповедей. Говоря

словами рава Саади Гаона: «Наш народ является народом только благодаря Торе».

В данной статье мы не будем касаться мировоззренческих вопросов и различных мнений по поводу Эрец Исраэль, а займемся только лишь алахическими вопросами заповеди заселения Земли Израиля.

Вот краткое изложение основных подходов и мнений относительно заповеди заселения Земли Израиля вообще, и в наше время в частности.

Законоучителя разделились во мнении, существует ли заповедь заселять Землю Израиля, или же стихи, сказанные в Торе относительно унаследования Земли — это обещание, а не обязанность. Кроме того, если принять мнение, что есть в Торе заповедь заселения Земли Израиля, существует еще один спор: осталась ли эта заповедь «на своем месте» после разрушения Храма, либо заселять Землю Израиля евреи обязаны теперь лишь в силу постановления мудрецов, или же вообще нет никакой обязанности? Заповедь заселения Земли — обязательная, или же тот, кто ее исполнил — получит награду, а тот, кто не исполнил, ничего не нарушил? Это общая заповедь, относящаяся ко всему народу, или частная заповедь для каждого индивидуума? Должен ли исполнять эту заповедь человек, заработок которого вне Земли Израиля? Приведем здесь основные мнения законоучителей.

Позиция Рамбана

В книге Бемидбар (33:52) сказано, что сыны Израиля переходят через Иарден и должны искоренить всякое идолопоклонство в Земле Израиля. Затем, в стихе 53, сказа-

но: «Овладейте этой землей и поселитесь на ней». Раши объясняет, что речь идет об заверении на будущее, что сыны Израиля унаследуют Эрец Исраэль. Рамбан понимает из слов Раши, что тот не считает заселение Земли Израиля заповедью. Поэтому Рамбан спорит с Раши и толкует данные стихи как источник повелительной заповеди «заселите землю и овладеете ею», и добавляет: «Наши учителя говорили в трактате «Ктубот» о заповеди жить в Земле Израиля, и что запрещено выезжать из нее, и женщина, не желающая переезжать вместе с мужем в Землю Израиля, считается «бунтующей», и то же самое относится к мужчине (см. «Ктубот» 110-111) — и именно здесь [в Торе] мы получили эту заповедь. Ибо данный стих — есть повелительная заповедь, и во многих других местах она повторяется». Рамбан еще более категорично повторяет тот же тезис в своем сочинении о «Книге Заповедей» Рамбама, и пишет, что Рамбан «забыл» включить в свою версию списка 613 заповедей Торы обязанность заселения Земли Израиля — «повелительную заповедь на все поколения, которую обязан выполнять каждый человек, даже в период Галута (изгнания), как известно из Талмуда во многих местах».

Следует отметить, что вскоре после переезда Рамбана в Землю Израиля он проводил праздник Рош а-Шана в городе Акко и произнес там «Проповедь на Рош а-Шана», в которой подробно говорил о святости и возвышенности Земли Израиля (об этом сказано и в его толковании на Тору, а именно на главу «Ахарей Мот» (Ваикра 18:25)). Эрец Исраэль — это «наследие Всевышнего», она не подвластна звездам и созвездиям, и вследствие своей святости она, в отличие от других

стран, не дает жить в ней грешникам, и «изрыгает» преступников, поселяющихся на ней. В завершение проповеди Рамбан говорит: «Поэтому и сказали Мудрецы в Сифри, что жить в Земле Израиля равноценно всем заповедям, именно это вывело меня из моей страны и заставило скитаться, я оставил мой дом, покинул мое наследие, уподобился ворону по отношению к моим сынам, стал жестоким к моим дочерям — дабы пребывать в лоне моей матери». (См. также в «Респонсах Рашба» ч.1 п. 134, где Рашба объясняет слова Гемары в «Ктубот» (106): «Каждый, кто живет вне Земли Израиля, подобен тому, у которого нет Б-га». Он пишет там, что Всевышний называется Б-гом этой земли, и заповеди Торы исполняются, в основе своей, именно в Эрец Исраэль).

Что считал Рамбан?

Касательно мнения Рамбама, который не привел заповедь заселения Земли Израиля в своем списке заповедей, существует спор толкователей. Однако в книге «Мегилат Сефер» — комментарии на «Книгу Заповедей» Рамбама — сказано: «Мне кажется, что Рамбан не внес заповедь заселения Земли Израиля в список заповедей потому, что заповедь унаследовать и заселить Землю имела место только в дни Моше, Йеошуа и Давида, и все то время, пока евреи не были изгнаны со своей земли; но после изгнания — эта заповедь не применяется на все поколения до прихода Машиаха. А то, что уже сказал Рамбан, о мудрецах, что они много прославляли проживание в Земле Израиля — это именно в то время, когда существует Храм, а сейчас нет заповеди жить в ней».

Тем не менее, на первый взгляд, мнение «Мегилат Сефер» противоречит законода-

тельным решениям самого Рамбама, который несколько раз приводит в качестве практического закона указания, основанные на заповеди заселения Земли Израиля:

— В «Законах Субботы» (6.11), Рамбам приводит слова Гемары («Гитин» 86), что если еврей покупает дом в Земле Израиля у нееврея, ему можно сказать нееврею писать купчую в Субботу, поскольку дать указание нееврею произвести действие, запрещенное в Субботу, запрещено установлением Мудрецов, а в данном случае, когда речь идет о заселении Земли Израиля, они не запретили. (См. комм. Ритва («Рош а-Шана» 32) где он объясняет смысл данного закона, почему разрешили давать указание нееврею в Субботу из-за заповеди заселения Земли Израиля: «Заповедь заселения — это нечто особенное, поскольку она не временная заповедь, но существует вечно, и приносит пользу всему Израилю, чтобы не оставалась Святая Земля в руках необрезанных».

— В «Законах Свитка Торы и мезуз» Рамбам привел в качестве практического закона слова Гемары (Менахот 44), что арендующий дом в Земле Израиля обязан повесить мезузу немедленно — из-за заповеди заселения Земли Израиля. Таким образом, прямым текстом сказано, что заповедь заселения Земли Израиля актуальна и в наши дни (См. в респонсах «Йехаве Даат» (ч.3 69), где сказано, что из-за этого законоучителя последних поколений полностью отвергли слова «Мегилат Сефер»). То же самое следует и из слов составителя «Шулхан Аруха», который в «Законах рабов» (267) и в «Законах Субботы» (206.11) привел актуальные в наши дни законы, основанные на заповеди заселения Земли Израиля.

Почему же Рамбам не включил заповедь заселения Земли Израиля в список заповедей? В респонсах «Циц Элиэзер» (ч.7 п. 48 гл. 12) на этот вопрос дается следующий ответ: «Рамбам следует принципу, по которому не следует включать заповеди, объемлющие всю Тору или множество заповедей, и потому не упомянул заповедь заселения Земли Израиля как повелительную заповедь, поскольку она включает сразу множество заповедей вместе». Поэтому, в соответствии с его мнением, Рамбам также считает, что есть заповедь заселять Землю Израиля.

Другое объяснение слов Рамбама представлено в книге «Хамиша Шиурим» (рав Хаим Дойч, Бней Брак 2012). Он исследует вопрос: проистекает ли святость Земли Израиля из святости связанных с ней заповедей, или же это сущностная святость самой земли, вследствие того, что Всевышний избрал ее в качестве освященного места. По мнению Рамбана, в Земле Израиля есть сущностная святость, и потому есть заповедь в самом проживании в ней, и данная заповедь входит в число 613 заповедей Торы. А по мнению Рамбама, в проживании в Земле Израиля самой по себе нет заповеди, она представляет собой «подготовку» относительно заповедей, зависящих от Земли, и потому Рамбам не перечислил ее в качестве отдельной заповеди в «Книге Заповедей».

Как минимум, постановление мудрецов

Мнение раби Шломо бен Шимона Дорана (сын Ташбеца, одного из великих раввинов Алжира в период «ришоним»), записанное в его респонсах (п.1): «Даже по тому мнению, что заповедь заселения Земли Израиля не является заповедью из Торы (так можно понять мысль Рамбама по-простому), тем не

менее это все же заповедь, и даже если она, по их мнению, не из Торы, все равно является постановлением мудрецов, ведь в противном случае — почему заставляют?» (Он имеет в виду закон, по которому если один из супругов не хочет переезжать в Землю Израиля, второй может его заставить, как это приведено в «Шулхан Арухе» («Эвен а-Эзер» 75.4).

Мнение, что в наши дни заповедь не действует

Согласно мнению рабейну Хаима (а-Коэна), в наше время вообще нет заповеди заселения Земли Израиля, как объясняется в комментарии Тосафот («Ктубот» 110б) относительно слов Гемары: «Учили наши учителя: он (муж) говорит переехать (в Землю Израиля), а она (жена) говорит не переезжать — заставляют ее переезжать, а если нет — он может развестись с ней, не выплачивая сумму брачного контракта». И написано в Тосафот: «В наше время это неприменимо, поскольку путешествие представляет опасность. И говорил рабейну Хаим, что сейчас нет заповеди жить в Эрец Исраэль, ибо есть много заповедей, зависящих от Земли, за нарушение которых полагается суровое наказание, а мы не можем остерегаться в них как следует, и устоять в них».

Позиции Сатмарского ребе и рава Овадьи Йосефа

Краткое резюме различных подходов, по мнению раби Йоэля Тейтельбойма из Сатмара, подытожившего воззрения законоучителей в данном вопросе в книге «Вайоэль Моше»:

А. Мнение Рамбана состоит в том, что существует заповедь заселения Земли Израиля в наше время, и что она из Торы.

Б. Мнение Раши состоит в том, что нет заповеди заселения Земли Израиля, даже в эпоху существования Храма.

В. Подход раби Шломо бен Шимона Дорана: в соответствии с мнением Рамбама, в эпоху существования Храма заповедь заселения Земли Израиля была из Торы, а в наше время эта обязанность является постановлением мудрецов. (См. в вышеупомянутой книге Сатмарского ребе, где он цитирует слова Ритва и рабейну Меира (его приводит Рош в конце комментария на трактат «Ктубот»), принявших этот компромиссный вариант).

Г. Мнение рабейну Хаима, изложенное в комментарии Тосафот на трактат «Ктубот»: в наше время вообще нет заповеди заселения Земли Израиля.

Поэтому, согласно раби Йоэлю, велика заслуга праведника, стремящегося исполнять всю Тору, если он живет в Земле Израиля, и это соответствует даже мнению тех законоучителей, которые считают, что в самом проживании в Эрец Исраэль нет заповеди. С другой стороны, великая катастрофа для грешников — находиться в Земле Израиля. Ведь подобно тому, как заповеди приобретают особую важность в Эрец Исраэль, так и грехи наказываются там более сурово, и для преступающих Тору проживание в Земле Израиля равновесно всем нарушениям Торы. Кроме того, они совершают тяжкий грех — приносят духовную нечистоту в Святую Землю, задерживают Избавление, и за все это ждет их очень суровое наказание.

Раби Йоэль пишет, что даже живя в Земле Израиля, нарушающие Тору евреи не

выполняют заповедь ее заселения. И кроме того, если у человека нет готового источника пропитания в Земле Израиля, то ему не стоит туда переезжать, поскольку нищета приводит к безрассудству и нарушению воли Всевышнего. Если человек вне Земли Израиля мог добывать себе пропитание трудом своих рук, то нехорошо для него переезжать, ведь велик тот, кто кормится трудами рук своих. Если же он посылает деньги беднякам Земли Израиля, которые изучают там Тору в бедности, то тем самым, несомненно, выполняет требования заповеди заселения Земли Израиля, ведь у него таким образом есть доля в Торе и заповедях, исполняемых там — подобно «соглашению Иссахара и Звулуна».

С другой стороны, рав Овадья Йосеф в респонсах «Йехаве Даат» (ч.3 п. 69) пишет, что поскольку в наше время существует заповедь заселения Земли Израиля, то если человек живет в Земле Израиля, а его родители проживают за границей, и просят его присоединиться к ним, он не должен их слушаться, поскольку они требуют от него нарушить Тору, и он может только выехать за границу, чтобы навестить их, и затем должен вернуться в Землю Израиля.

Есть ли заповедь в путешествии в Землю Израиля, или же она выполняется только когда еврей поселяется в ней? Заповедь заселения Земли — обязательная, или же тот, кто ее исполнил — получит награду, а тот, кто нет — ничего не нарушил?

Риваш в респонсах (101) и Рашбаш в респонсах (1) пишут, что само путешествие в Эрец Исраэль не является основной частью

заповеди, в отличие от проживания в ней. Поэтому путешествующий в Эрец Исраэль попадает под действие правила «когда человек идет делать заповедь, считается «занимающимся заповедью»» (Риваш). Отсюда Рашбаш вывел закон, что если человек поклялся поехать в Эрец Исраэль, то он может отменить свою клятву, если на то есть серьезная причина (например, выяснилось, что такое путешествие опасно, или что у него не будет там источника пропитания), ведь «если бы само путешествие являлось заповедью, то такую клятву нельзя было бы отменить, но поскольку мы сказали, что само путешествие — лишь подготовка к заповеди, данная клятва обратима».

Кроме того, Риваш постановил, что если есть причины, не позволяющие исполнить заповедь заселения Земли Израиля (например, жена не хочет переезжать и придется с ней развестись, или есть источники пропитания за границей, а в Земле Израиля данный человек не найдет работы и будет вынужден просить милостыню, или в Земле Израиля он не сможет изучать Тору как следует, а тем более если путешествие в Эрец Исраэль опасно для жизни) — нет обязанности переезжать туда. В завершение он пишет: «Все эти факторы вместе, или некоторые из них в отдельности явились причинами того, что многие великие раввины не переехали в Землю Израиля». Его слова приводятся в качестве практического закона в «Шулхан Арухе» («Эвен а-Эзер» 75.5).

Автор «Трумат а-Дешен» также объясняет (п.88), что, несомненно, есть особое духовный подъем и преимущество в жизни на Святой Земле, но поскольку зачастую есть опа-

сение, что в Земле Израиля человек отойдет от исполнения заповедей, «каждый человек должен сам оценить, на каком пути сможет выстоять в Б-гобязненности и в исполнении заповедей».

Раби Моше Файнштейн в респонсах «Игрот Моше» («Эвен а-Эзер» ч.1 п. 102) устанавливает в качестве практического закона, что есть заповедь в наше время проживать в Земле Израиля, и отмечает, что с этим согласны большинство законоучителей. Тем не менее, по его словам, очевидно, что в наше время это не является обязательной заповедью для каждого индивидуума, иначе получится, что запрещено жить за границей, так как при этом нарушается повелительная заповедь — подобно запрету одевать четырехугольную одежду без цицит (а иначе нарушится повелительная заповедь цицит). Но если еврей живет в Святой Земле — тем самым он выполняет заповедь.

**Мнение, что в наше время
есть обязанность переехать
в Землю Израиля**

Раби Авраам Ицхак Кук в своих письмах («Игерет Рехев» и «Игерет Такана»), обсуждает вопрос исполнения заповеди заселения

Эрец Исраэль, когда ее заселяют евреи, не соблюдающие заповеди. Он пишет, что даже злодеев защищает заслуга жизни в Святой Земле, ведь даже кнаанской рабыне в Эрец Исраэль обещан Грядущий мир («Ктубот» 111а), и даже злодея Эсава опасался праотец Яков: «Вдруг заслуга проживания в Земле Израиля поможет ему?» («Берешит Раба» 76). Несомненно, Земля Израиля духовно поднимает и освящает этих людей, и если по ним самим это не заметно, то проявится в их потомках.

Раби Элиэзер Вальденберг в книге «Циц Элиэзер» (ч.7 п. 48 гл. 12) пишет о двойной обязанности индивидуума переехать в Святую Землю после создания государства Израиль, поскольку теперь возникла общая обязанность всего народа и каждой общины в диаспоре встать и централизованно заселить Землю нашей мечты. Кроме того, проблемы, связанные с опасностью путешествия и с невозможностью найти пропитание в Эрец Исраэль, были устранены, и чем больше соблюдающих Тору евреев репатрируется, тем сильнее будет влияние религиозного еврейства в государственных учреждениях, так что со временем усилия, направленные на улучшение ситуации, увенчаются успехом, с Б-жьей помощью. III



Рав Исроэль БАРЕНБАУМ

Судья раввинского суда при Главном Раввинате России (ФЕОР)

О СУТИ ЗАПРЕТА «ЛАШОН-АРА»

Один из величайших раввинов конца XIX — начала XX века, раби Исраэль Меир а-Коэн из Радина, провел серьезнейшую ревизию законов «лашон а-ра» и «рехилут» (злословия и сплетничества — действий, прямо запрещенных Торой). В своих знаменитых трудах «Хафец Хаим» и «Шмират а-Лашон» он проанализировал огромный объем талмудических и средневековых источников, сформулировал и обосновал множество правил и прецедентных решений по данной теме. Трудно переоценить заслуги Хафец Хаима (раби Исраэля Меира принято называть по имени его первой книги), который привлек внимание к необходимости поиска алахических решений этических вопросов, породив, таким образом, множество школ, занятых скрупулезным изучением этих решений. И сегодня всякий, кто погружается в эту тему, безусловно «стоит на плечах великана», коим является Хафец Хаим.

Тем не менее, в основе традиции передачи Торы лежит принцип, обязывающий каждого ученого и каждого ученика честно и непредвзято изучать исследуемый вопрос, беспристрастно разбираясь в любом решении даже самого крупного и почитаемого авторитета алахи. В данной статье мне бы хотелось рассмотреть некоторые общие основы и вытекающие из них принципы законов «лашон а-ра», разобрав и сравнив, в какой мере решения и определения Хафец Хаима, изложенные в его трудах, отличаются от подхода других законоучителей. К сожалению, формат журнальной статьи не позволяет представить весь спектр мнений и полноту аргументации. Но все же основные положения и разницу в подходах я попытаюсь изложить, пусть даже крупными мазками.

«Лашон ара» это рассказ негативной информации о человеке, в его присутствии или за глаза, а также информации, распространение которой может принести обсуждаемому человеку вред. Можно ли считать «лашон а-ра» одним из видов нанесения ущерба, как уничтожение имущества или нанесение побоев? Из множества мест в

трудах Хафец Хаима следует, что он расценивает рассказанную человеком негативную информацию о ближнем именно так — как выпущенную в пространство стрелу (стандартная талмудическая модель), наносящую ущерб одним тем, что Вы делитесь ею, или тем, что всякий раз, когда кто-то передает, пересказывает услышанное от Вас, реюме

обсуждаемого человека в сознании собеседника ухудшается.

Первым и крайне важным следствием такого понимания сути запрета являются постановления Хафец Хаима в отношении случаев, когда польза¹ от распространяемой Вами информации — вероятно, но не очевидна. Это серая зона, в которую попадает, возможно, большинство жизненных ситуаций, связанных с законами «лашон а-ра», когда возникают обоснованные сомнения в целесообразности передачи информации, которой мы обладаем. Очень часто люди вступают друг с другом в отношения того или иного рода, а мы, располагая негативной информацией об одной из сторон, не знаем, следует ли сообщить известное нам другой стороне ради защиты ее прав, или же эта информация не существенна для предупреждаемой стороны. Хафец Хаим в конце «Законов о сплетничестве» рассматривает несколько подобных примеров, актуальных для его времени, однако каждый легко может представить себе нечто аналогичное и в современных реалиях. Допустим, один человек собирается вести бизнес с другим, о котором нам известно, что в данный момент он находится на грани банкротства. Хотя в новом бизнесе этот предприниматель не обязательно потерпит сам (и принесет своему товарищу) неудачу, многие люди не хотели бы вести дела с тем, чье экономическое положение уже шаткое и в любой момент может стать катастрофическим. Другой пример: молодого человека посватали девушке, а мы знаем, что потенциальный жених был в отдаленном прошлом

неравнодушен к спиртному / наркотикам / азартным играм. Для кого-то эти недостатки принципиальны, а для кого-то нет. Сомнения в подобных случаях проистекают из того, что мы не знаем, насколько эта информация значима для данного конкретного человека, и не можем быть уверены, что, зная он о наличии подобных изъянов, то пересмотрел бы свои планы относительно сделки или ее условий. Хафец Хаим постановляет, что в обстоятельствах такой неопределенности нельзя по собственной инициативе сообщать негативную информацию. И только если тебя спросят, ее можно разгласить (видимо, потому, что теперь есть достаточно оснований полагать, что для выясняющей стороны эта информация обладает принципиальной важностью).

Все же остается не проясненным: если есть реальная вероятность, что для этого человека данная информация может оказаться важной, почему не следует предупредить его на всякий случай? Ведь заповедь любви к ближнему подразумевает заботу о его интересах и позволяет слушать и передавать негативную информацию не ради своей, а исключительно ради его — ближнего — пользы (Рош, комментарий на трактат «Нида» 9.5; «Мааданей Йом Тов» там же). Тем более, что человек может вообще не знать, что вы располагаете ценной для него информацией, и ему не придет в голову обратиться к вам за советом.

Логика, которая лежит в основе решения Хафец Хаима, приблизительно такова: если я рассказал негативную информацию о человеке (даже из самых лучших побуждений), а

¹ Пользой в контексте законов «лашон ара» считается только то, что, согласно Торе, является исправлением несправедливости или ее предотвращением легитимными, с точки зрения законов Торы, методами.

оказалось, что она не была нужна его контрагенту, то тем самым я фактически нарушил запрет «лашон а-ра». С другой стороны, если информация окажется востребованной, то получится, что я, сообщив ее, уберег или защитил человека, и тем самым исполнил заповедь. Таким образом, одним и тем же действием я либо нарушу запрет, либо исполню заповедь. Этот расклад можно уподобить другой, более очевидной ситуации. Мы видим, как два человека конфликтуют по вопросу принадлежности спорного предмета («двое держатся за талит...»). Если мы вмешаемся и применим силу к одной из сторон, не зная, кто из них прав, то тем самым мы либо поможем хозяину вернуть свою вещь, либо поможем грабителю ее украсть, и тогда примененная нами сила будет являться не разрешенной и заповеданной Торой защитой, а преступлением самим по себе. Разумеется, в таком случае алаха предписывает человеку воздержаться от действий, пока он не разберется в сути происходящего. Таким же образом, согласно Хафец Хаиму, следует вести себя и с запретом «лашон а-ра»: если Вы собираетесь рассказать о другом человеке негативную информацию — Вы всегда стоите перед риском навредить и шансом помочь, и пока Вы не разобрались в ситуации, Вам запрещено действовать.

Однако само понимание «лашон а-ра» как формы нанесения ущерба (обулавливающего вышеупомянутый риск навредить) является, по нашему мнению, крайне спорным: Тора — в отношении вербальных контактов между людьми — устанавливает два различных за-

прета. Первый — запрет на унижение, издевательское отношение к ближнему («онаат дварим»), который учится из стиха «И не обижайте друг друга...» (Ваикра 25:17). Совершенно другой запрет — на сплетничество («рехилут») — учится из стиха «Не ходи сплетником в народе твоём...» (Ваикра 19:16), а запрет на злословие («лашон а-ра») является производной от запрета на сплетничество (Иерусалимский Талмуд «Пэа» 1.1)². При этом в источниках эти запреты строго разделены: «онаат дварим» обсуждается в Мишне и Талмуде в трактате «Бава Меция», в то время как запрет «лашон а-ра» фигурирует в трактатах Мишны «Арахин» и «Санэдрин», а также в Тосефте, в трактатах «Эрхин» и «Авода Зара», и многократно упоминается в разных местах Талмуда. Однако нигде в базовых источниках Устной Торы «онаат дварим» не объединяется с запретами «рехилут» и «лашон а-ра».

Еще более значимое разделение этих запретов представлено Рамбамом в кодексе «Мишнэ Тора»: в еврейской традиции считается общепринятой точка зрения, согласно которой само распределение тех или иных норм по книгам и по темам в «Мишнэ Тора» является алахически обусловленным и отражает взгляд Рамбама на их суть. И мы видим, что запрет «онаат дварим» Рамбам приводит в одной из последних книг кодекса, в «Илхот Мехира» («Законах продаж»), вместе с законами о мошенничестве в отношении цен, в то время как «рехилут» и «лашон а-ра» он поместил в «Илхот Деот» («Законы пове-

² Хафец Хаим в большинстве случаев их не разделяет, а рассматривает спаренно, свободно перенося сказанное в Талмуде об одном на другое. Так, например, в конце главы 4 в «Беер Маим Хаим» (47) он выводит обязанность просить прощения за сказанное в адрес человека злословие из написанного в Талмуде про запрет на унижение.

дения») — в первой книге «Мишнэ Тора». Аналогичное разделение мы видим и в алахическом кодексе раби Шнеура Залмана из Ляд «Шулхан Арух а-Рав». То, что законы «рехилут» и «лашон а-ра» отнесены кодификаторами к иному разделу, нежели «онаат дварим», указывает на то, что они понимают их как действующие в разных плоскостях.

О том же говорит и анализ самих принципов законов «незикин» (ущербов): сам факт того, что я рассказал что-то негативное о человеке кому-то одному или нескольким людям, и реноме героя моего рассказа в их глазах ухудшилось, вовсе не позволяет алахически определить мое деяние как нанесение ущерба, поскольку тот, о ком я рассказываю, не потерпел непосредственно в результате моего рассказа ни убытков, ни даже страданий. И даже если рассматривать негативную информацию, сообщенную одним человеком другому, как брошенный в общественное пространство потенциально опасный предмет, который в результате нескольких передач может «докатиться» до обсуждаемой персоны и обидеть ее, — статус такого «предмета» следует определить как «бор а-митгалгель бе-раглей бней адам» — «камень, пинаемый ногами людей». Согласно закону («Шулхан Арух» «Хошен Мишпат» 111.3) вина

за ущерб, полученный в результате пинка, всецело лежит на пнувшем камень человеке. Что, в свою очередь, является следствием более широкого талмудического принципа «Адам муад ле-олам», согласно которому люди всегда ответственны за свои поступки. Таким образом, даже если мы уподобим высказанное злословие выпущенной стреле или брошенному в общественное пространство камню, ответственность и вина за вред, наносимый тем, что другие люди будут, передавая эту информацию дальше, распространять негативный имидж объекта злословия, по законам ущербов лежит на каждом рассказчике отдельно³.

Более того, крайне сомнительным выглядит само допущение Хафец Хаима, что информация вообще может считаться объектом алахи. Нигде в источниках мы не находим чтобы информация как таковая, полученная запрещенным образом, могла стать запрещена сама по себе, или чтобы какая-то информация была предметом заповеди. Насколько мы можем судить, информация как нематериальный предмет вообще никогда не является объектом алахи. Таковыми могут быть лишь материальные предметы и люди. Поэтому сравнивать ее со стрелой или камнем невозможно в принципе⁴. У негативной информации нет ни-

³ Действительно, рабейну Йона Гиронди в книге «Шаарей Тшува» (3.208), разбирая сложности, с которыми сталкивается человек, виновный в грехе «лашон а-ра», но вставший на путь раскаяния, сравнивает злословие с выпущенными стрелами, что позволяет провести некую параллель между «лашон а-ра» и прямыми имущественными ущербами. Также рабейну Йона (там же, 3.207) понимает высказанное злословие как нанесенный ущерб, требующий в любом случае извинений у объекта злословия. Однако, насколько мы можем судить, Рамбам и следующий за ним «Шулхан Арух а-Рав» нигде не разделяют такой подход. Более того, согласно Рамбаму («Илхот Ховель у-Мазик» 5.39), даже нанесший материальный ущерб своему ближнему, но при этом не задевший его лично, не должен по букве закона просить у пострадавшего прощения. Вероятно, и сам рабейну Йона не подразумевал здесь, как и во множестве других мест своей книги, установить алахическую норму, поскольку писал скорее назидательный труд, включая в него подходы и правила «благочестия».

⁴ Хафец Хаим, будучи последовательным в своем подходе к информации как к объекту алахи, в конце 2-й главы «Илхот Лашон а-ра» выдвигает еще более радикальную версию, предполагая, что у негативной информации есть «хизкат исур»

какого собственного «запрещенного», «вредоносного», как и никакого другого статуса, но зато им обладает рассказчик: у него есть либо «хизкат кашрут» («презумпция кашерности») в отношении запрета злословия, и тогда он заслуживает доверия, либо он злостный нарушитель сего запрета, показаниям которого нельзя верить.

И только в том случае, когда злословие было высказано в присутствии самого объекта злословия и унизило или оскорбило его, рассказчик аттестуется как вредитель, нарушивший запрет Торы «онаат дварим».

Раби Шнеур Залман из Ляд в кодексе «Шулхан Арух а-Рав» («Законы мошенничества с ценой и информацией» 28) описывает и обратные ситуации, когда нарушается запрет на унижение человека, но при этом запрет на «лашон а-ра» не затрагивается:

1. Если сказанное не компрометирует человека в его нынешнем амплуа, но напоминает ему о неприятном прошлом, причиняя ему этим боль или стыд, как это описывает Миш-

на («Бава Меция» 58б): «Вспомни, каким ты был раньше» или «Вспомни, как вели себя твои предки»⁵.

2. Если негатив высказан не в форме описания недостатков, а, например, как призыв одуматься или исправиться.

Из сказанного в «Шулхан Арух а-Рав» следуют два значимых для нашего исследования вывода. Во-первых, обсуждаемые нами запреты на злословие и на унижение дискретны, и могут быть нарушены по отдельности, не зависимо один от другого. Во-вторых, запрет на злословие нарушается только тогда, когда сказанное имеет форму злословия! Из чего, в свою очередь, понятно, что запрещенное злословие — «лашон а-ра» — не понимается как одна из форм нанесения ущерба, поскольку, будь это так, формат высказанного не имел бы никакого значения, так же как он не важен при нанесении побоев или порче имущества. Бить человека или ломать его вещи запрещено, даже если по форме (но не по сути) это выглядит как безобидный поступок или даже как забота о его пользе. «Лашон

(«презумпция запрета»), и поэтому, чтобы ее разрешить, следуя общим правилам алахи, недостаточно одного даже кашерного свидетеля, который подтверждает, что она стала разрешена (тем, что была рассказана публично), поскольку у этого свидетеля нет кашерного способа самому изменить статус предмета («Хафец Хаим» «Беер Маим Хаим» 2.9) в отличие, например, от дома с «хамецом», который человек может очистить, и потому он имеет право свидетельствовать о чистоте этого дома.

Это построение Хафец Хаима удивительно не только потому, что информация, по его мнению, является объектом запрета с собственным статусом, что представляет собой нонсенс (более понятным, на наш взгляд, является подход, согласно которому «лашон а-ра» налагает запрет не на информацию, а на определенные действия человека), но и тем, что данное им объяснение опровергается написанным в «Шулхан Арухе» («Иорэ Деа» 127), где постановлено, что даже если изменить статус предмета запрещено, но такая возможность у свидетеля все же была, этого достаточно, чтобы свидетель мог заявить об изменении статуса той вещи, о которой идет речь. Например, показания о том, что вино соседа было использовано в языческом ритуале, принимаются, и вино запрещается как «ейн несех» («вино возлияния»), если сам свидетель имел доступ к вину и, следовательно, мог сам совершить с ним этот языческий ритуал (хоть и очевидно, что этот его поступок был бы нарушением заповеди Торы). Аналогичным образом должен работать закон и в вопросах злословия: даже если считать негативную информацию предметом с запрещенным статусом, кашерному свидетелю, утверждающему, что она была озвучена публично, следует верить, поскольку у него самого была и есть возможность озвучить ее публично и превратить в разрешенную «собственноручно», пусть и путем нарушения запрета.

⁵ Это постановление раби Шнеура Залмана не соотнобразуется с объяснением Хафец Хаима в «Беер Маим Хаим» (4.1).

а-ра» и «рехилут» могут быть поняты только и именно как запреты поведенческие, запрещающие определенный, недостойный еврея, формат поступков.

Такой же вывод можно сделать из постановления Рамбама о том, что говорящий «лашон а-ра» шуточным образом, в форме беззлобной игры, или же обманно, делая вид, что не знает, что это негативная информация — нарушает запрет мудрецов, именуемый «пылью злословия», но не нарушает сам запрет Торы. Очевидно, что в законах нанесения ущерба такие разделения невозможны, поскольку там совершенно неважно, каким образом, по форме, он был нанесен⁶. Из всего сказанного следует, что запрет на злословие — это не запрет на нанесение особого рода ущерба, а запрет на определенную, особо недостойную форму поведения человека, которая теряет свою остроту, когда негатив выражен в завуалированной форме. И, аналогично запрету лести или заповеди любить ближнего, он определяет поведенческую норму в отношении других людей, оставаясь при этом заповедью между человеком и Б-гом(!) в том смысле, что ее нарушение определяется не как вред, нанесенный человеку, но как невыполненный религиозный долг.

Вернемся к первому вопросу нашей статьи — о норме закона в случае, когда не ясно, является ли имеющаяся у нас информация об одной из сторон необходимой другой стороне для защиты своих прав. Поскольку, по нашему мнению, злословие как таковое не следует определять как вред, наносимый обсуждаемой стороне, а только и именно как недостойный запрещенный Торой поступок, то расклад «или спасу, или нанесу вред», обязывающий бездействовать в случае сомнений, к нему не применим. А раз так, то предупреждение «на всякий случай» также невозможно считать и недостойным запрещенным Торой поступком, поскольку оно мотивировано достойной целью — заботой о ближнем, и является выполнением заповеди «любви к ближнему», обязывающей заботиться о его достоинстве и имуществе так же, как заботишься о достоинстве и имуществе себя самого. И только если есть основания предполагать, что сторона, которую я собираюсь предупредить, узнав от меня негативную информацию, начнет действовать неадекватно, нанося ущерб обсуждаемому человеку или иным лицам, или совершая другие запрещенные Торой действия, то в таком случае моя забота об одном человеке будет сопряжена с провокацией в отношении другого, и тогда, как правило, следует воздержаться от такого рода помощи. МТ

⁶ Хафец Хаим испытывает значительные затруднения в объяснении этих слов Рамбама, предлагая интерпретацию автора «Яд а-Ктана», которую сам же опровергает (См. «Беер Маим Хаим» 3.2,5, и там же в сноске). «Шулхан Арух а-Рав» однозначно интерпретирует слова Рамбама именно так, как описано в тексте статьи, и постановляет по ним алаху.



Рав Цви ШПИЦ
Глава раввинского суда по имущественным спорам
Рамот, Иерусалаим

Перевод Гавриэля Фельдмана

УСТНЫЕ ДОГОВОРЕННОСТИ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ГРУППЫ

«Комитет по строительству» общины «Аншей эмуна» принял решение о приобретении новых кресел для главного зала своей синагоги. Члены комитета встретились с плотником и согласились заказать у него определенное количество кресел. Однако никаких договоров подписано не было, и никакого «киньяна» (символического действия, устанавливающего наступление обязательств и переход права) произведено тоже не было. Вскоре после этого один из членов общины предложил предоставить кресла необходимого качества в аналогичном количестве по намного более привлекательной цене. Как представители и агенты общины, члены комитета постоянно озабочены тем, как потратить ровно столько общественных денег, сколько необходимо, но не больше. Поэтому они спрашивают: разрешено ли им сейчас «дать задний ход» и отказаться от сделки с плотником, чтобы заполучить кресла по более низкой цене?»

Любое соглашение, стороной в котором выступают община, группа людей, или их представители, должно соблюдаться, даже если договоренность не была закреплена киньяном или письменным контрактом (несмотря на то, что частное лицо в аналогичной ситуации не будет обязано соблюдать условия устной сделки)¹. Данное правило остается в силе даже если соблюдение соглашения приведет к «потере» общественных денег². Но если выяснится, что сами вещи,

приобретаемые группой, имеют недостатки, то можно отменить сделку на этом основании³.

Аналогичным образом, если сделка касалась предметов, которые еще не были изготовлены, или их не успел закупить поставщик (т.н. «вещь, которая не пришла в мир»), или исполнение сделки зависит от каких-то посторонних, внешних причин (т.н. «асмахта») - договоренности, которые, с т.з. алахи, не обяза-

¹ Этот закон изложен в респонсах Роша (6.19) и в комментарии «Агаот Мордехай» («Бава Меция», №457-458). Его приводят автор «Даркей Моше» («Хошен Мишпат» гл. 333), а также раби Акива Эйгер в своих примечаниях к «Шулхан Аруху» («Хошен Мишпат» гл. 333.2) и «Нетивот а-Мишпат» там же. Под «группой людей» подразумевается любое объединение из трех и более человек. Автор «Нетивот а-Мишпат» считает, что столь малая группа не считается общиной и не подлежит особому режиму регулирования до тех пор, пока она не найдет человека для исполнения заповеди в интересах этой группы (рава, учителя и т.д.).

² Правило действует в обе стороны: группа людей обязана соблюсти свое слово, данное частному лицу, и точно так же отдельный человек, взявший на себя устные обязательства перед группой, тоже обязан сдержать слово (респонса Рашбаша №112).

³ Респонса Рашбаша №566.

вают частных лиц, даже если их закрепили с помощью киньяна, все равно продолжают обязывать, когда люди заключают их как члены общины, или как их представители⁴.

В то же время, если представители общины соглашались на сделку, о которой еще на этапе заключения было известно, что она не в полной степени соответствует интересам общины (например, приобретаемое имущество стоит слишком дорого или не пригодно для общинных нужд), сделка аннулируется и объяв-

ляется недействительной⁵. Точно так же, если представители не были уполномочены заключать те или иные сделки без согласия комитета, общего собрания членов общины и т.д., то любая сделка, заключенная ими без этого необходимого согласия, может быть расторгнута и объявлена недействительной по отношению к членам общины (хотя допустим и такой вариант: от представителей, заключивших сделку не имея на то полномочий, потребуют исполнить ее до конца, погасив обязательства по ней из своих личных фондов)⁶. **MT**

⁴ «Агаот Мордехай» (см. выше).

⁵ В целом, всякий раз когда агент уполномочен заключать сделки, что-то приобретать и т.п. в интересах другого лица, его право действовать в качестве агента сводится к тем действиям, которые направлены на получение выгоды; если заключенные им соглашения или покупки, которые он делает, наносят ущерб лицам, которые его уполномочили, то действия, которые он предпринял, отменяются как недействительные.

⁶ Респонса Рашбаша (там же); «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат» 182.2,4,8).



Рав Шимон СОСКИН

преподаватель программы «Бейт Талмуд»

КОММЕРЧЕСКИЙ БАНК — ВЗГЛЯД ТОРЫ

Часть 4

ЭТЕР ИСКА «НА ВСЕ И ДЛЯ ВСЕХ» — ПРОБЛЕМЫ И РЕШЕНИЯ

Продолжение. Начало в МТ № 41-42, 44

Мы продолжаем рассматривать тему практического применения алахического понятия «этер иска» в условиях современной реальности. В предыдущих статьях было показано, что суть договора «этер иска» состоит в преобразовании запретной процентной ссуды во вложение денег в некий совместный бизнес-проект, в котором кредитор выступает как инвестор, а заемщик отвечает за реализацию проекта. Данное определение предполагает, по смыслу, реальное наличие некоего бизнеса с определенным ожидаемым уровнем дохода, от которого будут отчисляться процентные выплаты инвесторам. Этот момент отражается также и в тексте стандартного договора «этер иска», где недвусмысленно говорится о необходимости вложения выдаваемых средств в «доходное» дело.

Ввиду этого, в том случае, когда подобная ссуда берется предпринимателем с целью вложения в функционирование и развитие бизнеса, принцип действия механизма «этер иска» понятен, так как все остается в обычных рамках делового соглашения об инвестировании (о нюансах и проблемах применения банковской общей «этер иска» подробно рассказано в предшествующей статье в журнале «Мир Торы» №44). Однако ситуация резко осложняется, когда ссуда на основе «этер иска» изначально и сознательно берется заемщиком на цели, ничего общего с предпринимательской деятельностью не имеющие. Возьмем, например, столь распространенную в наше время практику получения банковской частной ссуды на приобретение жилья, автомобиля или предметов домашнего обихода, на погашение личных долгов, на оплату заграничной турпоездки, на организацию свадьбы детей. Что должно пониматься в подобных непроизводительных личных расходах под «прибыльным делом» — объектом вложения средств? О каком бизнес-партнерстве с кредитором здесь может идти речь? Из каких таких «доходов» ему будут отчисляться проценты? Каким образом подобная практика, несоответствующая как духу, так и букве «этер иска», смогла получить алахическую легитимацию? Об этом, а также об имеющих непосредственное отношение к данной теме проблемах банковского «аширая» и овердрафта, а также о многом другом пойдет речь в этой статье.

Только бизнес, ничего личного

Проблема непродуктивной траты полученных на основе «этер иска» средств обсуждается уже в самом Талмуде. В трактате «Бава Меция» (104б) приводится мнение мудрецов вавилонского города Наардея¹, утверждающих, что получатель «иска» имеет полное право потратить до половины ее фондовой суммы на личные нужды, вплоть до возможности просто-напросто пропить ее, по их выражению. Объясняется это тем, что данная половина, представляющая собой беспроцентную ссуду, поступает в его полное личное распоряжение. Лишь вторая половина, остающаяся в имущественном владении инвестора, должна, по их мнению, быть вложена в соответствии с условием соглашения в прибыльное дело для обеспечения доходов инвестора.

Данное мнение встретило серьезного оппонента в лице Равы — другого мудреца Талмуда, считающего, что уже в самом понятии «иска» заложено однозначное требование инвестора о том, чтобы в дело непременно вкладывалась вся выданная сумма целиком, так как лишь при таком условии можно ожидать от получателя ссуды нужной степени личной заинтересованности и, следовательно, добросовестного отношения к ведению бизнеса. Кроме этого, немаловажным фактором является также то, что от большей суммы, вложенной в бизнес, можно ожидать увеличения также и общего уровня доходов. Ввиду

этого получателю «иска» должно быть запрещено направлять какую-либо часть выделяемых ему средств на расходы, не относящиеся к непосредственному ведению бизнеса. Это мнение было взято законоучителями за основу практической алахи и зафиксировано в «Шулхан Арухе» («Йорэ Деа» 177.30).

Если же получатель «иска» все же не удержался и запустил руку в ее фондовую сумму, то ситуация должна рассматриваться следующим образом. В Талмуде («Бава Меция» 43а) определено, что тот, кто незаконно использует в личных целях сданное ему на хранение имущество, приобретает по отношению к нему алахический статус «наложившего руку на имущество ближнего». Этот статус приравнивается Талмудом к статусу вора, причем даже в том случае, если хранитель намеревался вернуть имущество на место в целостности и сохранности сразу же после использования, и так в действительности и поступил. Данный «воровской» статус обязывает нарушителя «подать в отставку» с поста хранителя данного имущества и как можно скорее возратить его владельцу. До этого момента на него налагается максимальная имущественная ответственность за имущество, включающая в себя выплаты за потерю или ущерб даже в результате самых немислимых форс-мажорных обстоятельств².

А в том случае, когда на хранение сданы деньги, позаимствованная хранителем для

¹ Тех мудрецов, которые как раз и ввели классическую формулировку определения фондовой суммы «иска», как «половина — ссуда, половина — пикадон», согласно которой первая половина становится собственностью получателя ссуды, с которой он получает прибыль, а вторая, называемая «пикадон», находится на хранении у получателя, оставаясь при этом в имущественном владении инвестора, обеспечивая его доходно-процентные поступления.

² В то время как «обычный» платный хранитель несет ответственность лишь за имущество, утраченное в результате кражи или пропажи, а бесплатный хранитель вообще свободен от какой-либо ответственности, кроме как в случае утраты в результате проявления преступной халатности.

личных нужд сумма считается своего рода беспроцентной ссудой в его руках, взятой без согласия владельца и требующей вследствие этого немедленного возврата. На оставшуюся же часть распространяется вышеупомянутая имущественная ответственность.

Предмет нашего обсуждения — фондовая сумма «иска» — делится, как уже было сказано, на половину, представляющую собой беспроцентную ссуду, приобретаемую получателем, и половину, остающуюся в имущественном владении кредитора и считающуюся сданной получателю на хранение с целью прибыльного вложения. На первый взгляд, можно было бы предположить, что для того чтобы «добраться» до «пикадона» кредитора, получателю «иска» нужно «вычерпать» из ее фондовой суммы никак не меньше половины, так как до этого момента он все еще, казалось бы, воспринимается как берущий деньги из собственной доли полученных средств. И хотя это тоже представляет собой нарушение буквы закона «Шулхан Аруха», как было показано выше, но все же еще не должно, по идее, подпадать под статью о воровстве. Однако, как ни странно, из слов примечаний раби Моше Иссерлиса (Рама) к вышеупомянутому постановлению «Шулхан Аруха» выходит, что получатель «иска», потративший на личные нужды даже небольшую часть средств, уже должен считаться вором по отношению ко всей сумме «пикадона».

Данное устрашающее воззрение, источником которого является мнение одного из выдающихся мудрецов Германии XIII века рабейну Баруха, основывается на особом понимании мнения Равы в Талмуде, предложившего принципиально иное, отличное от взгляда наардейских мудрецов определение структуры фондовой суммы «иска». Согласно Раве, принципиальное желание кредитора рассматривать всю сумму «иска» как единое целое определяет ее алахический статус уже не как смесь носителей номиналов двух ее отдельных компонентов — ссуды и пикадона — а как особую имущественную реальность, при которой каждый дензнак неразрывно несет в себе обе эти составляющие. Вследствие этого, даже взяв лишь одну монету или банкноту из фондовой суммы «иска» на личные нужды, получатель уже считается «наложившим руку» на «пикадон» инвестора. Более того, Рама добавляет здесь еще одно устрожение, согласно которому рука считается наложенной не только на взятую сумму; но и на весь «пикадон» в целом. Ввиду этого весь «пикадон», включая его нетронутую часть, считается теперь беспроцентной ссудой в руках получателя «иска». Такое положение вещей незамедлительно приводит к тому, что получателю становится запрещено выдавать кредитору какую-либо часть из доходов «иска», так как это воспринимается теперь как выплата процентов по займу, по причине того, что первоначальная «иска» «приказала долго жить»³.

³ Данный момент требует разъяснений. Почему вдруг нетронутая часть «пикадона» трансформируется в ссуду, вместо того чтобы спокойно оставаться в имущественном владении кредитора, как и подобает ей, согласно вышеприведенному закону о сданном на хранение имуществе? Дело в том (в частности, так следует из слов автора комментария «Мишнэ ле-Мелех» на свод законов «Мишнэ Тора» Рамбама («Законы кредитора и заемщика» 7.1), что существует серьезное отличие «пикадона» по договору «иска» от денег, «просто» отданных на хранение. Это отличие состоит в том, что сумма «пикадона» при «иска» выдается не на пассивное хранение, а с целью прибыльного вложения. Вследствие этого вся сумма «иска», включая «пикадон», представляет собой, по сути своей, все же одну общую сумму, которая лишь формально подогнана под алахические рамки совместного бизнеса. И так как статус «пикадона» при такой ситуации весьма эфемерен и относителен, любое нарушение «правил игры» со стороны исполнителя проекта возвращает этим деньгам их первоначальный статус обыкновенной ссуды.

Однако далеко не все законоучителя согласились с таким пониманием вещей. В частности, основатель хасидской династии Хабада раби Шнеур Залман из Ляд (Алтер Ребе) в своем алахическом кодексе «Шулхан Арух а-Рав» («Кунтрес процента и иска», п.42) расходится с Рама во мнениях и облегчает закон в обеих точках, где Рама идет по пути устрожения. «Пикадон» инвестора, по его словам, считается незатронутым до тех пор, пока в «запуски руки» не будет пересечена черта в 50% фондовой суммы. Кроме того, если была присвоена лишь часть «пикадона», его оставшаяся сумма не считается украденной и не приобретает статус ссуды в руках получателя «иска». Ввиду этого с нее все еще можно отчислять кредитору его долю в доходах дела. Правда, тот размер дохода, который соответствует незаконно взятой доле «пикадона», должен быть вычтен из платежей по всем мнениям.

Данное расхождение во взглядах отражается еще на одном аспекте закона. Если на личные расходы было взято менее 50% фондовой суммы «иска», то, согласно автору «Шулхан Арух а-Рав», для того чтобы исправить содеянное, получателю «иска» достаточно просто вложить такую же сумму обратно в дело — ведь он, по сути, ничего не украл, а лишь нарушил волю инвестора, выведя деньги из бизнеса. По мнению же Рама, получатель в данном случае считается укравшим «пикадон», ввиду чего на нем лежит ответствен-

ность как можно скорее вернуть его владельцу. «Вернуть» означает здесь «возвратить в имущественное владение потерпевшего», то есть в собственные руки кредитора или в руки его доверенного лица, а этого нельзя добиться путем простого вложения этой суммы в бизнес. Поэтому если кредитор и его доверенные лица находятся в данный момент вне пределов досягаемости для получателя ссуды, тот обязан привлечь некое третье лицо, которое возьмет у него из рук сумму «пикадона» с намерением исполнить функцию посланника кредитора для перевода этой суммы в его владение. Лишь после этого получатель «иска» обретет возможность вновь вложить эту сумму в соответствующее дело⁴.

Если же оставшаяся часть фондовой суммы «иска» уже была вложена в товары или иное доходное имущество, то теперь третье лицо должно совершить акт выкупа его половины из рук получателя в пользу инвестора для того, чтобы тот снова стал владельцем половины вложенных в бизнес средств. Это верно также и по мнению автора «Шулхан Арух а-Рав», но лишь в отношении той части незаконно использованных средств «иска», которая превышает 50% ее фондовой суммы, как было показано выше.

Нужно отметить, что в реальности стандартному получателю «иска» чрезвычайно трудно провести четкое разграничение между взятыми под «иска» деньгами и собственными

⁴ Такое посланничество срабатывает автоматически, даже без того, чтобы кредитор был поставлен в известность о совершаемом акте и изъявил на него свое согласие. Причина здесь в том, что поскольку все действия осуществляются для обеспечения его личной выгоды, и нет никакого сомнения в его изначальной готовности к подобному варианту развития событий, то алаха смотрит на кредитора так, словно он уже заранее, по умолчанию, назначил всех тех, кто вызовется в будущем представлять его имущественные интересы, в качестве своих посланников.

средствами, вложенными в бизнес или используемыми по хозяйству. Соответственно велик риск того, что получатель воспользуется, случайно или вынужденно, деньгами «иска» в личных целях. Принимая это во внимание, Рама постановляет здесь необходимость предварительной договоренности с инвестором о разрешении на подобное использование (в разумных, естественно, пределах) части выданных средств. И так зафиксировано в стандартном тексте договора «этер иска», составленном Маарамом из Кракова в XVI веке, где отдельным пунктом прописано, что если получатель возьмет часть средств «иска» для личных нужд, он не будет считаться вследствие этого вором, наложившим руку на имущество инвестора. Рама добавляет к этому, что если берется лишь незначительная сумма, из-за которой между сторонами «иска» обычно не принято выражать недовольство и, тем более, предъявлять имущественные претензии, то подобное разрешено даже без предварительной договоренности, так как в отношении подобных сумм «иска» считается как бы уже заключенной по умолчанию.

Подытоживая вышесказанное и учитывая, что практическая алаха позволяет опереться в данном вопросе на облегчающее мнение, мы можем сформулировать здесь букву закона⁵ в отношении использования получателем «иска» ее фондовой суммы в личных целях:

1) Согласно определению «иска» ее получатель обязан вложить все 100% ее фондовой суммы в доходное дело.

2) Ему запрещено тратить на личные нужды даже те средства «иска», что приходятся на принадлежащую ему сумму беспроцентной ссуды.

3) Если на предмет такого использования было заключено предварительное соглашение с инвестором, подобное дозволено.

4) В отношении незначительных сумм подобное дозволено даже без предварительной договоренности.

5) Если незаконно взятая сумма не превышает 50% фондовой суммы «иска», она должна быть возвращена путем прямого вложения в дело.

6) Если она превышает 50%, то 50% возвращаются прямым вложением, а то, что сверх них, должно быть возвращено или непосредственно инвестору, или в его имущественное вложение через третье лицо.

7) Необходимо вычесть из оговоренных доходов инвестора сумму, приходящуюся на присвоенную часть «пикадона» за все то время, что она была исключена из бизнеса.

Нужно отметить также, что все вышесказанное относится не только к личным незаконным тратам, но и к ситуации, при которой средства были выделены целенаправленным капиталовложением на четко оговоренные бизнес-проекты, а получившая деньги сто-

⁵ Отметим заранее, что обсуждаемый нами предмет является ярким примером того, как может преобразоваться установленная в свое время алаха под влиянием изменившихся условий жизни и общественных норм. Ниже будет показано, сколь радикальной корректировке подвергся данный аспект закона в «новейшее время».

рона, нарушив условия, самовольно пустила их на иные, более перспективные, с ее точки зрения, объекты вложения. В данном случае, даже если инициатива получателя оказалась успешной и принесла гораздо большие доходы, он все равно считается вором по отношению к «пикадону» инвестора, вследствие чего все доходы дела считаются теперь принадлежащими одному лишь получателю. Он, конечно же, обязан вернуть сумму «пикадона» вместе с суммой беспроцентной ссуды, однако отчислять кредитору его долю доходов он не имеет права, так как это является нарушением запрета на выплату процентов. Если же кредитор не выдвигал никаких ограничительных условий, и соглашение было рассмотрено на основе стандартного текста договора, где упоминается лишь абстрактное «вложение в прибыльное дело», то получатель имеет полное право выбирать область вложения выданных средств и изменять их по своему усмотрению — разумеется, с соблюдением требований добросовестного и ответственного отношения к делу.

Выплаты долгов — прибыль или расход?

Теперь зададимся вопросом: разрешено ли предпринимателю брать ссуду на основе «этер иска» не для прибыльного вложения, а для выплаты долгов бизнеса? Возьмем, например, стандартную ситуацию с владельцем торговой точки, который еще не успел реализовать доставленный ему товар, а поставщик уже настойчиво требует его немедленной оплаты. Коммерсант решает обра-

титься за ссудой «этер иска» для погашения задолженности. Будет ли эта ссуда считаться «иска»? Ведь, с одной стороны, она вся целиком уйдет прямым в карман поставщика, не произведя никакого реального дохода, с которого может быть отчислена процентная доля инвестора, а с другой стороны, нельзя отрицать, что она поддержит бизнес на плаву, сохранив возможность получения будущей прибыли. Предположим, что кредитор знает о целях заемщика и согласен с ними, или же ему безразлично, на что тот потратит выданные средства. Правильно ли будет расценить данную ситуацию как пример полноценного легитимного вложения в бизнес, или же она должна восприниматься как запрещенное использование средств «иска» для решения личных проблем?

Обратимся к источникам. В Иерусалимском Талмуде, в трактате «Бава Меция» (5.3) рассматривается ситуация с инвестором «иска», выдавшим получателю зерно для выгодной реализации, а тот, вместо того чтобы продать зерно, оставил его у себя на складах и вернул его в конце срока в том же виде. Этим он, разумеется, лишил инвестора ожидаемой им прибыли. Закон Талмуда гласит, что получатель свободен здесь от каких-либо дополнительных выплат, и из этого выводится общий алахический принцип, по которому тот, кто лишился ожидаемой прибыли по причине безответственной бездеятельности партнера, не может требовать ее возмещения через суд⁶. Данное правило зафиксировано в трудах законоучителей в качестве практической алахи.

⁶ Однако у него есть право на «таромет», то есть проявление эмоциональной неприязни, жесткой критики и претензий нравственного характера по отношению к «подставившему» его лицу.

Это означает, что неполучение дохода не равноценно, с точки зрения еврейского закона, потере в результате нанесения ущерба.

Если так, то не будет ли логичным утверждать, что и нейтрализация ущерба также не должна считаться равносильной получению дохода? В нашем случае это должно выражаться в том, что ссуда, взятая с целью погашения долгов бизнеса, не может считаться прибыльным вложением в него, несмотря на то, что благодаря ей снимается угроза краха этого бизнеса со всеми вытекающими отсюда последствиями. Поэтому с этой суммы нельзя будет выплачивать доходы кредитору, и, следовательно, подобная практика должна быть запрещена.

Однако, с другой стороны, можно предположить также, что наша ситуация имеет существенное отличие от вышеприведенной. Там, в случае с неполученным доходом, инвестор ничего реально и не теряет — он лишь не заработал того, что мог бы заработать. Здесь же, в примере с нейтрализованным ущербом, на руках у заемщика остаются конкретное имущество и деньги, которые можно продолжать использовать в деле и которые, не будь данной ссуды, ушли бы у него из рук навсегда. Достаточно ли этого факта, для того чтобы отвергнуть вышеприведенную аналогию и считать сохраненный благодаря ссуде капитал опосредованным вложением кредитора в дело?

Этот вопрос стал предметом острых разногласий между законоучителями. Первые понимание сохраненного капитала как доходного вложения в «иска» мы находим в респонсе Хатам Софера, виднейшего алахического авторитета первой половины XIX

века («Йорэ Деа» №134). В разбираемой им ситуации руководство одной еврейской общины решило потратить имеющиеся у нее на руках деньги, пожертвованные в фонд помощи сиротам, на другие насущные нужды общины. Намерением руководства было при этом вернуть взятую сумму с процентами в фонд помощи, собрав впоследствии общинные налоги с евреев, жителей города. Хатам Софер определил подобную акцию как «по умолчанию санкционированное раввинским судом соглашение «этер иска»», где в роли кредитора «иска» выступает владелец средств, то есть фонд помощи сиротам, а в роли получателя — вся община в лице своего полномочного представителя, то есть членов руководства. Деньги фонда, пошедшие на общинные нужды, понимаются Хатам Софером как вложение инвестора в личные бюджеты членов общины, ввиду того, что не будь этих денег, члены общины должны были бы выделить требуемую сумму из собственных средств. Теперь же они могут оставить эти средства в своих доходных делах, и это рассматривается так, словно сиротские деньги были изначально распределены между членами общины для доходного использования. Ввиду этого доходы, которые будут извлечены из этих сохраненных средств в будущем, должны считаться принадлежащими также и инвестору, и ему в полной мере полагаются процентные отчисления с них. Мы видим, таким образом, что ссуда «этер иска», изначально взятая на покрытие долгов (ведь общинные налоги, равно как и муниципальные и подоходные и тому подобные, есть те же самые долги бизнеса), воспринимаются Хатам Софером, как реальное вложение в бизнес, ввиду того, что она позволяет оставить в неприкосновенности задействованный в нем капитал.

Подобных взглядов придерживался также выдающийся законоучитель II половины XIX века рав Шауль Натанзон, автор известного сборника респонс «Шоэль у-Мешив». В одной из респонс (изд. 3, ч. 1, №137) он разбирает вопрос об алахическом статусе ссуды «этер иска», взятой с целью спасения дома заемщика от опасности быть пущенным с молотка за долги кредиторами. Автор определил подобную ссуду как полноценное соглашение «этер иска», постановив, что вложением «иска» в данном случае должны считаться:

- 1) Сам дом, остающийся, благодаря «иска», во владении заемщика, потому что этот дом можно продолжать использовать для проживания или сдавать в аренду.
- 2) Сохраненная рыночная стоимость дома, значительная часть которой была бы потеряна при быстрой продаже с молотка.
- 3) Те денежные средства, что остались на руках у заемщика в результате нейтрализации этого долга.

В другой своей респонсе (изд. 1, часть 3, №160) автор «Шоэль у-Мешив» пошел еще дальше, постановив, что основанием для взятия ссуды «этер иска» может служить задача финансирования свадьбы детей, ввиду того, что заемщик, выдав замуж / женив своих детей, освобождается от необходимости содержать их за свой счет. Получается, что автор считает, что долгами, оправдывающими факт взятия ссуды «этер иска», могут служить не

только «деловые», но и чисто морально-этические долги предпринимателя, налагаемые на него в силу общественных нормам и ментальных установок (ведь, по букве алахи, евреи совершенно не обязаны содержать за свой счет своих взрослых детей)⁷.

Еще одно новаторское утверждение выдвинул в данном вопросе рав Шалом Мордехай Швадрон (сокр. Мааршам), один из значительнейших авторитетов алахи первой трети XX века. В одной из респонс своего сборника (часть 2, № 216) он постановляет, что вложением «иска» может считаться даже... экономия средств при сделке по купле-продаже. По его мнению, не должно быть разницы между суммой, оставшейся в кармане предпринимателя в результате нейтрализации висевшего у него на шее долга, и суммой, оставшейся не потраченной из-за более выгодных условий заключенной им сделки. Ведь обе они, в конце концов, были сэкономлены для бизнеса благодаря вовремя полученной ссуде. Например, предположим, что предприниматель имеет в наличии свободные средства лишь на поэтапные закупки необходимых ему товаров, материалов или вещей «по частям», и вынужден распределять платежи по ним в рассрочку на длительный период времени. Теперь вместо этого у него появилась возможность, взяв ссуду, позволить себе заключить разовую оптовую сделку на весь товар целиком с оплатой наличными «на месте» и заработать на этом весьма значительную скидку. По мнению Мааршама, сумма, сэкономленная таким образом, тоже

⁷ Правда, следует отметить, что данное обоснование приводится автором не как основное, а лишь как дополнительное объяснение своего решения. Главным же фактором облегчения является здесь совсем иная причина, о которой мы еще поговорим ниже.

вполне может считаться вложением в бизнес, а будущий доход с нее — доходом «иска».

Общая идея, лежащая в основе мнения этих законоучителей такова: все, что спасает от убытков и финансовых потерь бизнеса рассматривается как реальное вложение в него средств опосредованным способом, и служит достаточным основанием для взятия ссуд на основе «этер иска», с выплатой процентов по ним. Другими словами, согласно этому воззрению нейтрализация ущерба должна восприниматься, как опосредованный доход.

Однако у этой точки зрения есть очень серьезные оппоненты. Так раби Йеошуа Волк а-Коэн, автор важнейшего комментария «Сефер Меират Эйнаим» (вышел в свет в 1614 году) на «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат»), пишет (Кунтрес законов «иска», п.6), что коммерсанту запрещено брать ссуду на основе «этер иска» для оплаты уже поставленных ему товаров, так как в данном случае она считается идущей не на вложение в бизнес, а лишь на выплату долга поставщику. Подобного же мнения придерживается и раби Шнеур Залман из Ляд, постановивший в своем авторитетном своде законов «Шулхан Арух а-Рав» (Кунтрес законов процентов и «иска», п. 42), что тратить выданные средства «иска» на покрытие долгов полностью запрещено⁸.

По пути этих законоучителей пошли также и другие видные авторитеты алахи, современники автора «Шоэль у-Мешив» и Маарша-

ма. Некоторыми из них было выдвинуто соображение, согласно которому сохраненный благодаря ссуде капитал предпринимателя никак не может считаться реальным вложением кредитора в дело, так как никогда ему не принадлежал и не был передан в его владение какими-либо из принятых способов купли-продажи. Соответственно, кредитор не может рассчитывать на выплату своей процентной доли, так как невозможно получить право на часть дохода в имуществе, которым не владеешь. Также ими было подвергнуто критике решение «Шоэль у-Мешив» приравнять морально-имущественные обязательства к долгам бизнеса в качестве основания для взятия ссуды «этер иска». В целом, эти мудрецы Торы, основываясь, очевидно, на вышеприведенном умозаключении, сделанном из сказанного в Иерусалимском Талмуде, отвергли саму идею считать сохраненные от потери средства бизнеса его опосредованным доходом, и соответственно, вложением в него.

В практическом смысле можно сказать, что данный вопрос так и остался открытым, не получившим однозначного алахического решения вплоть до сегодняшнего дня. Насколько можно судить на основании анализа алахических статей и постановлений на эту тему, раввины нашей эпохи, принимая во внимание мощную оппозицию мнениям «Шоэль у-Мешив» и Мааршама, не так уж спешат опереться на их воззрения и облегчить закон на практике, кроме как в случае крайне стесненных обстоятельств, или если присутству-

⁸ Правда, автор «Шоэль у-Мешив» пишет в вышеупомянутой респонсе, что автор «Шулхан Арух а-Рав» имел ввиду лишь ситуацию, при которой кредитор рассчитывал на вложение средств в реальный бизнес, например, закупку товаров и тому подобное, а получатель денег направил их вместо этого на выплату своих долгов. Однако если ссуда «иска» изначально и с согласия кредитора берется на погашение долгов бизнеса, то и раби Шнеур Залман тоже согласен, что она считается полноценной «иска».

ют некие другие дополнительные облегчающие факторы. Так, например, рав Дов Бериш Вайденфельд, известный как гаон из Чебина, один из виднейших алахических авторитетов послевоенного поколения, разрешил брать на оплату женитьбы детей лишь банковскую ссуду на основе банковской «этер иска», так как здесь можно присовокупить к облегчающему решению мнения тех, кто считает, что в отношении банковских ссуд вообще не действует запрет на проценты (подробнее об этом см. статью в «Мире Торы» № 43). Однако в целом алахическое мнение «Шоэль у-Мешив» и Мааршама является в наше время основой практического закона в данном аспекте.

Спасение бизнеса — дело рук самого бизнеса

Что же было предложено оппонентами данного мнения в качестве альтернативного варианта решения проблемы долговых ссуд «этер иска»? Автор «Сефер Меират Эйнаим» пишет, что единственным алахически приемлемым выходом из ситуации со ссудой «иска» для оплаты полученных, но еще не реализованных товаров, является продажа получателем кредитору доли в этих самых товарах, соответствующей сумме «пикадона» по «иска». В результате этого кредитор становится совладельцем товаров, и деньги, выданные им, будут считаться теперь вложением в дело, а не идущими на погашение задолженности ростовщику. Фактически выходит, что вместо того, чтобы искать товары для вложения средств «на стороне», получатель использует здесь в этом качестве свои собственные товары, передавая их в собственность кредитора за деньги «пикадона». Сами же деньги освобождаются этим от своего «пикадонного» статуса и переходят в

полное имущественное владение получателя, благодаря чему он приобретает право потратить их на что угодно, включая выплату долга. Вторая половина суммы, представляющая собой беспроцентную ссуду «иска», тоже считается в данном случае вложенной в бизнес — на нее получатель как бы приобретает сам у себя свою долю в товарах, благодаря чему эти деньги тоже меняют статус и переходят в его имущественное владение. Ввиду этого их тоже можно направить теперь на погашение долга, не нарушая при этом букву закона «Шулхан Аруха», запрещающего тратить даже ссудную часть средств «иска» на непроизводительные расходы.

Обратим внимание, что подобным техническим приемом можно, в принципе, не только решить локальную проблему взятия ссуд «этер иска» на выплату долгов бизнеса, но и вообще, в целом снять с повестки дня вопрос о незаконном использовании средств «иска» в личных целях. В самом деле, предположим, что у бизнесмена имеются в свободном наличии товары, акции, вложения в трастовые фонды, производственные мощности или другое доходное имущество, и ему вдруг резко понадобились деньги на какие-то срочные личные расходы. Все, что ему нужно теперь сделать, это найти кредитора, который согласится стать совладельцем данного доходного имущества на сумму «пикадона» по «иска». Закрывая соглашение, бизнесмен продает ему эту долю за сумму «пикадона» и тут же получает право воспользоваться полученными деньгами по своему усмотрению, в то время как она — эта доля — будет считаться капиталом «иска» и приносить кредитору доход все время действия соглашения. Таким образом, выходит, что лишь начинающие

с нуля (а также вконец прогоревшие) и не имеющие достаточных личных доходных капиталов предприниматели должны соблюдать вышеприведенные ограничительные правила на использование денег «этер иска», в то время как их более обеспеченные в этом смысле коллеги могут легко обойти эти правила, лишь выдвинув вышеупомянутое условие. Само собой разумеется, что подобные доходные активы предпринимателей должны быть действительно свободными, с тем, чтобы им было что реально продать кредитору в качестве капитала «иска», потому как заложенное и попавшее в финансовое подчинение к другим кредиторам имущество уже не может быть использовано для этой цели.

Данное решение сталкивается, однако, с одной технической проблемой. Дело в том, что из Талмуда («Бава Меция» 47б) мы учим, что мудрецы аннулировали возможность приобретения движимого имущества путем простой выплаты его денежной стоимости, до тех пор, пока оно не попадет непосредственно в руки покупателя или в его территориальное владение. Ввиду этого, в нашем случае кредитору «иска», желающему приобрести долю в товарах или другом движимом доходном имуществе получателя за выданную сумму «пикадона», предстоит столкнуться с непреодолимым препятствием при осуществлении этой задачи. По мнению автора «Сефер Меират Эйнаим», так оно и есть, поэтому он, а также другие видные законоучителя, разделяющие его мнение, считают, что в данном

случае не обойтись без особого вида купли-продажи, называемого «киньян судар»⁹. Он представляет собой акт символического обмена, при котором покупатель передает продавцу во временное владение какую-либо из своих личных вещей, причем даже самой мизерной стоимости, а тот взамен выражает согласие передать ему в собственность продаваемое им имущество. Такой способ продажи срабатывает и для движимого имущества, а денежная стоимость его становится долговым обязательством покупателя и выплачивается позднее. Выходит, что по этому мнению, предприниматель, берущий ссуду «этер иска» для личных целей, обязан проследить, чтобы при соглашении был произведен «киньян судар», иначе все его усилия будут потрачены впустую, и «иска» подпадет под запрет.

Однако другой сторонник устроения алахи в вопросе долговой «этер иска» раби Шнеур Залман из Ляд не соглашается с данным выводом. По его мнению, во всех подобных ситуациях, когда покупка движимого имущества за деньги призвана помочь избежать нарушения запрета на выплату процентов, мудрецы не ввели своего ограничительного постановления. Следовательно, в нашем случае достаточно простой выдачи кредитором денег «этер иска» в руки получателя на основе вышеприведенного условия, для того, чтобы он приобрел долю в доходном имуществе получателя, а тот, в свою очередь, обрел возможность использовать данную сумму по своему усмотрению.

⁹ То есть покупка посредством использования «судара» — полоски ткани определенной длины и ширины, которую обматывали вокруг головы наподобие чалмы и носили в качестве головного убора. Именно ее, как находящуюся постоянно под рукой деталь одежды, которую к тому же не зазорно снять в случае надобности, и использовали обычно для подобного рода сделок купли-продажи.

Автор авторитетного сборника респонсов «Имрей Йошер» рав Меир Айзентшат, один из видных законоучителей второй половины XIX века, пошел еще дальше. Анализируя в одной из своих респонс (часть 1, №108) сложившуюся к его времени повсеместную практику получения ссуд «этер иска» напрямую на выплату долгов, причем безо всяких предварительных условий, он выдвинул утверждение, что вышеупомянутый пункт о необходимости приобретения инвестором доли в доходном имуществе получателя вовсе не обязан быть оговорен заранее. Он может считаться действующими по умолчанию по причине того, что мы уверены в изначальной готовности сторон соглашения заключить его наиболее правильным, алахически выверенным способом. Поэтому, даже если получатель денег по договору «иска» и возьмет в процессе реализации бизнес-проекта часть суммы «пикадона» в личное пользование, мы воспринимаем это так, словно стороны уже заранее договорились о том, что в подобном случае автоматически происходит продажа инвестору соответствующей доли в доходном имуществе получателя на данную сумму.

Однако самое новаторское понимание в данном вопросе выдвинул все же Мааршам. В приведенной выше респонсе он утверждает, что уже в самом классическом тексте договора «этер иска», составленном более 400 лет тому назад Маарамом из Кракова и ставшим основой всех современных подобных договоров, заложена идея того, что при выдаче денег «иска» на руки получателю, все его товары или другое

доходное имущество автоматически подпадают в финансовую подчиненность кредитору для обеспечения его доходов. По Мааршаму, это следует из слов договора, где указано, что объектами вложения «иска» должно стать «любое перспективное дело или перспективные товары, которые только представляются»¹⁰. По мнению Мааршама, под это определение вполне подходят также и уже имеющиеся на тот момент в руках получателя «дела» и товары. Это означает, что уже при получении на руки денег «иска» тот уже, фактически, вложил их в проект, передав за них инвестору долю в собственном доходном имуществе. Соответственно, сами деньги «иска» могут теперь быть потрачены им так, как ему вздумается.

Здесь следует обратить внимание на одну важную деталь. Из мнения автора «Имрей Йошер» и, тем более, Мааршама, выходит, что инвестор, приобретая подобным образом долю в доходном имуществе получателя, уже не сможет указать конкретно, какие именно товары или имущество получателя «иска» работают на обеспечение именно его — инвестора — доходов. Его имущественное право на них расплывлено и аморфно, он знает, что владеет определенной долей в имуществе получателя «иска» и имеет вследствие этого право на такой-то размер доходов с него — и ничего более конкретного. Данный момент имеет важное практическое значение, и мы еще вернемся к нему в дальнейшем.

Теперь, учитывая опять-таки возможность опереться в нашем вопросе на облегчающее

¹⁰ В оригинале присутствует емкое и многозначное слово «тов», которое в данном случае явно имеет значение благоприятной экономической перспективы.

мнение, мы можем сформулировать следующий алахический вывод: предприниматель, взявший ссуду «этер иска» и владеющий свободным доходным имуществом на эту сумму, имеет право потратить ее по своему усмотрению ввиду того, что капиталом «иска» становится теперь то самое имущество.

Жилплощадь — предложение, от которого невозможно отказаться

Но не стоит забывать, что это облегчение закона касается лишь тех счастливицков, у которых на момент получения ссуды действительно имеются в наличии незаложенные доходные капиталы. Что же можно сказать в отношении тех, кто уже, как говорится, «в долгах, как в шелках»? Можно ли найти и для них алахическую лазейку, которая сможет обеспечить им право на ссуду «этер иска»?

Подобная попытка, действительно, была сделана. Автор «Имрей Йошер» в вышеупомянутой респонсе, пытаясь найти хоть какое-то приемлемое алахическое оправдание сложившемуся к его времени положению вещей, когда ссуду «этер иска» на покрытие долгов брали все, даже полностью прогоревшие деловые люди, предложил весьма новаторское решение, согласно которому во всех подобных ситуациях ссуда по умолчанию выдается целиком, как беспроцентная, а ее оформление в качестве «этер иска» означает наличие условия, по которому в будущем, когда у заемщика появятся свободные средства на данную сумму, он пустит их на приобретение некоего доходного имущества в качестве посланника кредитора, с тем, чтобы оно представляло собой капитал «иска», разделенный на ссуду и «пикадон», с которого и будут отчисляться доходные поступления кредитору.

Данное мнение, несмотря на свою необоснованность и новизну было, тем не менее, поддержано рядом видных законоучителей того времени. А в наше время к причинам для облегчения закона добавился еще один важный новый фактор.

Допустим, что у увязшего в долгах бизнесмена осталась в свободном владении используемая им личная жилплощадь — квартира или дом. Он обращается к кредитору с предложением рассматривать эту недвижимость как объект вложения средств «иска» и стать ее совладельцем на сумму «пикадона» по «иска». В обоснование он выдвигает следующий аргумент: по данным финансовой статистики, цены на недвижимость постоянно растут и, следовательно, его жилье тоже постоянно увеличивается в стоимости. Почему бы не засчитать подобное увеличение стоимости данной недвижимости за период срока действия ссуды как непосредственный доход дела, с которого кредитору будет полагаться определенная часть? Кредитор выражает согласие, но теперь уже спросим мы сами: отвечает ли подобный «проект» критериям «этер иска»?

Обратившись к трудам законоучителей нового времени (то есть периода со второй половины XIX до 30-х годов XX века), мы увидим, что ответ на этот вопрос ими был дан отрицательный. Алахическое определение «иска» как совместного доходного предприятия не включает в себя, по их мнению, капиталовложений в недвижимость, не предназначенную для продажи. Лишь ссуда, взятая для вложения в недвижимость с целью ее сдачи в аренду или продажи, может считаться «иска», однако ссуда, взятая для финансирования личного строительства не может считаться

таковой, равно как и прибавочная стоимость построенного жилья — ее доходом. Мааршам в своей респонсе приводит мнение одного из авторитетов алахи той эпохи, считающего, что тот, кто взял ссуду «этер иска» и выстроил себе на эти деньги дом на своем земельном участке, не имеет права выплачивать кредиторам оговоренную долю доходов с прибавочной стоимости этой недвижимости по причине того, что она считается не доходом «иска», а лишь увеличением стоимости земли¹¹. Та же идея просматривается и в вышеприведенном постановлении автора «Шулхан Арух а-Рав», включившего денежное вложение в жилье в список запрещенных непродуктивных трат средств «иска» наряду с выплатой долгов.

Из слов этих законоучителей можно заключить, что в нашем случае иска не сработает — ведь предприниматель вовсе не собирается продавать свое жилье в конце срока ссуды по его возросшей цене. Кроме этого, по их мнению, практика взятия ссуды «этер иска» для приобретения или строительства личного жилья, столь широко распространенная в наше время, тоже лишена алахических оснований, так как личная жилплощадь не подходит под статус объекта бизнеса. Сам же факт постоянного роста стоимости недвижимости тоже не должен, по идее, влиять на букву закона в

данном вопросе, так как не может считаться доходом в отношении жилья, совершенно не предназначенного для продажи.

И все же, несмотря на это, законоучителя современной эпохи почему-то проявили редкое единодушие в готовности пойти на своего рода «алахический прорыв» в отношении данного аспекта закона. Они в один голос утверждают, что в наше время бурного развития девелоперской отрасли и постоянного стабильного роста цен на недвижимость, приобретение личной жилплощади в полной мере засчитывается как вложение в прибыльный бизнес и оправдывает взятие ссуды «этер иска». Кредитор становится совладельцем в купленном или построенном жилье и получает процентные отчисления от доходов его растущей стоимости. Ввиду этого наш предприниматель тоже имеет право на взятие ссуды «этер иска» путем предоставления кредиторам доли во владении собственным жильем, соответствующей размеру суммы «пикадона»¹².

Наемный труд как разновидность бизнеса

Говоря о предпринимателях, нельзя абстрагироваться от того факта, что, как уже было отмечено выше, современная практика взятия ссуд «этер иска», в первую очередь

¹¹ Сам Мааршам не соглашается с этим и считает, что подобное соглашение может считаться «иска», но лишь по той причине, что построивший дом и живущий в нем свободен от расходов на аренду жилья — то есть на основании собственного вышеупомянутого мнения, согласно которому экономия средств рассматривается как доход. Сама же прибавочная стоимость дома не считается доходом «иска» и с точки зрения Мааршама.

¹² Вообще-то остается не совсем понятным (вернее совсем не понятным), что же конкретно изменилось в существующей реальности в наше время по сравнению с предыдущей эпохой, благодаря чему личная жилплощадь, приобретенная в целях проживания, а не доходного капиталовложения, все же считается теперь объектом бизнеса. Возможно, здесь сыграла свою роль возросшая мобильность населения, ввиду чего покупаемая недвижимость уже не воспринимается людьми как «родовое гнездо», в котором семья останется на веки вечные, а лишь как временное пристанище на энное количество лет, не более того. Поэтому деловой покупатель уже изначально принимает во внимание возможность прибыльной реализации приобретенного жилья при благоприятной конъюнктуре в относительно недалеком будущем.

банковских, на личные цели давно уже превратилась в явление массового характера, перешагнувшее границы мира «деловых людей» и охватившее самые широкие слои общества. На чем же основано алахическое разрешение брать ссуды «этер иска» людям, не имеющим к предпринимательской деятельности никакого, даже самого отдаленного отношения?

Источником его служит мнение автора «Шоэль у-Мешив», разбиравшего в вышеприведенной респонсе вопрос о взятии ссуды «этер иска» на финансовое обеспечение женитьбы детей. Вопрос этот был задан простым меламедом — учителем в религиозной школе, не имеющим никакого личного бизнеса, который жил с семьей на одну свою зарплату. В своем ответе рав Шауль Натанзон высказал весьма новаторскую идею в понимании сути «этер иска». По его мнению, «этер иска» была введена мудрецами не только для поддержания предпринимательской инициативы заемщика, но также и для поддержания и обеспечения любого источника его доходов, включая работу по найму. Ввиду этого, все траты, необходимые для поддержания способности наемного работника продолжать занимать свое место и получать зарплату, должны рассматриваться как расходы на функционирование бизнеса.

Следовательно, если у него возникла насущная необходимость взять ссуду для покупки, например, продовольствия для семьи или внесения арендной платы за жилье, он имеет полное право взять на эти цели ссуду «этер иска», точно также, как бизнесмен может брать такую ссуду для неотложных вложений в бизнес. Ведь не будь этой ссуды, ему пришлось бы прекратить выполнять свою рабо-

ту, ввиду того, что ему было бы нечего есть или негде жить, что привело бы его к потере источника дохода. По той же причине ему разрешается взять ссуду «этер иска» и на организацию свадьбы детей, так как без нее он был бы вынужден наскрести каким-то образом необходимую сумму из скудного бюджета семьи, нанося тем самым непоправимый урон этому бюджету, грозящий теми же тяжелыми последствиями.

И хотя мнение рава Натанзона столкнулось с жестким сопротивлением со стороны некоторых законоучителей того поколения, не согласившихся поставить знак равенства между наемным работником и бизнесменом, все же именно оно было принято в качестве практической алахи. Это самое мнение служит основой разрешения на ссуду «этер иска» для людей, далеких от бизнеса, но занимающихся разными видами деятельности в качестве наемных работников. Однако, как нетрудно заметить, данное решение оправдывает взятие подобных ссуд лишь на действительно необходимые траты, такие как жилье, питание, покупка предметов домашнего обихода, обучение и женитьба детей. Но проявления «красивой жизни», разного рода излишества, без которых вполне можно обойтись, не могут служить основанием для взятия подобных ссуд для этой категории людей.

Мой дом — мой бизнес

Таким образом, на основании алахического решения «Шоэль у-Мешив» в «клуб» обладателей прав на «этер иска» вступили также и те получатели ссуд, которые не являются сами по себе «деловыми людьми», но все же активно задействованы в общей сфере деловых интересов, продавая заинтересованным нани-

мателям свои знания, умения и труд. Но что можно сказать в отношении такой абсолютно пассивной в экономическом плане категории людей, как лица, живущие на разного рода пособия и не участвующие в хозяйственно-производительной жизни общества? Каков их статус в отношении ссуд «этер иска»? Судя по вышеизложенным мнениям, подобные категории лиц должны быть полностью лишены таких прав ввиду того, что уже совершенно никоим образом не причастны к предпринимательской деятельности. Так оно, в принципе, и есть, но в наше время и для этих людей — вернее, для некоторых из них — открылась эпоха новых возможностей.

Дело в том, что здесь мы встречаемся с еще одним алахическим облегчением, введенным, а вернее, зафиксированным на основании сложившейся объективной реальности современными законоучителями. Оно основывается на некоем новом видении определенных аспектов владения личной жилплощадью в наше время и заключается в том, что подобное владение обеспечивает право на взятие ссуды «этер иска» абсолютно любому человеку, даже если он не бизнесмен и не наемный работник, и не владеет никаким другим доходным имуществом. Алахические авторитеты новейшей эпохи готовы рассматривать каждого такого владельца как бизнесмена «в потенциале», воспринимающего свою жилплощадь как объект делового вложения и заинтересованного в том, чтобы сделать банк или любого другого кредитора своим компаньоном во владении ею.

Такое понимание тоже можно с полным правом назвать алахическим прорывом, так как оно полностью меняет сформировавшиеся и действующие на протяжении столетий пред-

ставления об «этер иска», как о чем-то таком, что имеет отношение лишь к миру бизнеса. Теперь, согласно новому подходу, снимаются практически все имевшиеся ранее ограничения, как на цели займа, так и на имущественный статус и сферу деятельности заемщика. Любой человек, у которого еще осталась хоть какая-то непроданная часть личной жилплощади, обеспечен теперь возможностью брать банковскую или частную ссуду «этер иска» и тратить ее по своему усмотрению. Таким образом, «этер иска» стала в наше время достоянием всех или почти всех, как будет показано ниже.

На этом месте можно, в принципе, подвести итоговую черту под обсуждением этапов развития и практического применения закона о запрете на использование средств «этер иска» в личных целях. Конечный вывод, к которому пришла алаха в данном аспекте закона можно сформулировать так: современные законоучителя разрешают любое использование средств стандартной «этер иска» любому лицу, владеющему жилплощадью, на сумму ее стоимости.

Овердрафт — проблема мини-совладения

Данное облегчение предполагает, по идее, наличие неких логических рамок. Ведь мы же, в конце концов, имеем дело с «иска» — соглашением о доходном вложении в бизнесе. Поэтому нам следует воспринимать кредитора «иска», как разумного инвестора в нормальный бизнес-проект (даже несмотря на то, что перед нами, в принципе, лишь обычный ростовщик, будь то банк или частное лицо, которому все равно, на что пойдут его средства, лишь бы платили проценты). Поэтому в отношении небольших ссуд «этер иска» мы сталкиваемся с очень серьезной проблемой.

Дело в том, что объективная реальность такова, что ни один нормативный инвестор не захочет в наше время вкладывать средства во владение лишь мизерной долей в частной жилплощади, даже в элитных дорогих строительных проектах, ни говоря уже об обычных типовых единицах жилья. Поэтому утверждать, что кредитор «иска» выдает ссуду получателю — владельцу квартиры — с тем, чтобы приобрести в ней половину квадратного метра для «выгодного капиталовложения» будет, мягко говоря, не совсем логично.

Ярким примером подобной проблемной ссуды являются столь знакомые владельцам текущих банковских счетов в Израиле понятия, как «ашрай» и «овердрафт». «Ашрай», или, как его еще называют, «разрешенный минус», представляет собой определенную сумму, которую банк готов предоставить клиенту, который стабильно пополняет свой счет, после того, как клиент временно исчерпает собственные средства на этом счету. «Овердрафт», или «запрещенный минус» — это ситуация с превышением клиентом лимита, установленного банком для траты средств с данного текущего счета. Банк имеет полное право отказать от финансирования подобных запросов клиента, но может и согласиться оплатить ему этот перерасход в качестве «жеста доброй воли».

И «ашрай», и овердрафт представляют собой, по сути, полноценную процентную ссуду, за которую банк снимает с клиента весьма солидную пеню, формально обозначаемую в его документации, как «оплата дополнительных услуг по ведению текущего счета». Финан-

совая деятельность банка в его отношениях с клиентами протекает, как известно, под эгидой «общей банковской «этер иска»», что означает, что «ашрай» и овердрафт должны восприниматься как инвестиции банка в совместный с владельцем текущего счета бизнес. А о каком бизнесе может идти речь, если владельцем счета выступает, например, простой аврех — учащийся коллеля, не являющийся ни бизнесменом, ни наемным работником? Только о принадлежащей ему квартире!¹³ Но тогда получается, что банк соглашается инвестировать свои средства в какие-то жалкие доли процента во владении доходной недвижимостью клиента, ведь именно такое соотношение получается при сопоставлении размера стандартного овердрафта, который банк еще готов оплатить, с усредненной стоимостью квартиры в Израиле (в случае с «ашраем» соотношение может достигнуть одного или чуть более процента, что тоже особо не меняет дела). Такое положение не должно считаться полноценным деловым соглашением. Соответственно, учитывая тот факт, что и «ашрай», и, увы, овердрафт являются постоянными спутниками жизни как аврехим, так и других неработающих категорий населения, следует попытаться найти альтернативные варианты алахического объяснения существующей реальности.

«Положение вещей» или алахический радикализм

Одним из вариантов решения этой проблемы, обсуждавшихся в алахических трудах современных раввинов, было предложение засчитать в качества объекта «иска» принадлежащие заемщику предметы повседневного обихода, такие

¹³ Если, конечно, таковая имеется в наличии. А если нет, т.е. аврех с семьей живет на съемной квартире или у родителей, то с т.з. «этер иска» ситуация представляет собой еще большую проблему. Эта проблема будет обсуждаться ниже.

как мебель, автомобиль, стиральная машина, компьютер и тому подобные функциональные вещи. В самом деле, почему бы не воспринимать их как имущество, приносящее доход, и не считать их чем-то вроде товаров на продажу, или вещей, сдаваемых в платный прокат? Ведь воспринимаем же мы подобным образом личную жилплощадь — чем же должен отличаться от жилплощади ее антураж? По отношению к стоимости этих вещей сумма «ашрая» и овердрафта может составить вполне приемлемую часть и, благодаря этому, восприниматься как деловое вложение во владение ими. Подобный вариант, как можно заметить, способен стать выходом из положения даже для лиц, не владеющих личной жилплощадью, и обеспечить также и им возможность как взятия небольших ссуд «этер иска», так и более «свободного» ведения текущего банковского счета.

Действительно, в трудах некоторых авторитетных раввинов нашего времени данная идея получила реальную поддержку (таково в частности мнение рава Шалом Йосефа Гельбера — автора известного алахического труда на тему процента и «этер иска», который называется «Нетивот Шалом»). Однако большинство современных законоучителей не согласилось с идеей считать приобретение кредитором доли в предметах обихода заемщика — даже таких, чья стоимость растет со временем — аналогом вложения в товары и другое доходное имущество. Объяснением этому является то, что подобные предметы приобретаются исключительно для личного использования, а не с целью прибыльной перепродажи, ввиду чего их доходный потенциал и прибавочная стоимость воспринимаются как не подлежащие реализации путем продажи (в этом их коренное отличие от личной жилплощади в наше время).

И таково заключение виднейшего авторитета в имущественных вопросах алахи рава Яакова Йешаяу Блоя, изложенное в его замечательной книге, посвященной законам процента и «иска», «Брит Йеуда» (пар. 38.9-19).

Другой вариант решения, приводящийся от имени рава Шломо Залмана Ойербаха, одного из самых значительных законоучителей новейшего времени, является гораздо более радикальным. Его основной является алахическое определение сути разрешения, данного кредитору, на взимание с получателя «иска» установленных процентов на выданную ссуду. Как было показано в предыдущих статьях («Мир Торы» № 42 — 44), выплачиваемый получателем процент определяется в тексте договора «иска» как «сумма компромиссного соглашения», являющаяся пределом притязаний инвестора на долю в будущих доходах дела. Основным техническим ухищрением составителей текста здесь было внесение пункта, согласно которому получатель обязуется выплатить эту сумму также и в случае, если откажется принести клятву об отсутствии доходов дела. Именно благодаря этому пункту кредитор может быть почти на 100% уверенным в получении желаемого процента: если бизнес дал ожидаемый доход, его оговоренная часть полагается ему, как инвестору, а если не дал, то всякий нормальный заемщик не захочет принести на это клятву и освободиться от выплат, а предпочтет вместо этого, для сохранения своей деловой репутации и партнерских отношений на будущее, заплатить «сумму компромиссного соглашения» по истечении срока ссуды.

Современный стандартный кредитор «иска», как было показано выше, не знает, на что конкретно пуцены его деньги, ввиду того

что выданные им средства считаются вложенными во все доходное имущество получателя вместе взятое. В принципе, нынешний инвестор вовсе не обязан, да и не собирается выяснять, намерен ли получатель вообще вкладывать средства в доходное дело, владеет ли он каким-либо доходным имуществом, и каким образом он собирается обеспечить процентные выплаты. То, что кредитор знает твердо — это лишь то, что заемщик придет к нему по истечении срока ссуды, что бы не произошло, чтобы выкупить за «сумму компромиссного соглашения» необходимость поклясться перед ним (разумеется, вместе с возвратом самой фондовой суммы ссуды).

Таким образом, если называть вещи своими именами, то нужно признать, что в наше время суть «этер иска», если смотреть на нее с позиции кредитора, трансформировалась из вложений в доходное дело в выдачу, по факту, обычной беспроцентной ссуды, на условии ее возврата с добавлением «суммы компромиссного соглашения» в качестве откупа от клятвы. Рав Шломо Залман Ойербах, в принципе, лишь довел эту идею до логического конца, посчитав, что подобная трансформация должна

произойти, соответственно, и с определением позиции получателя «иска». Он тоже перестает считаться теперь лицом, осуществляющим некий совместный бизнес-проект, превратившись в «просто» заемщика, согласившегося возратить беспроцентную ссуду с добавлением суммы откупа от клятвы. В результате всего этого современный заемщик обретает право на получение ссуды «этер иска» с выплатой процентов по ней, даже если он не имеет ни бизнеса, ни работы по найму, ни личной жилплощади, ни даже личных вещей — ведь и в таком случае выплата кредитору оговоренного размера дохода будет считаться не нарушением запрета на проценты, а лишь денежным откупом за необходимость принести вышеупомянутую клятву. Ведь кредитор не знает точно, действительно ли его заемщик «гол, как сокол» или же, на самом деле, у него где-то там припрятан функционирующий доходный бизнес, на поддержание которого и пошли деньги «иска». Ввиду этого он имеет полное право подвергнуть получателя денег клятве на предмет наличия (или, вернее, отсутствия) доходов у «дела», а получатель, соответственно, имеет право на то, чтобы «откупиться» от клятвы¹⁴. Таким образом, условие о «назначении» кре-

¹⁴ Та же идея, кстати, помогает решить и другую серьезную проблему в данном аспекте закона. Речь идет о проблеме выплаты процентов по «иска» в ситуации, когда кредитор знает о том, что совместный с получателем бизнес не дал дохода. Например, ситуация с заемщиком, взявшим банковскую ссуду для вложения в доверительный фонд, принадлежащий тому же банку, и не принесший банку никакой прибыли за период срока ссуды. Или ситуация со ссудой «этер иска», вложенной в акции компании, объявившей впоследствии о своем банкротстве. Или ссуда, вложенная в недвижимость, которая неожиданно резко упала в цене по каким-либо непредвиденным причинам. Во всех этих ситуациях инвестору стопроцентно известно, что у этой «иска» доходов не было. Соответственно, отпадает необходимость в клятве, и, вместе с ней и возможность откупиться от нее за «сумму комиссионного соглашения». Как же в такой ситуации выплачивать банку или частному инвестору оговоренную сумму доходов отчислений, если теперь это уже точно превращается во «всамделишные» проценты по займу? Тут-то и приходит на помощь мнение Мааршама о финансовой подчиненности всего доходного имущества получателя инвестору «иска» для обеспечения выплаты его доходов, согласно которому средства стандартной «этер иска» вкладываются во все это имущество, вместе взятое. Теперь у инвестора есть возможность сказать заемщику: «Да, этот наш проект не дал доходов, но что в отношении других твоих бизнесов, о которых мне ничего не известно? Возможно, они-то как раз и принесли доходы благодаря моей ссуде, и у меня есть право на их часть, оговоренную в соглашении»? Ввиду этого получатель вынужден поклясться об отсутствии как бизнесов, так и доходов, и, как следствие, обретает возможность вышеупомянутого «обмена клятвы на деньги».

дитора совладельцем товаров, жилплощади или холодильника заемщика превращается, по этому мнению, лишь в пустую формальность. Ввиду этого ни банковский «ашрай», ни попадание в офердрафт уже не представляют собой алахической проблемы для неработающих категорий лиц, вне зависимости от того, владеют они жилой площадью или нет.

Однако столь радикальная позиция рава Ойербаха не получила поддержки у других законоучителей новейшей эпохи. По их мнению, и в условиях современной реальности тоже необходимо соблюдение «внешних приличий» в следовании букве определения соглашения «иска» как совместного вложения в доходный бизнес. Таким образом, обе вышеприведенные идеи, призванные решить проблему взятия ссуд «этер иска» неработающими лицами, не имеющими своей жилплощади, а также проблему банковского «ашрая» и овердрафта, остались вне «мейн-стрима» современной алахи. Ввиду этого, алахические авторитеты нашего времени резко отрицательно относятся ко взятию таких ссуд подобными категориями людей, а также к заходу в овердрафт, так как при этом идея «иска» выхолащивается практически полностью, и выплаты кредитору балансируют на грани нарушения запрета на проценты.

Что же тогда остается у нас в качестве оправдания для взятия небольших ссуд «этер

иска», «ашрая» и овердрафта неработающими владельцами личных квартир? Как ни странно, но получается, что все то же мини-совладение в жиплощади. Современные раввины, специалисты в имущественных аспектах закона, считают, что в теперешних условиях можно опереться на мнение авторитетов, облегчающих алаху в данном вопросе¹⁵.

Аврех колея как субъект овердрафта

Таким образом, получается, что единственной категорией, в отношении которой действует запрет на взятие «этер иска» на личные нужды, включая банковский «ашрай» и овердрафт, являются не имеющие постоянной работы и личного жилья лица. Аврехи, получающие ежемесячное пособие в колеле, тоже подпадают под это определение, так как не могут считаться наемными работниками, поскольку данное пособие имеет статус милостыни, а не зарплаты за труд. Правда, тут имеется, казалось бы, возможность опереться на расширенное толкование вышеприведенного мнения автора «Шоэль у-Мешив», считающего, что поддержка источника пропитания человека аналогична вложению в бизнес. Можно предположить на его основании, что, по идее, не должно быть никакой принципиальной разницы в том, является ли этот источник зарплатой наемного работника или ежемесячным пособием «вечного студента». Главными факторами должны служить здесь лишь размер и стабильность поступле-

¹⁵ Но интересно, что в качестве подобного авторитета в алахических статьях на данную тему приводится не кто иной, как ... рав Ойербах. Это представляется не вполне корректным, поскольку рав Ойербах, как было показано выше, придерживается особого взгляда на данный предмет обсуждения. Возможно, однако, что главной причиной облегчения закона является здесь то, что, с точки зрения современного восприятия, даже совладение подобного рода отвечает критериям вложения в бизнес, так как жилая недвижимость стала в последнее время столь же привычным объектом инвестиций, как, скажем, те же акции, при покупке которых не обращается особого внимания на величину приобретаемой доли владения в общем капитале компании.

ний, а также реальная возможность потерять их без поддержки в виде данной ссуды, когда отсутствие пропитания и жилья вынудит авреха прекратить учебу. Однако можно с наименьшим основанием утверждать и обратное: автор «Шоэль у-Мешив» имел в виду именно наемного работника, но не получателя пособий, так как лишь непосредственное вложение усилий и труда в получение заработка представляет собой аналогию с инвестированием капитала в совместный бизнес, и лишь к нему, а не к пассивному получению подачек, может относиться понятие иска.

В алахических работах современных раввинов на тему «этер иска» просматривается именно устражающая точка зрения по этому вопросу. В них содержится открытое предостережение аврехим, не владеющим собственной жилплощадью, не брать ссуды «этер иска», в том числе банковские ссуды, с целью выплаты долгов или приобретения предметов обихода, а также не брать банковский «ашрай» и не заходить в овердрафт. Договор «этер иска» не будет иметь в данном случае реальной силы, ввиду чего выплаты кредитору будут считаться нарушением запрета на проценты.

Данное устрожение в полной мере распространяется и на другие подобные категории лиц, такие как пенсионеры и инвалиды. Полученные ими пособия тоже не могут считаться зарплатой, а лишь все той же милостыней, только «подаваемой» из госбюджета и распределяющейся в общенациональном

масштабе¹⁶. Соответственно, этим слоям населения тоже должно быть запрещено обращаться за банковскими и частными ссудами «этер иска» для удовлетворения личных потребностей, а также заходить в овердрафт на текущем счету.

Правда, необходимо указать, что в том, что касается аврехим, помощь в данном вопросе (как, впрочем, и во всех остальных) может прийти к ним от их собственных жен. Если жена авреха является наемным работником со стабильной зарплатой, тогда, на основании мнения автора «Шоэль у-Мешив» и Мааршама, она имеет полное право взять банковскую ссуду (или частную ссуду «этер иска») на собственное имя и пустить ее на решение насущных проблем семейного бюджета. Правда, тут возникает одна техническая трудность. Дело в том, что в Талмуде и в «Шулхан Арухе» («Эвен а-Эзер», пар. 80) приводится алахический принцип, согласно которому доходы, зарабатываемые женой, автоматически считаются принадлежащими мужу, если только она не выдвинула требование оставлять их у себя взамен на отказ от права на получение имущественного содержания со стороны мужа. В нашем вопросе это должно означать, что жена, даже будучи наемным работником, не имеет права собственности на свой заработок и, соответственно, не может выступать в роли заемщика ссуды «этер иска». Получается, что для обретения подобной возможности ей необходимо в открытую выдвинуть вышеприведенное требование по всем правилам алахи. Однако фактически в наше время ей

¹⁶ Речь идет о бюджетных пенсиях. Однако пенсии, наработанные путем многолетних отчислений в пенсионные фонды, представляют собой полноценный доходный капитал, дающий несомненное право на ссуду «этер иска» на любые цели.

не надо делать и этого, если только она имеет совместный с мужем или, тем более, свой отдельный банковский счет, на который поступает ее зарплата. Причина здесь в том, что, по мнению современных авторитетов алахи, в подобных вопросах определяющим фактором в наше время является имущественное законодательство государства, согласно которому совладелец банковского счета имеет право собственности на средства, поступающие на него. Ввиду этого, в соответствии с известным алахическим правилом «закон государства — закон», здесь возникает новая алахическая реальность, в которой как муж, так и банк считаются строящими свои имущественные отношения с данной женщиной именно на основе восприятия ее как «независимого субъекта» — в отношении как заработка, так и ссуды. Таким образом, работающая жена авреха может обеспечить в наше время денежные поступления от ссуды «этер иска» своему неработающему мужу, а также имеет право иногда заходить в овердрафт на текущем счету.

Подведение итогов

Итак, мы рассмотрели различные аспекты закона, связанные с «непродуктивным» использованием средств, полученных на основе соглашения «этер иска». Был показан длинный извилистый путь, который прошла практическая алаха в данном вопросе, были изложены воззрения законоучителей разных поколений, их разногласия и выводы, а также было рассказано о серьезнейшем влиянии, которое оказали на нее изменения в общественном сознании и нормах жизни. Обобщая вышесказанное, можно сформулировать следующие выводы из рассмотренного материала:

1. Стандартное соглашение ссуды «этер-иска» претерпело с течением поколений существенную трансформацию и воспринимается в наше время уже не как целенаправленное капиталовложение в реальный бизнес, а лишь как приобретение кредитором доли в доходном имуществе получателя, которая считается «пикадоном» для «иска», и с доходов на которую кредитору выплачиваются процентные отчисления.

2. Ввиду этого выданная сумма ссуды освобождается от статуса «средств «иска»» и может быть потрачена на любые цели.

3. Доходным имуществом получателя, приобретающим статус капитала «иска», могут считаться принадлежащие ему: товары; производственные мощности; ценные бумаги, акции и вклады в доверительные фонды и сберегательные программы; недвижимость (включая личную жилплощадь).

4. Получателем ссуды «этер иска» может стать любое лицо, владеющее доходным имуществом на ее сумму, даже если оно не является предпринимателем или наемным работником.

5. Предприниматели и наемные работники, не обладающие свободным доходным имуществом, имеют, тем не менее, право на взятие ссуды «этер иска» для выплаты долгов и покрытия текущих расходов; под долгами могут пониматься здесь даже имущественные обязательства морально-этического толка (лишь в случае взятия банковских ссуд). Сохраненный благодаря ссуде капитал бизнеса или источник заработка по найму считается здесь вложением «иска».

6. Лица, живущие на частные пожертвования или государственные пособия и не владеющие никаким доходным имуществом, не имеют обоснованного алахического права на взятие ссуд «этер иска», на банковский «аш-рай» или на заход в овердрафт.

В заключение отметим, что из вышесказанного следует, что самые неимущие и социально слабозащищенные слои населения, такие как пенсионеры, инвалиды и семьи тех авре-

хим, чьи жены не имеют постоянной работы по найму, относятся в то же время и к группе повышенного риска в отношении нарушения запрета на проценты — как при взятии ссуд, так и при ведении текущего банковского счета. Ввиду этого от них требуются особая осмотрительность и ответственный подход к ведению семейного бюджета, а также им следует постоянно консультироваться с раввинами по поводу возникающих в данной области ситуаций. МТ



Рав Давид КАНТОРОВИЧ
 Главный раввин г. Гомель

БРАК С ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫМИ УСЛОВИЯМИ

В каждом поколении на долю еврейского народа выпадают очередные испытания. Иногда эти испытания не связаны с угрозой для жизни и имущества — объектом воздействия становится наша духовная традиция. Каждый раз, когда наступает новая эпоха, она приносит с собой какие-то новые веяния, жизнь общества меняется, что часто находит свое отражение в еврейском законе. Хуже, когда предпринимаются попытки модернизировать и «улучшить» иудаизм изнутри.

В этой статье я хотел бы рассмотреть вопрос, который впервые был поднят в начале прошлого века. Острая фаза полемики по данному вопросу уже миновала. Тем не менее, ее отголоски слышны и в наше время. Речь пойдет о попытках создать более «мягкую» конструкцию института брака в рамках иудаизма.

В начале трактата «Кидушин» Вавилонского Талмуда мы учим, что, согласно еврейской традиции, вступление мужчины и женщины в брак включает в себя два этапа — «кидушин» («посвящение», также именуемое «ирусин») и «нисуин» («бракосочетание», также называемое «хупа»). В наши дни под словом «ирусин» подразумевают помолвку, а обряды «кидушин» и «нисуин» проводят подряд, в один день и в одном и том же месте называя все это словом «хупа», но сути это не меняет. После того как мужчина посвятил себе женщину, она запрещена всем остальным мужчинам в мире и предназначена посвятившему ее. И несмотря на то, что процедура вступления в брак еще не завершена, эта женщина, посвятившись своему будущему мужу, приобретает

статус «замужней женщины» («эшет иш»), со всеми вытекающими последствиями: отношения с другими мужчинами для нее запрещены, принять «кидушин» от другого мужчины она не может. Освободиться от приобретенного статуса «замужней женщины» она может лишь в случае смерти мужа или с помощью «гета» — особого разводного письма, которое правильно написано, в строгом соответствии с целым рядом требований алахи, а потом правильно передано мужем или его посланником женщине, или ее посланнику.

Из сказанного выше следует, что еврейский брак не может быть расторгнут «по заявлению одной из сторон», хотя подобное заявление является достаточной причиной для

расторжения брака в современном семейном праве, применяемом судами общей юрисдикции. И более того: если муж пропал без вести, и нет достаточных доказательств того, что он скончался, то его жена не может выйти замуж повторно — ее статус называется «агуна» (дословно «на якоре»), что соответствует русскому понятию «соломенная вдова». То же самое может происходить, когда муж никуда не пропал, а просто злонамеренно отказывается дать жене «гет», т.е. «разводное письмо», используя его в качестве средства шантажа, чтобы добиться от нее уступок в различных вопросах, например, при дележе имущества, или просто хочет причинить ей боль, отомстить. Увы, пока он не даст жене «гет», эта женщина остается замужней, и ей запрещено иметь связь с другим мужчиной, а если она все же пойдет на нарушение закона Торы, то дети от этой связи будут считаться «мамзерим» — незаконнорожденными. И даже потом, после получения «гета», она не сможет выйти замуж за того, с кем сожительствовала в нарушение закона.

На протяжении сотен лет вопрос либерализации еврейского брака не стоял на повестке дня. В католических странах сфера семейной жизни регулировалась церковью, которая вообще, за редчайшими исключениями, не признавала институт развода. Поэтому еврейские законы брака и развода в те дни считались очень «либеральными» по сравнению к церковно-католическими. Рав Аарон Воронский в своей брошюре «Эйн тнай бе-нисуин» (Вильно, 1930 г.) упоминает как о курьезе, что было время, когда разводы вообще не практиковались у западноевропейских евреев: они считали евреев Восточной Европы дикарями, которые живут неправильно. Потому

что если человеку трудно жить с женой — он должен терпеть, а разводиться нельзя.

Тем не менее, после того, как правительство Франции опубликовало в 5644 (1884) году закон, устанавливающий принцип равенства супругов и возможность расторжения брака по заявлению одной из сторон, возникло движение, которое хотело внедрить это новшество в еврейском мире.

Каким образом сторонники реформирования института еврейского брака представляли себе облегчение его расторжения? Разве можно аннулировать брак, который уже заключен, если муж не дал жене «гет»?

Были предложены две возможности. Во-первых, в Талмуде рассматриваются несколько ситуаций, когда мудрецы аннулировали брак. Они задним числом аннулировали «кидушин», аргументируя это тем, что любой мужчина, который делает «посвящение» («кидушин»), посвящает женщину с условием, чтобы было на то согласие мудрецов. А значит, мудрецы могут аннулировать «кидушин», и в таком случае считается, что «кидушин» не просто отменяются, а ретроактивно считаются несостоявшимися вообще («Ктубот» 3а, «Гитин» 33а, «Йевамот» 90 и др.). Тосафот в своем комментарии («Гитин» 33а) пишут, что в тексте «кидушин», произносимом женихом, именно потому и сказано: «Вот ты мне посвящена... по Закону Моше и Израиля» — имеются в виду как законы Торы, так и постановления мудрецов Израиля.

Можно ли аналогичным образом установить, что если муж отказывается дать «гет»

определенное время, то его «кидушин» будут ретроактивно отменены? Талмуд обсуждает методы принуждения мужа к тому, чтобы дать «гет», но такого радикального решения вопроса там предложено не было. Можем ли мы, в наше время вынести подобное постановление? Будет ли оно действовать? И вообще, насколько правилен такой взгляд на вещи? Это большой вопрос. Мы видим, что мудрецы не сочли нужным это делать. И все не факт, что в наше время можно вынести такое постановление.

Другой предлагавшийся вариант состоял в том, чтобы использовать алахический механизм «условия». Мы знаем, что при любом акте, который требует добровольного согласия участвующих сторон, такой как коммерческая сделка, дарение или «кидушин», согласие на акт может быть дано как вообще, так и на определенном условии. И если условие не исполнено, то акт считается недействительным. Например, если кто-то сделал «кидушин» с условием, что он коэн (потомок Аарона, брата Моше), а на самом деле он оказался левитом — «кидушин» недействительны («Кидушин» 49б). Или если условился с девушкой, что посвятит ее золотом, а посвятил серебром. («Кидушин» 48б).

Предложение состояло в следующем: делать «кидушин» с изначальным условием, что если муж пропадет на несколько лет, или несколько лет будет отказывать жене в ее требовании от него «гета», то его «посвящение» ретроактивно должно считаться недействительными. Конечно, таким образом выяснится, что все те годы, что супруги жили в браке, на самом деле они жили не будучи женатыми. Это очень нехорошо, но не столь

трагично, ведь дети, которые родились в этой семье, считаются родившимися у незамужней женщины, что не делает их «мамзерами» — «незаконнорожденными».

Казалось бы, вот оно — решение всех проблем «соломенных вдов» и женщин, чьи мужья злонамеренно отказываются дать им «гет»: по проществу условленного в момент заключения брака времени, женщина становится свободной. Удивительно, как наши мудрецы до этого не додумались...

Противники такого брака выдвинули несколько возражений. Первое из них было мировоззренческого толка. Тора дала мужчине право посвящать себе женщину и разводиться с ней. И потому нельзя нарушать этот принцип, предоставляя женщине право самостоятельно решать, когда распасться браку, в котором она не желает дальше состоять. Однако нашлись и многочисленные возражения сугубо алахического порядка.

В частности, для того, чтобы «условие» работало, необходимо, чтобы оно было составлено по всем правилам и требованиям алахи, предъявляемым к «конструкции» условия. Необходима очень точная формулировка условия, и далеко не факт, что «на местах» всегда найдутся достаточно профессиональные раввинские кадры, которые смогут это условие правильно сформулировать.

Если говорить конкретнее, то вопрос условий обсуждается в Вавилонском Талмуде в нескольких местах («Ктубот» 74а, «Гитин» 75а, «Кидушин» 61а), и там написано, что весь институт «условия» мы учим из известного соглашения, которое заключил

Моше с коленами Реувена и Гада и половиной колена Менаше, относительно того, что они могут остаться жить в Заиорданье только в том случае, если помогут остальным коленам завоевать Святую Землю: «И сказал Моше им: Если перейдут сыны Гада и сыны Реувена вместе с вами Иарден, всякий снаряженный на войну, пред Господом, и покорена будет земля пред вами, то дайте им землю Гильада во владение. А если не перейдут снаряженные с вами, то получают владение среди вас на земле Кнаана. И отвечали сыны Гада и сыны Реувена так: Как говорил Господь слугам твоим, так сделаем. Мы перейдем снаряженными пред Господом на землю Кнаана, и за нами владение нашим уделом по эту сторону Иардена» (Бемидбар 32:29-32). Из этого мы учим, что в любом условии надо упомянуть и положительную, и отрицательную сторону: «Если сделают, то будет, если не сделают, то нет». Мы также учим из этого фрагмента Торы, что «упоминание условия, должно предшествовать упоминанию акта», и что условие должно быть в принципе возможно к исполнению (Рамбам

«Илхот ишут» 6.2; «Шулхан Арух» «Эвен а-Эзер» 38.2).

Условие, которое выдвинуто без соблюдения всех необходимых правил, автоматически признается недействительным, и акт остается в силе, даже в случае фактического наступления условия его расторжения.

Помимо этого, есть веские причины считать, что любые условия возможны только на этапе «кидушин», и ни в коем случае не позже. Исходя из этого, в наши дни подобные условия, если они вообще легитимны, должны быть прикреплены к договору, составляемому перед бракосочетанием («ктубе»). Однако в любом случае представляется невозможным ограничить условиями полноценную семейную жизнь, как хотели те, которые предложили этот метод.

Каковы алахические доказательства последнего тезиса? Об этом я подробно расскажу, с Б-жьей помощью, в следующем номере «Мира Торы». МТ



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

РАЗРЕШЕНО ЛИ ЕВРЕЮ ЗАВОДИТЬ СЕБЕ НАЛОЖНИЦУ В НАШИ ДНИ?

В последние годы все чаще и чаще поднимают вопрос о том, может ли сегодня мужчина взять себе наложницу, на языке Торы называемую «пилегеш». Некоторые авторы даже начали говорить о наложнице как о панацее для мужчины в ситуации, когда он не способен взять под контроль свое дурное начало, или когда возникают сложные жизненные обстоятельства — например, когда мужчина не может развестись со своей женой, но при этом она не способна родить ему детей, а заповедь плодиться и размножаться им еще не исполнена, однако при этом ему совершенно не хочется нарушать ни законы Торы, ни постановления мудрецов.

В этой статье мы разберем вопрос о наложнице, выделяя 2 центральные темы исследования:

1. Глобальный вопрос — можно ли еврею взять себе, кроме жены, еще и наложницу? Если есть запрет, то насколько он строг и где его границы? А так же, кто такая наложница? Для выяснения ответа на этот вопрос мы проанализируем различные подходы «ришоним» (мудрецов первых поколений) и посмотрим выводы, которые сделали «ахароним» (мудрецы последних поколений).

2. Нужны ли в случае с «пилегеш» «кидушин»¹? И нужно ли давать «гет» (разводное письмо) при разрыве отношений с ней? Может ли она выйти замуж за кого-то без «гета»? Здесь мы тоже должны будем углубиться в слова наших мудрецов разных поколений.

¹ Бракосочетание по всей строгости еврейского закона, после которого, если пара решила расстаться, требуется «гет» — разводное письмо. И без него женщина не может быть ни с каким другим мужчиной.

Часть 1. Подходы ришоним в законе «пилегеш»

I. Мнение Рамбама² в понимании разных комментаторов

Рамбам («Илхот ишут» 1.4) пишет:

«Каждый имеющий интимные отношения с женщиной ради разврата, без «кидушин», наказуем побоями по закону Торы, так как имел интимные отношения с блудницей».

Эти слова Рамбама лаконичны и не очень понятны, поэтому разделились мнения наших учителей относительно того, в чем же, все-таки, состоит запрет, нарушаемый при отношениях с «пилегеш», и говорит ли Рамбам о ней в этой алахе, и установлено ли телесное наказание за отношения с ней. Более того, как мы покажем далее, есть мнение, что с точки зрения Рамбама наложница не запрещена, а данная алаха говорит о другом.

Итак, рассмотрим разные подходы к пониманию слов Рамбама:

а. Рамбам считает, что речь идет о запретительной заповеди Торы, за нарушение которой следует наказание плетью

Раавад³ в своих замечаниях на «Мишнэ Тора» подверг критике вышеприведенные

слова Рамбама об отношениях с женщиной без «кидушин», которую Рамбам определил как блудницу. Согласно Рааваду, Тора называет блудницей ту, которая предоставляет себя каждому! А женщина, предназначенная себя лишь одному мужчине — это и есть наложница, о которой говорилось в Торе, и в отношениях с ней нет никакого запрета.

Автор «Биркей Йосеф»⁴ пришел к выводу, что если следовать тому, как понимает Рамбама Раавад, то получится, что даже в отношениях женщины с одним единственным мужчиной, если эти отношения происходят без «кидушин», Рамбам видит нарушение запрета Торы, и за это нарушение следует наказывать побоями. Именно по этой причине Раавад и подверг критике постановление Рамбама.

Автор «Агаот Маймон»⁵ понял слова Рамбама аналогичным образом: интимные отношения между женщиной и мужчиной, которые не «оформлены» с помощью «кидушин», являются нарушением запрета Торы. Он даже привел доказательство правильности подхода Рамбама. В вопросах запрещенных сексуальных связей мы руководствуемся особой презумпцией (на иврите «хазака»), согласно которой «человек не вступает в интимные отношения распутным путем». Суть этой презумпции состоит в том, что если человек имел интимные отношения, то считается, что он сделал это абсолютно разрешенным, с точки зрения алахи, способом

² Раби Моше бен Маймон — 1135-1204, Испания, Эрэц Исраэль и Египет.

³ Раби Авраам бен Давид из Пошкьера (Раавад Третий) — 1120-1198, Прованс.

⁴ Книга раби Хаима Давида Азулая (Хид»а — 1724-1806 — Фес, Марокко, а позже Хеврон) на «Шулхан Арух».

⁵ Рабби Меир аКоэн из Ротенбурга, Германия — 1260-1298, написал «Агаот Маймоний»от вместе со своим учеником рабби Шимшоном бен Цадоком

(пока не доказано обратное). Ведь зачем ему нарушать строгий запрет, если он может сделать все разрешенным способом? Но если бы связь с женщиной, которая предназначила себя одному-единственному мужчине, была запрещена постановлением мудрецов, а не самой Торой, то мы бы никогда не могли положиться на вышеизложенную презумпцию, поскольку люди не так строго исполняют законы, установленные мудрецами, как заповеди Торы, и легче идут на нарушение запретов, которые ввели мудрецы. Отсюда мы видим, что «пилегеш» запрещена именно Торой. А в тех местах, где сказано, что «пилегеш» разрешена, нужно понимать, что речь идет о браке с наложницей посредством «кидушин»⁶, но без «ктубы». А также нужно учитывать мнение раби Элиэзера, приведенное в Талмуде: раби Элиэзер считает, что даже в отношениях с незамужней девушкой, которая предназначает себя лишь одному-единственному мужчине и не имеет никаких отношений с другими, все равно нарушается запрет разврата. И несмотря на то, что его мнение не было принято в качестве алахического в вопросе о запрете брака между блудницей и коэном, в нашей теме, исходя из того, что речь идет о запрете Торы, все же устанавливают алаху по мнению раби Элиэзера.

Так же и Риваш⁷ в респонсе (параграф 398) утверждает, что по мнению Рамбама женщина, соглашающаяся на интимные отношения без «кидушин», даже с одним-единственным мужчиной, которому она себя предназначила,

виновна в нарушении запрета Торы и наказывается за это плетьюми. В качестве доказательства он приводит написанное Рамбамом в «Законах царей» (4.4), что «пилегеш» разрешена лишь царю, но запрещена любому другому человеку. Отсюда видно, что запрет любому человеку, кроме царя, брать наложницу — это тот самый запрет Торы, который был упомянут выше.

Автор респонсы «Зэра Авраам»⁸ («Йорэ Дэа» 27) приходит к выводу, что Рамбам говорит о двух отдельных заповедях:

1) Запрет, который основан на стихе «и наполнится земля развратом», относящийся к женщине, которая отдает себя любому за деньги или бесплатно. И это та блудница, на которой запрещено жениться коэну.

2) Закон о блуднице, которая без «кидушин» вступает в интимные отношения с единственным мужчиной, которому предназначает себя. Такая женщина нарушает запрет Торы. Тем не менее, коэн, если он не Первосвященник, может на ней жениться.

б. Рамбам считает, что отношения с наложницей представляют собой нарушение повелительной заповеди Торы, и потому за них не бьют плетью

Автор комментария «Магид Мишнэ»⁹ пишет («Илхот ишут» 1.4), что сказанное Рам-

⁶ Вопрос, о том нуждается ли «пилегеш» в «кидушин», мы разберем отдельно чуть позже.

⁷ Раби Ицхак бар Шешет Берфет — 1326-1408, Испания

⁸ Раби Авраам бен Давид Ицхаки — 1661-1729, главный раввин Иерусалима

⁹ Раби Видаль ди Тулузэ — 1283-1360, Тулуза, Каталония.

бамом в этой алахе о блуднице относится, на самом деле, к рабыне. Ведь именно о рабыне говорит стих Торы, если следовать переводу Онкелоса¹⁰. А вот интимные отношения с женщиной без «кидушин» являются нарушением повелительной заповеди жениться, ведь Тора предписала: «Если мужчина возьмет жену и войдет к ней, и станет ему женой...», т.е. тот, кто хочет иметь интимные отношения с женщиной, прежде всего должен взять ее в жены посредством «кидушин». То же самое мы видим в словах Рээма¹¹ от имени Раши¹²: Тора разрешила брать «пилегеш» лишь посредством «кидушин». А если это было сделано без «кидушин», то женщина, даже если она предназначила себя одному мужчине, нарушает повелительную заповедь Торы. Таким образом, интимные отношения без соблюдения брачных процедур запрещены в любом виде. Мааршдам¹³ писал, что сказанное у Рээма это и есть мнение Рамбама, поскольку у Рамбама написано, что наказание побоями применяется в том случае, если мужчина имел интимные отношения с женщиной путем разврата без «кидушин». А если он имел интимные отношения без «кидушин», но не путем разврата (ведь разврат это отношения женщины с каждым встречным, а здесь женщина предназначила себя для одного мужчины и ни

для кого другого) то за это нет побоев, хотя все равно имеет место нарушение повелительной заповеди. Такого же мнения придерживаются Маарит¹⁴ и автор «Сефер а-Микнэ»¹⁵, приводя доказательства из слов Рамбама.

в. Рамбам считает, что наложница запрещена мудрецами, а не Торой

Радах¹⁶ (9.8-9), на основании слов Рамбама в «Илхот Ишут» (гл. 1), где Рамбам пишет о браке до дарования Торы и определяет блудницу как женщину, стоящую у обочины дороги и берущую плату за свои услуги, приходит к выводу, что женщина, предназначающая себя лишь для одного мужчины, даже без «кидушин» не нарушает никаких запретов Торы, и весь запрет «пилегеш» — это постановление мудрецов. Так же поняли слова Рамбама автор «Ацмот Йосеф»¹⁷ и Радбаз¹⁸, который написал, что источник запрета — это постановление царя Давида и его суда, запретивших любое уединение даже с незамужней женщиной без вступления в брак. Лишь царю можно брать наложниц, ибо царская наложница не будет стыдиться ходить в микву и признаваться там, что она наложница, поскольку наложницы царя гор-

¹⁰ Гер из императорской римской семьи, ученик раби Акивы, сделавший перевод Торы на арамейский язык, который считается не просто переводом, а комментарием.

¹¹ Раби Элияу Мизрахи — 1435-1526, Турция. Один из 3-х центральных комментаторов Раши.

¹² Раби Шломо Ицхаки — 1040-1105, Франция.

¹³ Раби Шмуэль ди'Медина — 1506-1589, Салоники.

¹⁴ Раби Йосеф Терани — 1568-1639, Цфат.

¹⁵ Книга на трактат «Кидушин» раби Пинхаса а-Леви Горовица — 1730-1805, Украина, позднее раввин Франкфурта.

¹⁶ Раби Давид аКоэн — 1465-1490 — Корфу, Греция-Турция.

¹⁷ Раби Йосеф Ибн Эзра — 1506-1589, София, Болгария.

¹⁸ Раби Давид Ибн Зимра — 1479-1573 — Египет.

дятся своим положением, в отличие от наложниц простых людей. Таким образом, можно объяснить, почему в Торе упоминаются наложницы, а Рамбам пишет, что они запрещены — наложницы разрешены только царю. И так постановил сам Рамбам в «Законах Царей». Кстати, Радбаз, основываясь на вышесказанном, отрицает мнение автора «Агаот Маймон», считавшего, что в случае наложницы изначально необходимы «кидушин», а при разводе наложнице необходимо дать «гет» по всей строгости алахи.

г. Мнение Рамбана, согласно которому даже по Рамбаму не существует запрета на «пилегеш»

В респонсах Рашба, которые относятся к Рамбану¹⁹ (гл. 284), Рамбан²⁰ пишет, что и по мнению Рамбама в случае с «пилегеш» не нарушается запрет разврата, а сказанное Рамбамом в «Илхот Ишут» (1.4) относится к женщине, отдающей себя любому, а значит Раавад неправильно понял, что имел в виду Рамбам²¹. Точно так же понял Рамбама и автор «Кесеф Мишнэ»²².

II. Мнение Роша²³ в понимании разных комментаторов

В своей респонсе (правило 32 гл. 15) Рош написал следующее:

«Есть незамужняя девушка, прислуживающая в доме Реувена, и ходят про них постоянные слухи, что они уединяются. И не представляется возможным, чтобы ее семья воспротивилась подобному по причине того, что ее положение как «пилегеш» Реувена — позор для них, но раввинский суд заставляет его с ней расстаться, так как известно о том, что она стыдится окунаться в микве».

Выше мы с вами увидели, что комментаторы разошлись во мнениях в понимании слов Рамбама. Однако Рамбам в этом не одинок — та же участь ожидала и сказанное Рошем.

а. Рош считает, что «пилегеш» — это запрет Торы («запрет блудницы»)

Тур²⁴ («Эвэн а-Эзэр» 26) сразу после того, как привел слова Рамбама о том, что человека, который вступает в интимные отношения с женщиной без «кидушин» получает телесное наказание за блуд, написал, что даже если речь идет о длительных, серьезных отношениях, а не о разврате, все равно эта женщина не считается его женой, и «бейт дин» заставляет их расстаться. Из этого ясно видно, что Тур понимает подход своего отца — Роша — таким образом: «пилегеш» запрещена мужчине точно так же, как запрещены ему отношения с блудницей.

¹⁹ Рашба (раби Шломо бен Адерет — 1235-1310, Испания) был учеником Рамбана и часть респонс, предоставленных самим Рамбаном, вошли в сборник респонс Рашба, как относящиеся к Рамбану.

²⁰ Рабби Моше бен Нахман — 1194-1270, Испания

²¹ У Рамбана была другая версия списков слов Рамбама.

²² Раби Йосеф Каро — 1488-1575, Цфат.

²³ Раби Ашер бен Ихиэль — 1250-1327, Германия, а потом Испания.

²⁴ Раби Яков бен Ашер («бааль а-Турим», сын Роша -1269-134, Испания.

Бах²⁵ пишет, что помимо проблемы «ниды», и того, что «пилегеш» не будет ходить в микву, Тур и Рош видят относительно наложницы отдельный запрет — быть блудницей и иметь отношения с блудницей. Бах утверждает это, несмотря на то, что, казалось бы, из слов Роша скорее следует, что весь запрет «пилегеш» сводится к одной лишь проблеме с посещением миквы. Он считает, что наложнице стыдно окунаться не потому, что женщина с ее статусом имеет очень низкое положение в обществе, а из-за того, что она нарушает запрет. Поэтому мнение Роша, с т.з. Баха, таково: «пилегеш» запрещена Торой и за нарушение этого запрета наказывают побоями, даже если она уединяется с одним мужчиной ради серьезных отношений и ходит в микву.

б. По мнению Роша, нет формального запрета в отношениях с наложницей, но это все равно нельзя делать

Автор «Ацмот Йосеф», в отличие от Баха, понял слова Роша совершенно иначе: весь запрет базируется на том, что эта женщина будет стыдиться своего низкого статуса, и потому не будет ходить в микву, что приведет к нарушению законов «ниды». Но никакого запрета блуда и разврата в отношениях с пилегеш нет. Т.е. ни Тора, ни мудрецы не запрещали такие отношения по причинам,

связанным с развратом, однако нельзя иметь эти отношения из-за проблем с «нидой». Также понял Роша и автор «Бейт Шмуэль»²⁶, причем он привел доказательство в защиту такого понимания из слов самого Роша в трактате «Ктубот» (1.12), где обсуждается вопрос, есть ли такая заповедь — делать «кидушин». Рош говорит, что нет такой заповеди, и все, что мужчина обязан сделать — это исполнить заповедь «плодитесь и размножайтесь», а это он может сделать и с «пилегеш»²⁷. Таким образом, автор «Бейт Шмуэль» не согласен с Бахом, считавшим, что «пилегеш» стыдится окунаться в микву из-за запрета — она стыдится именно из-за низкого положения, которое занимает наложница в обществе. Ведь есть ли бы проблема была в запрете, то раввинский суд был бы обязан разлучить такую пару, даже если семья девушки не испытывает никакого унижения от того, что их дочь состоит в таких отношениях.

Мааршалъ²⁸ («Ям шель Шломо», «Йевамот» 2.11) присоединился к мнению авторов «Ацмот Йосеф» и «Бейт Шмуэль», однако написал, что практическая алаха установлена в соответствии с мнением Рамбана²⁹, и нельзя брать «пилегеш», так как поколение развращено и наполнится земля блудом, потому что не будут окунаться в микву и будут нарушать «ниду» и другие запреты.

²⁵ Раби Йоэль Сиркиш — 1561-1640, Польша.

²⁶ Раби Шмуэль из Фьерда, XVII в., Польша

²⁷ На алаху мы действительно устанавливаем, что нет заповеди в «кидушин». Но это не значит, что мы разрешаем «пилегеш». Вопрос с «пилегеш» развивается в соответствии с другим вектором, как это будет описано дальше.

²⁸ Раби Шломо Лурье — 1510-1573, Польша.

²⁹ Которое мы разберем чуть ниже.

в. По мнению Роша, нет никакого запрета в отношениях с «пилегеш»

Явец³⁰ в своей респонсе (ч. 2 гл. 15) выдвигает идею, что Рош в процитированной выше респонсе вообще не говорил о «пилегеш». У Реувена не было упорядоченных серьезных отношений, при которых девушка предназначает себя только для него и он делает ее своей наложницей. То, что между ними было — это распутство и блуд. Поэтому понятно и логично, что Рош запретил такое. Но отношения с женщиной, которые соответствуют всем правилам и требованиям, предъявляемым законом в случае с «пилегеш», Рош никогда не запрещал. Явец пишет это полемизируя с Радбазом, который понял, что по мнению Роша «пилегеш», в конечном счете, запрещена.

III. Мнение Рамбана

В респонсах Рашба, относящихся к Рамбану (гл. 284), приведено письмо, которое Рамбан написал своему свату — рабейну Йоне Гиронди³¹. Он пишет, что «пилегеш» полностью разрешена, и даже мудрецы не запретили отношения с ней. Рамбан приводит места в Танахе, где упоминаются наложницы. Он обращает внимание на эпизоды, в которых речь идет о наложницах простых людей, и таким образом критикует слова Рамбама в «Законах Царей»³², где тот пишет, что «пилегеш» разрешено иметь лишь царю, а всем остальным нельзя.

Далее Рамбан утверждает, что для признания связи с наложницей запрещенной постановлением мудрецов нет оснований, поскольку нигде в Талмуде подобное постановление не встречается. Последнее утверждение вынуждает Рамбана задать самому себе вопрос: а как быть со сказанным в Талмуде, что невеста без благословений под «хупой» запрещена мужу как «нида»? И кроме того, сказано, что тот, кто не гарантировал невесте в «ктубе» до 200 зуз, или до 100 зуз, если она вдова, и будет, несмотря на это, иметь с ними отношения — рассматривается как уединяющийся с блудницей, а не с женой. Так разве можно сказать, что нет в Талмуде запрета «пилегеш»? Вот же он — запрет вступать в связь с женщиной без «хупы» и «ктубы»!

Вот как Рамбан отвечает на собственный вопрос: нужно разделить между наложницей и женой по всей строгости закона. Когда человек берет именно жену, то он не имеет права изменить или пропустить хоть что-то из требований «хупы» или «ктубы». Но когда он берет «пилегеш», то изначально нет таких требований, поэтому он не должен их придерживаться. И получается, что эта женщина не будет запрещена другим без гета, если ее отношения с этим мужчиной закончатся.

Тем не менее, в конце письма Рамбан пишет в качестве практической алахи следующее: «А ты, рабейну Йона, скажи им, что

³⁰ Раби Яков Исраэль Эмдин — 1698-1776, Германия.

³¹ Рабейну Йона Гиронди — 1210-1263, Испания.

³² Глава 4 алаха 4.

«пилегеш» запрещена». Потому что если они будут знать о разрешении, то развратятся и предадутся блуду, и в конце концов начнут вступать в связь с женщинами, которые запрещены из-за «ниды».

IV. Мнение Раавада

Раавад в своих примечаниях к кодексу Рамбама («Илхот ишут» 1.4) пишет:

«Запрет блудницы относится к связи с той, которая готова отдать себя любому, но та, которая предназначает себя одному единственному — нет наказания побоями за отношения с ней, и нет здесь нарушения запретительной заповеди, и это «пилегеш», о которой говорила Тора».

И мы находим у законоучителей 2 основных подхода к пониманию этих слов Раавада:

а. По мнению Раавада «пилегеш» запрещена мудрецами

Автор «Ацмот Йосеф» доказывал, что по мнению Раавада «пилегеш» запрещена постановлением мудрецов. Ведь Раавад очень четко сформулировал, что «нет наказания побоями за отношения с ней, и нет здесь нарушения запретительной заповеди», а это значит, что из его слов можно уточнить: да, запрета Торы здесь нет, но запрет мудрецов есть. Более того, Раавад согласен с Рамба-

мом, что «пилегеш» разрешена только царю, ведь в «Законах Царей» (гл. 4) Раавад промолчал и не стал спорить с Рамбамом, который написал, что «пилегеш» запрещена простолюдину.

Риваш³³ в респонсе (395) согласен, что, по мнению Раавада, связь с «пилегеш» запрещена постановлением царя Давида и его суда как часть запрета уединения с незамужней. И факт в том, что после царя Давида в Танахе и в других местах нет больше упоминаний о наложницах. И не стоит в качестве контраргумента говорить о наложницах Авшалом и царя Шломо: Авшалом взял наложниц еще до того, как его отец Давид вынес постановление, а царь Шломо, взяв очень много жен, нарушил тем самым запрет Торы и понятно, что нарушить запрет отца выглядело еще более легким в его глазах³⁴.

б. По мнению Раавада, нет никакого запрета в отношениях с «пилегеш»

Так понимал Раавада Рама³⁵ («Эвэн а-Эзэр» 26.1). А так же трактуется мнение Раавада в «Магид Мишнэ» от имени ряда комментаторов, что нет запрета блуда в отношениях с «пилегеш». Таково и понимание Явеца в респонсе (ч.2 гл. 15), где он разбирает мнения Раавада, что не зря Раавад написал «и это «пилегеш», о которой говорила Тора» — великие люди Израиля брали наложниц, так как это может быть запрещено мудрецами?!

³³ Раби Ицхак бар Шешет — 1326-1408, Испания.

³⁴ Тема жен и наложниц царя Шломо очень обширная и сложная. Есть спор, был ли грех царя Шломо в нарушении ограничения на количество царских жен, или не был, и какие оправдания у него есть. Но это не тема данной статьи и мы не будем в нее углубляться.

³⁵ Раби Моше Исерлис — 1530-1572, Польша.

У. Итог всех мнений относительно «пилегеш»

1. *«Пилегеш» — это запрет Торы и за отношения с ней человека бьют плетью.* Это мнение Рамбама, как его понимают Раавад, автор «Агаот Маймон», Риваш и автор «Зэра Авраам». А Тур и Бах считали, что этого же мнения придерживался Рош. В соответствии с этим мнением установил алаху Рашба³⁶, сказав:

«Изменилась Тора и обновилась алаха, и сегодня любая женщина, которая имела интимные отношения без «кидушин» и «нисуин»³⁷, несмотря на то, что предназначает себя лишь одному мужчине (для постоянных отношений) считается блудницей и запрещена Торой запретом блуда и распутства. И просто так дали ей название «пилегеш»...»

2. *«Пилегеш» запрещена Торой, но из-за нарушения повелительной заповеди, а не запрительной.* Это мнение Рамбама, согласно авторам «Магид Мишнэ» и «Сефер а-Микнэ», и так постановил на алаху Мааршдам.

3. *«Пилегеш» запрещена не Торой, а мудрецами.* Согласно автору «Ацмот Йосеф» и

Ривашу, это мнение Раавада. А Радах, Радбац и автор «Ацмот Йосеф» считали, что это позиция Рамбама. И именно так установили в качестве алахи Рама³⁸ («Санэдрин» 21а), «Арох а-Шулхан»³⁹ и «Хелкат Мехокек»⁴⁰, которые сочли, что рациональным основанием для введения запрета была забота мудрецов о том, чтобы девы Израиля не были распутны.

4. *Нет формального запрета вступать в отношения с наложницей, но тот, кто делает это, ведет себя недостойно.* Это мнение Рамбана и автора «Ацмот Йосеф», а Рашаль и автор «Бейт Шмуэль» поняли, что так считает Рош. В свою очередь, Мааршаль, Бейт Шмуэль и Маарам Падве⁴¹ избрали это именно это мнение в качестве практической алахи.

5. *Нет никакого запрета иметь отношения с «пилегеш».* Так Явецц понял мнение Роша. Явецц и Рама считали, что этого же мнения придерживался Раавад. И Ран⁴² написал в респонсе (68), что отношения с «пилегеш» полностью разрешены, поскольку протцы имели наложниц. А так же автор «Биркей Йосеф» («Эвэн а-Эзэр» 26.1) написал, что раби Бецалель⁴³ от имени Ритвы⁴⁴ установил в качестве практической алахи, что

³⁶ Интересно, что будучи учеником Рамбана и рабейну Йоны Гиронди он устрожил больше, чем его учителя.

³⁷ Без еврейского брака, заключаемого по всем требованиям алахи.

³⁸ Не Рама — раби Моше Исерлис, а раби Меир а-Леви Абулафия — 1170-1244, Испания.

³⁹ Раби Йехиэль Михель а-Леви Эпштейн — 1829-1908, Беларусь.

⁴⁰ Раби Моше Лима -1604-1658, Литва.

⁴¹ Раби Меир Каценельбоген -1473-1565, был в Европе в течении жизни в разных местах от Праги до Падве.

⁴² Раби Нисим Гиронди — 1315-1376, Испания.

⁴³ Раби Бецалель Ашкенази — 1520-1594, Египет, позже Иерусалим.

⁴⁴ Раби Йом Тов Аласивили (из города Севилья) — 1250-1330.

запрет царя Давида распространялся только на незамужних женщин, которые не предназначают себя для серьезных отношений лишь с одним мужчиной. Однако отношения мужчины с женщиной, предназначившей себя лишь для него одного, не были запрещены, а такая женщина и есть «пилегеш». Почему? Потому что «пилегеш» похожа на замужнюю женщину — как и «классическая» жена, она состоит в серьезных отношениях с одним единственным мужчиной. Но не смотря на схожесть наложницы с замужней женщиной, в случае измены с другим мужчиной «пилегеш» не карается смертной казнью, поскольку это не брак, заключаемый по всей строгости закона⁴⁵.

Часть 2. Алахические постановления в вопросе о «пилегеш»

Выше мы выяснили, что существует пять подходов к вопросу о том, разрешена или запрещена «пилегеш», и почему. Сейчас же мы займемся практическим законом, действующим сегодня в этом вопросе, и увидим, что и здесь алахические авторитеты разошлись во мнениях.

1. Составитель кодекса «Шулхан Арух» («Эвэн а-Эзэр» 26.1) раби Йосеф Каро постановил:

«И даже имеющий интимные отношения для того, чтобы сделать ее себе парой, между

ними самими не считается его женой, несмотря на то, что он предназначает ее только себе. Более того, все наоборот — их заставляют расстаться».

В простом прочтении мы видим, что раби Йосеф Каро пошел за мнением Тура, и даже касательно того, что «пилегеш» запрещена Торой. Однако мнение составителя «Шулхан Аруха» осталось весьма непонятным. Рама там же считает, что требование к такой паре расстаться связано с проблемой «ниды»: женщина стыдится своего низкого статуса и не ходит в микву (как писал Рош).

2. Сам же Рама, в своих дополнениях к «Шулхан Аруху», приводит два мнения:

а. Мнение Рамбама, Роша и Тура⁴⁶: «пилегеш» запрещена и за интимные отношения с ней бьют плетью. Впрочем, автор «Хелкат Мехокек» спорит с Рама и говорит, что даже по мнению Рамбама за связь с «пилегеш» не бьют плетью. Ведь Рамбам написал, что наказывают побоями если человек имел интимные отношения без «кидушин» ради блуда. А значит, если имелись в виду серьезные отношения, и что он будет ее единственным, просто при этом не делались «кидушин» — нет наказания плетью. А также в «Законах Царей» Рамбам написал лишь, что «пилегеш» запрещена кому-либо, кроме царя, но не написал, что за нарушение этого закона есть телесное наказание. Да и Рош с Туром счита-

⁴⁵ Есть ли законы брака, «кидушин» и развода через «гет» в случае наложницы мы разберем в заключительном подпункте нашей статьи.

⁴⁶ Согласно пониманию тех, кто считает, что, по мнению этих «ришоним», наложница запрещена Торой и это запретительная заповедь.

ют, что запрет «пилегеш» связан с падением статуса семьи женщины и унижением.

6. Мнение Раавада, состоящее в том, что нет запрета интимной связи с «пилегеш», если это в рамках серьезных, постоянных отношений, как между мужем и женой, несмотря на то, что «кидушин», требуемые по закону Торы, сделаны не были. И это и есть та самая «пилегеш», о которой говорит Тора.

3. Автор «Арух а-Шулхан» («Эвэн а-Эзэр» 26) принимает мнение Раши, согласно которому брак с «пилегеш» заключается посредством «кидушин», а интимные отношения без «кидушин» запрещены в любом случае. Автор «Арух а-Шулхан» удивлен написанному Рама, что по Рамбаму связь с наложницей — это запрет, за который предусмотрено телесное наказание. Его понимание Рамбама состоит в том, что связь с «пилегеш» представляет собой нарушение повелительной заповеди, а потому телесные наказания неприменимы.

4. Автор «Бейт Шмуэль» и Мааршалъ приняли в качестве алахи собственное понимание мнения Роша: формально «пилегеш» не запрещена, но такие отношения представляют собой недостойное поведение, и поэтому, с точки зрения практики, они, в принципе, запрещены⁴⁷.

5. Явец в респонсе (ч. 2 гл. 15) пишет, что, по сути, «пилегеш» не запрещена, и вот почему. Источник, на котором базируется постановление Рамбама о том, что «пилегеш» разрешена одному лишь царю, но не простому смертному, обнаружить нигде не удалось. Объявить сожительство с «пилегеш» запрещенным мудрецами тоже нельзя, поскольку постановление суда царя Давида об интимных отношениях с незамужними не относится к «пилегеш», ведь это подвид брака, хоть и не соответствующий правилам «хупы» и «кидушин». А опасения Рамбана, что если разрешат «пилегеш», то мужчины предадутся блуду и станут нарушать законы «ниды», Явец счел неоправданными. Более того, он был уверен, что дело обстоит с точностью наоборот: именно из-за распущенности людей, разрешив «пилегеш», можно будет спасти их от более серьезных запретов, таких как интимные отношения с нееврейками⁴⁸, нарушения законов чистоты семейной жизни с женами и напрасное семяизвержение. Однако в отношении практической алахи Явец написал, что нельзя полагаться на его разрешающее мнение, пока с его аргументацией не согласятся все главы поколения. А тот, кто все равно хочет положиться на его разрешение, обязан прийти к своему раввину и получить от него разрешение положиться на мнение Явеца. Так образом, в конце концов и Явец тоже не разрешил «пилегеш».

⁴⁷ Но естественно, что невозможно сравнить такую степень запрета с запретом Торы или мудрецов. Ведь если это лишь недостойное поведение, а формально запрета нет, то в редких случаях, когда есть в том большая нужда, раввинский суд, ориентируясь в ситуации, может разрешить «пилегеш».

⁴⁸ В этом случае есть два нарушения — абсолютный запрет Торы на интимные отношения с нееврейками, попадающие в категорию блуда, и запрет мудрецов, постановивших, что у нееврейки есть нечистота «ниды», даже если пойдет в микву.

Автор «Таалумот Лев»⁴⁹ (ч. 3 гл. 32) определил, что весь запрет «пилегеш» относится лишь к той ситуации, когда человек берет ее тайно, и тогда она стыдится ходить в микву. Но если он берет «пилегеш» открыто, по разрешению «бейт дина», то это разрешено, так как «бейт дина» наставляет ее как исполнять законы и ходить в микву. В этом случае она, наоборот, будет стыдиться, если не будет посещать микву.

Интересно, что выше (ч.1 гл.5) он критикует Явеца за то, что тот обосновывает необходимость разрешить наложницу: ведь даже если есть какая-то польза от этого, но вреда, если разрешить такие отношения, будет намного больше. Поэтому, — написано в «Таалумот Лев», — нужно сделать ограду для Торы, тотально запретив отношения с «пилегеш». Тем не менее, позже, посмотрев на нравы, царящие в его стране, автор «Таалумот Лев» согласился с подходом Явеца⁵⁰.

Часть 3. Статус «пилегеш»: требуют ли отношения с наложницей «кидушин» и «гитин»⁵¹?

После того, как мы познакомились с основными подходами к вопросу, разрешена связь с «пилегеш» или запрещена, нам осталось выяснить каким статусом, с точки зрения алахи, обладает связь с «пилегеш». Из этого важного вопроса вытекает еще один, «дочер-

ний» вопрос: нужно ли делать «кидушин» при вступлении в связь с наложницей, и нужно ли давать ей «гет» при разрыве?

Начнем с вопроса о статусе отношений. Здесь мнения законоучителей разделились, и в итоге определились два подхода к самой сути связи с наложницей:

а. Отношения с «пилегеш» — это брак, но на более слабом уровне связи, хотя связь эта, все-таки, брачная.

б. Связь между мужчиной и «пилегеш» не является брачной, но Тора, несмотря на это, все же разрешила (или разрешала когда-то) иметь интимные отношения с наложницей⁵².

Давайте посмотрим, какие выводы можно сделать на основе каждого из этих подходов относительно статуса отношений с «пилегеш».

I. Построение отношений с «пилегеш»

Если мы понимаем, что отношения с наложницей — это разновидность брака, то понятно, что для оформления таких отношений нужно что-то похожее на «кидушин». С другой стороны, если это не брачные отношения, то понятно, что не нужно никаких особых действий, и достаточно того, что мужчина и женщина объявят себя парой и будут жить вместе, как обычно живут муж и жена.

⁴⁹ Раби Элияу Бхор Хазан — 1848-1908, Ливия, Египет.

⁵⁰ Ситуация с развратом, блудом, а также количество связей с нееврейками были тогда катастрофическими. Поэтому «Таалумот Лев» в конце-концов увидел в «пилегеш» меньше из зол.

⁵¹ Развод по всей строгости алахи с разводным письмом — «гетом».

⁵² По мнению Рамбама и тех, кто считает, что «пилегеш» запрещена Торой, такие отношения разрешены лишь царю.

В трактате «Санэдрин» (21a) приводятся две версии высказывания раби Йеуды по поводу разницы между женой и наложницей: в первом варианте высказывания «пилегеш» не полагается «клуба», а во втором варианте говорится, что при оформлении отношений с «пилегеш» не надо даже «кидушин».

Рамбам в «Законах Царей» (4.4) пишет, что для оформления отношений с «пилегеш» не нужно делать «кидушин» (т.е. особый «киньян» — акт, означающий что сделка совершена — который достигается посредством надевания кольца на палец невесты при двух свидетелях), а нужен лишь «йехуд»-удеение, и это подобие «хупы», только у наложниц. Правда, это не алахические всем известные «хупа» и «кидушин» — это действие, показывающее всем, что вот эта женщина теперь только с этим мужчиной, и оно обязательно. Раавад же, определяя в «Илхот ишут» (1.4) «пилегеш» как предназначившую себя одному определенному мужчине, по всей видимости, считает, что не нужно никаких особых действий при оформлении отношений с «пилегеш».

Таким образом, по мнению Рамбама отношения с «пилегеш» имеют определенный брачный статус, а по мнению Раавада — нет.

II. Функции пилегеш

Раавад пишет, что наложница «иногда для интимной связи, а иногда прислуживает в доме». Т.о. Раавад говорит, что интимные отношения — это всего лишь часть от ее задач,

в то время как основная задача тождественна задачам прислуги. Такой подход еще больше укрепляет нашу уверенность в том, что Раавад не видит в отношениях с «пилегеш» брачного элемента.

III. Запрет царю Израиля умножать жен и наложниц

Тора запрещает еврейскому царю брать больше 18 жен⁵³. Рамбам и Раавад спорят и в этом аспекте закона: входят ли наложницы в число 18 жен, или нет. По мнению Рамбама, общее число жен и наложниц царя не может превысить 18. Раавад же считает, что наложницы не входят в число ограничения жен, и царь имеет право взять столько наложниц, сколько пожелает, сверх восемнадцати жен.

Из этого спора мы можем четко увидеть, что Рамбам видит в институте наложниц вид брачных отношений, в то время как Раавад придерживается противоположного мнения⁵⁴.

IV. Развод и мамзерут

В рамках подхода, согласно которому отношения с «пилегеш» имеют определенный брачный статус, этот статус неизбежно накладывает определенные алахические ограничения, как, например, требование алахически правильного развода при разрыве отношений с «пилегеш». Без развода наложница не может выйти замуж ни за кого. Кроме того, если наложница не получила «гет», но вступила в интимную связь с другим мужчиной и родила от этой связи ребенка, то такой ребенок бу-

⁵³ См. Талмуд, трактат «Санэдрин» (21a).

⁵⁴ Хотя спор Рамбама и Раавада можно объяснить и по-другому, как спор об определении запрета царю умножать в количестве женщин — распространяется ли запрет на женщин любого статуса, или только на законных жен.

дет считаться «мамзером» (незаконорожденным). С другой стороны, согласно мнению, что у отношений с «пилегеш» нет никакого брачного статуса, ничего из перечисленного нами выше не существует. Рамбан (в респонсе Рашба, относящейся к Рамбану, 284) написал, что если человек хочет взять «пилегеш», без «кидушин» и без «киньяна» — он может это сделать. Таким образом, по Рамбану нет брачной связи в отношениях с наложницей. А вот по мнению Роша в респонсе (35.10) расставание с наложницей требует официального развода, т.е. это брачный статус. Но в другой респонсе (32.1) Рош постановил, что человек может взять себе наложницу своего родственника, несмотря на то, что брак с бывшей женой родственников запрещен. Получается, Рош считает, что у отношений с наложницей есть брачный статус, но не настолько сильный, чтобы запретить брак между бывшей «пилегеш» и родственником ее бывшего партнера.

Часть 4. Подведение итогов

По абсолютному большинству мнений связь с наложницей запрещена, и совершенно неважно, окунается «пилегеш» в микву или нет. И даже придерживающиеся разрешающего мнения оставили это разрешение

без практического применения, обусловив использование облегчающего подхода согласием глав поколения или хотя бы персонального раввина человека⁵⁵.

А кроме этого стоит не забывать, что Рамбан и Рош — два «ришона», мнения которых приведены большей частью алахических авторитетов как закон, несмотря на то, что один из них запрещает «пилегеш» полностью, а другой считается сторонником облегчающего мнения — оба видят в статусе наложницы брачный элемент. Это значит, что при оформлении отношений с ней требуется нечто подобное «хупе», а при расставании нужно дать ей официальный развод. Поэтому «пилегеш» — это, в принципе, та же жена, только в более низком статусе и без материальных обязательств со стороны мужа. И не стоит путать такие отношения с сожительством пар в современном обществе, поскольку последнее Тора называет распутством, и это не имеет никакого отношения к институту «пилегеш».

Мужчине нельзя самому принять решение взять себе наложницу, так как это очень проблематично. Только серьезный, компетентный раввинский суд может в строго определенных случаях разрешить ему взять «пилегеш». **Только «бейт дин» и больше никто! МТ**

⁵⁵ Имеется в виду такой раввин, который очень глубоко разбирается в законах «Эвэн а-Эзэр». В принципе, это должен быть серьезный даян. Дело в том, что раньше тот, кто назывался раввином, всегда являлся специалистом во всех областях Торы.



Рав Ицхак Яков ФУКС

Перевод рава Михаэля Даниэля Нишлюка

ЗАКОНЫ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ЧЕЛОВЕКОМ И БЛИЖНИМ

Продолжение. Начало в №№ 36 — 42, 45

Глава 5, часть 2.

Уход за родителями

32. Детям разрешено подстригать или брить родителей, стричь им ногти, а также выполнять любые другие действия по уходу за их телом, с условием, что при этом не поранят их до крови. Можно также делать массаж без применения силы, используя специальные приспособления.

33. Детям нельзя удалять занозы из тела родителей, так как при этом может пойти кровь. Врачи, в том числе стоматологи, не должны лечить своих родителей, если в процессе лечения может пойти кровь. Однако ашкеназские законодатели разрешают медицинским работникам лечить своих родителей, если на то есть финансовые причины, ведь они не возьмут денег за лечение с самых близких родственников, а также при условии, что родители дают устное согласие на нанесение кровоточащих ран в ходе лече-

ния. Тем более, это разрешено, когда ситуация со здоровьем становится критической и угрожает жизни больного¹.

Финансовая поддержка

34. Исполнение заповеди об уважении родителей заключается в непосредственном уходе за ними: кормлении, одевании, выполнении разнообразных поручений. При этом приобретение необходимых товаров оплачивают сами родители.

35. Если детям нужно отправиться в дорогу чтобы выполнить поручение родителей, и это предполагает определенные расходы, то, по закону, необходимо выполнить родительскую просьбу, даже если для этого придется совершить очень долгое пешее путешествие. Если же отсутствие транспорта может надолго задержать или вообще исключить возможность выполнения задания родителей, то они должны оплатить детям дорогу.

¹ По некоторым мнениям, разрешено пускать кровь родителям не прямым способом.

36. Если родители испытывают серьезные финансовые затруднения, суд обязывает детей содержать их на те деньги, которые они обычно отчисляют на благотворительные цели. В каждом конкретном случае следует исходить из личных возможностей. Бремя содержания родителей делится между всеми детьми с учетом финансовых возможностей каждого. Если некоторые из детей очень бедны, а другие финансово состоятельны, то обязанность содержания родителей берут на себя те, кто более благополучен.

37. Важное правило благотворительности — не отдавать все деньги одному человеку — нарушается, когда материальная помощь требуется родителям. Дети обязаны отдать все деньги, которые обычно расходуют на благотворительные цели, нуждающимся родителям, чтобы им помочь. Если же есть и другие люди, готовые предоставить материальную помощь их отцу или матери, то дети не обязаны все брать на себя.

38. Если у детей достаточно средств для содержания родителей собственными силами, то на эти цели нельзя тратить деньги, отложенные на благотворительность, потому что это является пренебрежением по отношению к отцу и матери даже в том случае, если они об этом не узнают. Мудрецы говорят об этом: «Падет проклятие на того, кто содержит своих отца и мать за деньги десятины».

39. Если родителям не хватает их пенсии или пособия по старости, то дети обязаны добавить им такую сумму, которой будет достаточно. Если же этих выплат хватает на жизнь, но отцу или матери физически тя-

жело за ними идти или трудно выстаивать очереди, то дети обязаны получить деньги за них и принести.

40. Если родители не хотят работать, или же они откладывают деньги с определенной целью, из-за чего живут бедно, то дети не обязаны их содержать. С другой стороны, если мать и отец не способны прожить на собственные средства, но отказываются от помощи детей, нельзя их слушаться.

41. Тот, кто хочет отдавать десятину своим родителям, не может этого сделать в том случае, если, отделив десятину первый раз, сделал это без каких-либо условий и не сказал: «Я не беру на себя обета». Если же он, отделяя десятину, всегда произносил фразу: «Я не беру на себя обета» или просто изначально имел в виду отдать ее родителям, то может содержать своих родителей на эти средства, даже если есть возможность помогать им иначе.

42. Сын или дочь, у которых нет возможности содержать своих родителей, не обязаны просить милостыню для них. Но если отец или мать вынуждены побираться, то дети обязаны делать это за них, чтобы родителям не пришлось унижаться.

43. Сын или дочь, содержавшие родителей на собственные средства и обеспечивавшие их всем необходимым, после смерти родителей могут распоряжаться их имуществом ради покрытия всех своих расходов.

Трепет перед отцом и матерью

44. Повелительная заповедь из Торы — трепетать перед отцом и матерью. Сказано:

«Да убоится человек отца и мать своих». Трепет перед родителями приравнивается к страху перед Всевышним. Несмотря на то, что мать и отец равны в отношении этой обязанности, для каждого из родителей существует отдельная заповедь, поэтому следует относиться с особым трепетом как к матери, так и к отцу.

45. Основное требование заповеди об уважении родителей — относиться к ним как к людям, перед которыми трепещут, то есть одновременно уважают и боятся. Именно трепетным отношением к родителям обусловлен запрет сидеть на их месте, а также возражать им и спорить с ними.

Выполнение просьбы родителей

46. Дети обязаны прислушиваться к просьбам родителей. Если же исполнение родительских требований грозит убытками, а также если из-за их просьбы могут пострадать отношения в собственных семьях сына или дочери, то они не обязаны слушаться родителей.

47. Сын или дочь не должны возражать родителям, говоря: «Вы не правы». Соглашаясь с теми, кто оспаривает мнение отца или матери, не нужно говорить вслух: «Мне кажется, что вы правы».

По некоторым мнениям, разрешено оспаривать мнение родителей, но не в их присутствии и с должным уважением, но есть авторитетные законоучителя, которые запрещают это. В любом случае, сын может объяснить противоречия в словах отца и делать выводы, исходя уже из своих собственных пояснений.

48. Если же родители сами попросили детей высказать свое мнение, как по какому-то вопросу Торы, так и о повседневной жизни, то дети должны сказать то, что думают, даже если их понимание противоположно мнению родителей.

Исполнение заповедей и изучение Торы

49. Если отец или мать требуют от детей нарушить запрет или отказаться от исполнения какой-либо из заповедей Торы или одного из постановлений мудрецов, нельзя их слушаться, потому что все обязаны трепетать перед Вс-вышним, Благословен Он.

То же самое касается маленьких детей. Они не должны прислушиваться к просьбам родителей нарушить какую-либо из заповедей Торы или постановлений мудрецов.

50. Заповедь изучения Торы важнее заповеди уважения к родителям, поэтому дети, желающие учиться в определенном заведении, надеясь, что там они смогут достигнуть лучших результатов в учебе, могут поступить согласно их желанию, несмотря на то, что родители возражают, но до принятия окончательного решения стоит обсудить ситуацию с авторитетным раввином. Если сын хочет поступить в ешиву, а его отец и мать против, то ему стоит прежде поговорить с преподавателями и воспитателями и попросить повлиять на мнение родителей. Но в любом случае, в таком вопросе не следует прислушиваться к мнению родителей, даже если эта ешива находится далеко от места жительства.

51. Если дети хотят учиться в другом городе, а родители настаивают, чтобы те остались, потому что им требуется их помощь, то

дети обязаны остаться в городе и заботиться о родителях.

Если же родителям на самом деле не нужна их помощь, а причина их просьбы — различные опасения, то дети могут учиться там, где хотят.

52. Если отец запрещает своим детям учиться в паре с определенным человеком, то дети не должны его слушаться. Если же родители исходят из того, что еврей, с которым они хотят вместе учиться, недостаточно трепетно относится к заповедям и обладает плохими человеческими качествами, а также если отец и мать понимают, что в результате такой учебы дети не смогут достичь желаемых высот в знании, дети должны прислушаться к их мнению.

53. Если родители просят с кем-то не разговаривать из-за ссоры или хранить обиду за что-либо, детям нельзя их слушаться. Не стоит, однако, разговаривать с этим человеком в присутствии отца и матери. Если же в просьбе родителей не ходить вместе или не сидеть рядом с кем-то есть оправданная причина — дети должны их послушать.

54. Тот, кто подает еду или питье своим родителям, зная, что те не произносят благословения, должен постараться уговорить сказать благословение или сделать это сам громким голосом, чтобы вывести родителей в этой обязанности.

55. Если сын или дочь уже произнесли благословение «А-мапиль», которое произносится после чтения «Шма» перед сном, и родители начали с ними о чем-то говорить,

они могут им ответить, но после этого им нужно заново прочитать первый отрывок «Шма».

56. Если сын или дочь хотят молиться в той синагоге, где, по их мнению, молитва более проникновенна и размерена, а родители просят их ходить на молитву в другое место, они не обязаны слушаться своих родителей. Это касается также случая, когда в той синагоге, которую предпочитают дети, начинают молитву раньше, чтобы выполнить заповедь чтения «Шма» и молитвы вовремя.

Если сын читает «Шма», и в этот момент родители просят его что-то принести, то он должен вначале закончить чтение, и лишь затем выполнить их просьбу.

Обычай и устроения

57. Одна из основ иудаизма изложена в словах: «Не отойдешь от учения матери твоей», «не измените обычаев отцов ваших». Отсюда следует, что нужно соблюдать обычаи той общины, в которой человек живет, если в ней есть миква и рав, знающий еврейский закон. Обычаи общины распространяются также на потомков всех ее прихожан. Но устроениям и принципам, которые человек самостоятельно принял на себя, его дети не обязаны следовать. Исключения составляют случаи, когда сыновья или дочери продолжают следовать особенным обычаям отца и матери после совершеннолетия — на них лежит обязанность соблюдать их и дальше, как делают дети, идущие по стопам своих родителей.

58. Если родители сказали детям нарушать какой-либо обычай, записанный в

«Шулхан Арухе», то они не должны следовать этому родительскому совету, если этот обычай понятен и его принято соблюдать. Если же речь идет о спорной ситуации, по отношению к которой мнения авторитетных знатоков закона расходятся, а в общине отца принято следовать устражающему мнению, и родители просят детей поступать именно так, то в этом случае дети обязаны послушаться.

59. Если же в общине отца нет общего мнения по поводу соблюдения определенного обычая, или же законоучителя спорят об отдельных его моментах, а отец полагается на облегчающее мнение, то он не может обязать сына делать так же. Если же отец в этом случае устражает, то и для сына было бы правильно устражать. В случае, когда устражение нанесет сыну ущерб в той или иной сфере жизни, он не обязан слушаться отца.

60. Если родители заставляют сына сбрить бороду, он не обязан делать это, также нельзя следовать запрету родителей окунаться в микву. Но к запрету, обоснованному с медицинской точки зрения (например, вода в микве слишком холодная) сын обязан прислушаться, даже если принял на себя обет окунаться в микву, однако в таком случае ему придется снять этот обет у раввина.

Сватовство и женитьба

61. Если сын или дочь, хотят жениться или выйти замуж за подходящего им человека, но родители выступают против такого брака, то дети, в принципе, не обязаны учитывать их мнение, если избранник действительно им подходит.

62. Но прежде все же стоит спросить совета родителей, потому что они искренне желают своим детям добра и счастья. Если так и не удалось прийти к согласию в этом вопросе, и родители утверждают, что свадьба между их сыном или дочерью с таким избранником станет позором для семьи, то им следует обратиться за советом к авторитетному раввину и мудрецу Торы, мнению которого доверяют как дети, так и родители.

63. Как уже было сказано, дети не обязаны прислушиваться к мнению родителей в вопросе выбора второй половины. Если дочь решила выйти замуж за человека, который не нравится отцу или матери, но при этом ее избранник известен как человек, знающий и строго соблюдающий заповеди, она может поступить так, как считает нужным.

64. Если родители требуют от сына или дочери не жениться или не выходить замуж, развестись и пренебрежительно относиться к супругу, их ни в коем случае нельзя слушаться.

Заселение Земли Израиля

65. Заповедь заселения Земли Израиля важнее заповеди уважения к родителям. Если отец просит сына не уезжать в Землю Израиля, тот не должен его слушать. Тем более, если сын уже удостоился жить в Земле Израиля, а отец заставляет его уехать за границу — нельзя слушаться его советов. Если родители опасаются за духовное состояние своих детей, на которое может повлиять переезд в Землю Израиля, им стоит посоветоваться с авторитетным раввином, чтобы выяснить, как лучше поступить.

66. К заповеди уважения к отцу и матери относится также помощь родителям в переезде в Землю Израиля, даже если дети сами не уезжают.

67. Можно выезжать из Земли Израиля, чтобы навестить родителей, если человек едет с уверенностью, что вернется обратно. Некоторые считают, что нельзя уезжать из Земли Израиля ради посещения родительских могил.

Вредные вещи

68. Если родители просят детей принести что-либо способное нанести вред здоровью, то нет необходимости выполнять такую просьбу, если точно известно, что эта вещь противопоказана отцу или матери. Если же о вреде нет никаких серьезных сведений, то сын или дочь могут дать ее родителям.

69. Если отец попросил купить ему сигареты, то сын должен вежливо отказать ему. Но если просьба была повторена снова и снова, то нужно исполнить ее.

70. Дети не должны исполнять просьбу отца или матери, которые велят им принести то, что может повредить им в духовном плане, например, купить им книги, газеты или журналы непристойного содержания, в которых есть информация, противоречащая Торе. Нужно сделать все возможное, чтобы не выполнять их поручение.

71. Если дети узнали о тяжелой болезни отца или матери, и родители требуют от них рассказать, как на самом деле обстоят дела, то они не должны выполнять их

просьбу, если уверены, что правдивая медицинская информация ухудшит состояние их здоровья.

72. Если один из родителей просит детей сделать что-либо, способное навредить или расстроить второго, то не нужно выполнять их требование. То же самое правило действует и в случае, если отец или мать запретили детям навещать родителей супруга. Подобные требования не должны выполняться.

73. Если родители попросили детей сделать какую-нибудь глупость или нелепую вещь, дети не обязаны выполнять их просьбу.

Запрет подтверждать правоту родителей

74. Когда родители спорят с кем-либо, сыну или дочери запрещено подтверждать правоту родителей, говоря: «Папа прав» или «Мама правильно говорит», чтобы не демонстрировать важность их личного мнения. Но если у них есть, что ответить тем, кто спорит с их родителями, они могут это сделать. Если же родители не присутствуют при разговоре, то дети могут сказать: «Я согласен с мнением моего отца» или «Мне кажется, что мама права».

Запрет занимать место родителей

75. Сыну или дочери запрещено сидеть на месте, предназначенном для родителей, как дома, так и в любом другом помещении, но стоять на том месте, на котором их родители обычно сидят, можно. Также запрещено сидеть или стоять там, где родители обычно молятся — как дома, так и в синагоге².

76. Сыну преподавателя Торы, который временно заменяет своего отца, запрещено сидеть на его месте. Он должен немного отодвинуть стул или стендер с их обычного места.

77. Если у отца или матери есть особенный стул, детям запрещено на нем сидеть, даже если они его отодвинули. Но они могут использовать его, чтобы дотянуть-

ся, например, до высоких полок книжного шкафа.

78. Есть законоучителя, которые разрешают сидеть на месте родителей, когда их нет, и никто не видит.

Стоит, однако, устроить и никогда не сидеть на месте родителей, потому что это касается запрета Торы³. МТ

² Детям можно сидеть на кровати родителей или спать там.

³ Нет запрета сидеть или стоять на месте родителей после их смерти.



Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК

ВОЗВРАЩАЯСЬ К ТЕМЕ ДВОЙСТВЕННОГО ОТНОШЕНИЯ К ХАНУКЕ

В продолжение темы истоков установления праздника Ханука, поднятой моим равом и учителем гаоном равом Элияу Тавгером ר'ע"ל"ש в статье «Ханука, мудрецы и свечи на площади», которая опубликована в журнале «Мир Торы» № 3 (43) 2015 г., мне хотелось бы поделиться с многоуважаемыми читателями несколькими короткими мыслями. Действительно, представляется весьма странным тот факт, что нет подробного рассказа о ханукальных событиях в наших источниках, а Мишна не содержит отдельного трактата, посвященного законам Хануки. Да и вообще, источников Устной Торы, рассказывающих о событиях, происходивших в середине периода Второго Храма, очень мало. В «Мегилат Таанит» — очень важной книге эпохи «танаим» — изложены исторические события, в честь которых было принято устраивать праздники, и, соответственно, в дни этих событий запрещено было поститься а также рассказывается о трагических событиях, происшедших с еврейским народом, в память о которых были установлены посты и законы траура. Эта книга упоминает и о некоторых фактах насилия, чинимого греками против жителей Эрец Исраэль. Есть несколько отдельных упоминаний о празднике Ханука в Мишне: «Бикурим» (1.6), «Таанит» (2.10), «Рош а-Шана» (1.3), «Мегила» (3.4), «Мидот» (1.6, о Хаимонаим), «Бава Кама» (6.6), «Моэд Катан» (3.9). Кроме этого есть небольшой отрывок в Талмуде («Шабат» 21б), в котором буквально в нескольких предложениях рассказано о победе Хаимонаим и о том, как был найден сосуд с чистым оливковым маслом, которого по законам природы должно было хватить на один день, но произошло чудо, и в итоге свечи горели восемь дней.

Помимо этого, в мидрашах (в частности, в Мидраше «Танхума» (глава «Тазриа»)), авторитетность которых не вызывает сомнений, говорится об указе греков, согласно которому каждый еврей был обязан записать на роге быка, что у него нет удела в Б-ге Израйля. В другом мидраше сказано, что греческий гнёт подобен тьме («Берешит Раба» гл. 2 п. 4). Однако большую часть информации о событиях, происходивших во времена греческого владычества, мы знаем из книг Йосефа Флавия и из тех мидрашей, источник которых не проверен, и на которые тяжело полностью полагаться.

Однако мне представляется важным провести четкую границу между загадочным «умалчиванием» в наших источниках о подробностях той войны, которую вели Маккавеи, и отсутствием отдельного трактата, в котором были бы изложены довольно обширные законы Хануки. И если с первым вопросом все достаточно сложно, то со вторым дело обстоит гораздо проще. Раби Йеуда а-Наси, составляя Мишну, стремился включить в свод лишь самую необходимую информацию, потеря которой означала бы утрату всей Устной Торы. Причина такого подхода к кодификации кроется в том, что записывать Устную Тору вообще-то было строго запрещено, и раби Йеуда а-Наси решился на это исключительно потому, что возникла угроза тотального забывания Устной Торы. В своих действиях он опирался на стих: «Время действовать во имя Б-га, нарушили Тору Твою!» (Теилим 119:126).

Логично предположить, что раби Йеуда а-Наси видел, насколько прочно вошли в жизнь народа относительно недавно постановленные законы Хануки, и потому был уверен, что эти законы не забудутся и в изгнании, и потому не счел необходимым включать их в свод Мишны, тем более в статусе отдельного трактата. И мы видим, что вплоть до наших дней евреи педантично исполняют законы зажигания ханукальных свечей, чтения «Алеля» и специальных вставок на Хануку, которые делают в молитвах и в «Биркат Амазон» — всего того, что постановили мудрецы делать в этот праздник. Все это свидетельствует о том, что раби Йеуда а-Наси оказался абсолютно прав.

Относительно вопроса о том, почему мудрецы Торы не записали подробный рассказ

о событиях, происходивших во времена восстания Хашмонаим, некоторые учителя придерживаются мнения, что наши мудрецы, в силу глубоких скрытых причин, хотели, чтобы вся информация о Хануке навсегда осталась в виде устного предания (см. «Сфат Эмет» «Берешит»; «Пахад Ицхак», «Ханука»; «Тшувот ве-Анагот», ч. 2, п. 342).

Но существуют и иные подходы к объяснению этого вопроса. Лично мне очень близка мысль одного из крупных знатоков Торы современности — рава Шимона Шваба, которая опубликована в его книге «Избранные статьи». Рав Шваб пишет, что пророки и мужи Великого Собрания записывали события, происходившие в их времена. С исчезновением пророческого дара мудрецы Торы — «танаим» и «амораим», предводители общин и главы поколений — не продолжили традицию записи событий, происходивших с еврейским народом. Необходимо задуматься о причинах их решения не вести хронику дальше. Ведь пророки писали историю для того, чтобы человек, изучая её, мог постичь, как Всевышний управляет этим миром, увидеть причинно-следственную связь между событиями, узнать, в чём воля Творца и в итоге жить согласно извлечённым из этого урокам.

А ответ конкретно на наш вопрос заключается в том, что есть огромная разница между фиксированием истории мира или отдельного народа с одной стороны и изложением происходящих вокруг событий с другой. История должна быть предельно объективной. Летописец обязан честно и непредвзято описывать всё, что происходит — доброе и злое, прекрасное и ужасное, победы и поражения, правых и виноватых. Если праведник

ошибся, то нет у нас права умолчать о его падении, равно как обязаны мы рассказывать и о добрых делах нечестивца. Ибо так было, такова реальность, и она должна быть отображена таковой, как она есть. Сделать такую «летопись» может только пророк, лишённый субъективных умыслов и видящий происходящее полностью объективно и предельно ясно.

Есть и ещё одно очень важное требование, предъявляемое к летописцу. Несмотря на вышесказанное, не обо всем разрешено сообщать. Для того, чтобы можно было рассказывать о дурных поступках других людей, должно быть учтено множество нюансов. Один из них — рассказывать разрешено исключительно ради пользы. Кто, кроме пророка может быть уверен, что будущим поколе-

ниям будет польза от сообщенной негативной информации? Простое любопытство читателя не является достойной причиной, позволяющей летописцу писать обо всём, что происходит. А насколько важно выбрать нужное слово и правильную интонацию для того, чтобы изложенный материал, на самом деле, мог кому-нибудь помочь! Поэтому после того, как не стало пророчества, мудрецы Торы не брали на себя ответственность вести летописи, понимая, что эта великая миссия по силам только пророкам.

Понятно, что врата разгадок не затворены, и попытки постижения тайны Хануки будут предприниматься и дальше. Быть может, одна из целей «ханукального молчания» и заключается в приумножении догадок и гипотез, и, стало быть, в приумножении Торы?! МТ



Рав Элияу Нахман ВУГЕНФИРЕР

Преподаватель ешивы «Торат Хаим»

ДОЛЖЕН ЛИ МУДРЕЦ ТОРЫ ПОДОЗРЕВАТЬ СЕБЯ В ЛИЧНОЙ ЗАИНТЕРЕСОВАННОСТИ И ПРЕДВЗЯТОСТИ?

В «Книге судей» («Законы Санэдрин» гл. 23) Рамбам подробнейшим образом (что для него крайне нетипично) разбирает запрет брать взятку, основанный на словах гемары («Ктубот» 105):

1) [Запрет Торы] «не бери взятки» [нужно понимать расширительно]: нет необходимости говорить, что запрещено брать взятку чтобы не искривлять правосудие (ведь искривлять закон и так запрещено) — но даже для того, чтобы оправдать невиновного и осудить виноватого запрещено брать взятку, и берущий ее нарушает запретительную заповедь. Он подпадает под сказанное в стихе: «проклят берущий взятку».

2) Точно так же, как берущий взятку нарушает запрет, [нарушает его] и дающий: «перед слепым не ставь преткновения».

3) ... И не только взятку имуществом, но и другие виды взяток [запрещены]. Рассказ об одном судье, севшем на рыбацкую лодку чтобы переправиться на другой берег: один из присутствующих протянул ему руку и помог подняться на берег, в последствии он обратился к этому судье, чтобы тот рассудил его. Судья ему отказал. Другая история, о человеке, убравшем птичье перо с судейской мантии, и о другом, который прикрыл плевком от судьи. И судьи сказали: «Я не гожусь для того, чтобы тебя судить». История о другом человеке, принесшем судье, который был коэном, один из подарков, предназначенных Торой для коэнов. Судья сказал: «Я не пригоден судить тебя». История об арендаторе, обрабатывающем хозяйское поле за процент от урожая, который обычно приносил инжир в канун каждой Субботы. Однажды он принес раньше, чем обычно — в четверг, из-за того, что он должен был судиться в суде хозяина, который был судьёй. Судья сказал: «Не гожусь судить тебя». И это несмотря на то, что инжир принадлежал ему — он отказался лишь из-за того, что арендатор принес плоды раньше, оказав тем самым услугу судье.

б) Запрещено судье судить того, кого он любит, несмотря на то, что тот не сват ему и не его близкий друг, который как «душа его»; и того, кого он ненавидит, несмотря на то, что тот не враг его, и он не желает зла ему. Напротив, необходимо, чтобы оба

тяжущихся были одинаковыми в глазах судей и в их сердцах. И если он не знал ни одного из них, и не [знал] их поступков — нет судьи справедливей, чем он.

7) Всякие два мудреца Торы, ненавидящие один другого — запрещено им сидеть в одном суде вместе. Поскольку эта вещь (ненависть) приводит к выведению искаженного закона. Так как из-за ненависти между ними, разум каждого пытается опровергнуть доводы товарища.

Источником мнения Рамбама, запрещающего судить даже того, к кому судья испытывает «обычные» чувства любви или ненависти, служит высказывание рава Папы, приводимое в гемаре («Ктубот» 105): «Не будет судить человек — ни того, кого любит, ни того, кого ненавидит. Того, кого он любит, не будет судить, так как не видит его вины. Того, кого ненавидит, не будет судить — из-за того, что не видит того, что сможет его оправдать».

Как следует из слов самого Рамбама, судье запрещено судить даже просто человека, которого он любит или ненавидит, как это обычно бывает между людьми, а не только свата, помогавшего ему жениться, или особо близкого друга, или же того, кого он ненавидит до такой степени, что не разговаривал с ним уже три дня по причине своей вражды с ним. И по мнению Рамбама, рав Папа, запрещая судье участвовать в процессе, имел в виду даже такие чувства любви и ненависти, испытываемые судьей, поскольку рав Папа не подчеркнул, что речь идет об особенно любимых или ненавидимых, а сказал просто: «того, кого любит, или того, кого ненавидит». Во всяком случае, так понимают Рамбама его комментаторы — Радбаз и автор «Кесеф Мишна».

Однако эта позиция Рамбама вызывает вопрос у его комментаторов, ведь из гемары («Санэдрин» 29), на первый взгляд, следует, что судья не может судить лишь особенно любимого (например, свата) или особенно ненавидимого (например, того, с кем не разговаривал в течении трех дней).

Итак, в мишне («Санэдрин» 27) говорится о свидетелях, не пригодных для свидетельства. Там приводится мнение раби Йеуды что люди не могут быть свидетелями не только из-за близких родственных связей — они не имеют права свидетельствовать и в отношении тех, к кому испытывают любовь или ненависть. Мишна поясняет, кто такой любимый и ненавидимый. Любимый — это сват, помогающий человеку жениться¹. Ненавидимый — это тот, с кем не разговаривал три дня из-за вражды (а не потому, что не представился случай). Мудрецы спорят с раби Йеудой. Они считают, что народ Израиля нельзя подозревать в том, что из-за любви или ненависти евреи будут свидетельствовать ложно. И поэтому мудрецы считают, что такие чувства не влияют на пригодность евреев давать свидетельские показания.

¹ В гемаре («Санэдрин» 29) приводится мнение Рава, согласно которому человек не допускается в качестве свидетеля в отношении своего свата все семь праздничных дней свадебного пиршества, а от имени Рава приводится другое мнение, согласно которому уже после первого дня свадебного застолья человек может свидетельствовать в отношении своего свата.

В гемаре приводится брайта, поясняющая причины спора раби Йеуды и мудрецов. О свидетеле сказано в стихе (Бемидбар 35:23): «...А он не враг ему и не желает ему зла». В брайте объясняется, что свидетель может свидетельствовать относительно человека, если он «не враг ему», и может выступать в его деле судьей, если «не желает ему зла». Говорит гемара, что из этого стиха, объясняющего мнение раби Йеуды, мы видим лишь запрет свидетельствовать против врага, но откуда следует, что и в отношении того, кого человек любит, он все равно не может свидетельствовать? Отвечает гемара, что стих следует читать иначе: «И он не «оэв» (любит) ему» — может свидетельствовать для него. Ответ гемары построен на игре созвучных слов «оэв» — «оев», то есть «враг» — «любящий». И тогда получается, как будто сказано: «И он не любим им» — может свидетельствовать, «и не желает ему зла» (а равно и добра) — может судить его. На это гемара выдвигает возражение, что о любимом не сказано прямым текстом! Отвечает гемара, что да, действительно, следует вернуться к первоначальному прочтению: «и он (свидетель), не враг ему» — тогда может свидетельствовать, «и не желает ему зла» — может судить его.

А как быть с заданным выше вопросом? Ведь в стихе мы находим лишь то, что человек не может свидетельствовать против своего врага, а откуда следует, что и в отношении того, кого он любит, ему тоже нельзя свидетельствовать? В качестве ответа на данный вопрос приводится следующее логическое доказательство. Прежде всего, необходимо задуматься, по какой причине Тора говорит, что человеку нельзя свидетельствовать про-

тив врага? Причина в том, что «далек разум от него и склонен к обвинению». Исходя из той же логики следует, что не может человек свидетельствовать и против того, кого любит, поскольку «близок разумом своим к нему, и склонен к оправданию».

В свою очередь мудрецы, считающие, что свидетели могут давать показания о тех, кого они любят или ненавидят, поскольку свидетелей не подозревают в том, что из-за своих чувств они будут лжесвидетельствовать, понимают этот стих по-другому: «и он не враг ему» — значит, может судить его, а вторую часть стиха («и не желает ему зла») они объясняют так, как объяснял ее раби Йоси в брайте. По мнению раби Йоси из этих слов следует, что два мудреца, которые ненавидят друг друга, не должны заседать в одном суде.

Итак, из гемары следует, что мудрецы спорят с раби Йеудой и считают, что свидетели могут свидетельствовать, несмотря на чувства любви или ненависти, которые они питают к тому человеку, в отношении кого дают показания в суде. Тем не менее мудрецы согласны с раби Йеудой в том, что еврей, который испытывает чувство вражды к тяжущейся стороне или к подсудимому, не может играть в процессе роль судьи. И если они согласны с раби Йеудой в отношении судей, то и в определении того, кто такой «любимый» и «ненавидимый» они тоже, на первый взгляд, с ним согласны: «любимый» — это сват, а «ненавидимый» — это тот, с кем человек не разговаривал три дня из-за вражды. Однако в отношении других категорий любимых или ненавидимых людей мудрецы скажут, что судья может их судить — аналогично тому, как свидетели могут, согласно раби Йеуде,

свидетельствовать в суде, если они испытывают чувства любви и ненависти не в столь сильной степени, как в вышеприведенных случаях. Из этого следует вопрос, как понять точку зрения Рамбама, который запретил судье судить даже того, кого он просто любит, и даже в том случае, если он не сват ему и не его близкий друг, а также того, кого судья ненавидит, несмотря на то, что тот не враг ему, и он не желает этому человеку зла. И совершенно неясно, откуда Рамбам взял, что не только близкого друга, свата или врага, но и всех остальных любимых и ненавидимых, пусть даже в намного меньшей степени, судья также не может судить.

Раби Йосеф Каро в комментарии на Рамбама («Кесеф Мишнэ») написал следующее. Мы видим, что по мнению мудрецов, изложенному в трактате «Санэдрин», судья не может судить того, кого он любит или ненавидит, а в трактате «Ктубот» рав Папа сказал просто и в целом («не того, кого любит, и не того, кого ненавидит»), не разделяя между видами любви или ненависти, и не подчеркивая разницу между ними. И мы можем из этого сделать вывод, что мудрецы спорят с определением раби Йеуды, считая, что судья, испытывающий чувства любви или ненависти, не может судить объект этих чувств, причем в любом случае, а не лишь тогда, когда степень любви или ненависти очень сильна и соответствует той, о которой говорит раби Йеуда. Раби Йосеф Каро предполагает, что именно так понимал мнение мудрецов Рамбам, и что этим объясняется его позиция.

Мнение Тосафот

Комментаторы школы Тосафот («Ктубот» 105) тоже задаются вопросом об очевидном

противоречии. С одной стороны, у нас есть высказывание рава Папы в трактате «Ктубот», который говорил «просто», не разделяя между степенями любви и ненависти и не подчеркивая разницу между ними: «Не будет судить человек — ни того, кого любит, ни того, кого ненавидит. Того, кого он любит, не будет судить, так как не видит его вины. Того, кого ненавидит, не будит судить — из-за того, что не видит того, что сможет его оправдать». А с другой стороны, у нас есть спор в трактате «Санэдрин», причем мудрецы спорят с раби Йеудой лишь относительно права людей, которые испытывают чувства любви или ненависти к участникам процесса, выступать в качестве свидетелей по делу: раби Йеуда запрещал таким людям свидетельствовать, а мудрецы разрешали. При этом мудрецы согласны с раби Йеудой, что люди, испытывающие подобные чувства к тяжущейся стороне, точно не могут выступать в этом процессе в качестве судей. Кроме того, мудрецы согласны с раби Йеудой в вопросе определения того, о каких таких «любимых» и «ненавидимых» идет речь: «любимый» — это сват и близкий друг, «ненавидимый» — это тот, с кем не разговаривал три дня из-за вражды. А в отношении других категорий любимых или ненавидимых мудрецы скажут, что судья может их судить, точно так же, как свидетели, испытывающие любовь или ненависть по отношению к участникам процесса не в столь сильной степени, могут свидетельствовать по делу, с чем будет согласен и раби Йеуда. Тосафот обращают внимание на то, что при таком раскладе высказывание рав Папы в трактате «Ктубот» противоречит выводу, который можно сделать из слов мудрецов в трактате «Санэдрин».

Ответ, который дают Тосафот, призван снять это противоречие: рав Папа говорит о других «любимых» и «ненавидимых», нежели те, о которых говорят раби Йеуда и мудрецы. Таким образом, между двумя отрывками существует принципиальная разница, связанная с обсуждением двух разных причин непригодности тех судей, которые любят или ненавидят тяжущихся: мудрецы говорят о тех судьях, которые сильно любят одного из тяжущихся, как, например, свата или близкого друга, или очень сильно ненавидят, как, например, того, с кем не говорил три дня из-за вражды. При этом мудрецы согласны с раби Йеудой, что такой судья не пригоден, чтобы судить. Но рав Папа говорит о других, более слабых разновидностях эмоциональной привязанности, сродни тем примерам, которые приводятся в гемаре в трактате «Ктубот»: например, убрал перышко с одежды судьи, уроненное пролетающей над головой птицей. В этом случае отстранение судьи от участия в процессе — это всего лишь устрожение, которое судьи древности принимали на себя, однако, с точки зрения буквы Закона, они не становились из-за этого непригодными в качестве судей — это было всего лишь их личное решение, обязывающее лишь их самих. Но если бы они все же судили в такой ситуации, то их решение и их суд были бы правомочны. Доказательством того, что рав Папа говорил не о таком виде непригодности, о каком говорили мудрецы в трактате «Санэдрин», служит то, что рав Папа вообще не привел тот стих, который приведен в трактате «Санэдрин». Следовательно, судья, согласно закону Торы, не может рассматривать дело того, кого он так сильно ненавидит, что не разговаривает с ним три дня из-за вражды, или так сильно любит, как любят свата. Это значит, что, если он все

же будет судить в подобной ситуации — его решение незаконно. Если же он любит или ненавидит в меньшей степени, как случаях, о которых говорил рав Папа — это всего лишь устрожение, принятое судьей на себя, и не более. Следовательно, решения, выносимые судьями в аналогичных случаях (если судья все же решил судить) являются законными.

Итак, Тосафот разделяют между двумя разновидностями любви или ненависти: в одном случае судьи не пригодны чтобы судить по закону Торы, а в другом их самоотвод объясняется устрожением, которое они на себя принимают, и качеством благочестия. Практическим следствием выявленной разницы между двумя видами любви и ненависти является оценка ситуации, когда судья, испытывающий чувства любви или ненависти к тяжущейся стороне, все-таки взялся решать дело: будут ли его решения правомочными? В случае сильной любви и ненависти (сват и близкий друг или, наоборот, тот, с кем не общался три дня из-за вражды) — нет. Но если эти чувства не настолько сильны — да, решения судьи будут иметь законную силу.

Раби Йосеф Каро в своей комментарии на «Тур» («Бейт Йосеф») делает следующие выводы из сказанного Рамбамом:

1) Рамбам не разделяет между двумя видами любви или ненависти: следовательно, по мнению Рамбама, судья, который любит или ненавидит участника тяжбы, неважно в какой степени, всегда в равной степени запрещено судить.

2) Рамбам, в отличие от Тосафот, не написал, что судья не пригоден чтобы судить,

если он испытывает любовь или ненависть к тяжущейся стороне — он всего лишь написал, что такому судье запрещено судить. Из этого следует, что если судья все же судил, нарушив данный запрет, то его решения будут правомочны, причем независимо от степени любви или ненависти к тяжущейся стороне.

3) Поскольку в отношении судьи, который испытывает чувство любви или ненависти по отношению к тяжущейся стороне, Рамбам написал, что ему запрещено судить, а в отношении взятки он написал, что судья, который принял взятку, стал непригодным для судейства, значит, в перечисленных Рамбамом случаях взяточничества, как имущественного, так и неимущественного, решения судьи не будут иметь силы.

Радбаз в своей комментарии на Рамбама приходит к выводу, что Рамбам, в отличие от Тосафот, считает, что в истории о человеке, убравшем птичье перо с судейской мантии (после чего судья взял самоотвод), а также во всех подобных случаях, когда судья счел себя непригодным, пусть даже из-за неимущественной взятки — судья действительно непригоден полностью, т.е. его решения не правомочны с точки зрения закона, а не из-за устрожения, как пишут Тосафот.

Однако один из ранних законоучителей последних поколений — Маарик (его приводит раби Йосеф Каро в «Бейт Йосеф» 7.13) развивает идею, предложенную Тосафот. Он пишет, что как истории о самоотводе судей, приведенные в трактате «Ктубот», так и сказанное равом Папой — все это лишь устрожения и качество благочестия, в соответствии

с которым вели себя мудрецы. Практическим следствием подобного подхода является то, что решение отказаться судить дело — это личное дело судей, берущих самоотвод: они могут взять на себя устрожение, однако ни одна из тяжущихся сторон не может отвести кандидатуру судьи на основании того, что судья ненавидит этого человека или испытывает чувство любви к другому тяжущемуся. Кроме того, судья имеет право устрожать если дело касается лишь его самого, но если принимаемое им на себя устрожение повлечет за собой потери или издержки для истца или ответчика, то ему запрещено устрожать, так как, наоборот, обязанность каждого состоит в том, чтобы спасти другого от потери, и изъять присвоенное из рук незаконно обогатившегося. Он пишет, что из сказанного «ришоним» следует, что эти судьи могут устрожать в отношении себя, т.е. лишь там, где дело касается только их, как в случаях, описанных в гемаре «Ктубот», где было, по всей видимости, много судей, и в результате самоотвода судьи не пострадали ни истец, ни ответчик. Он также считает, что все устрожения, в соответствии с которыми вели себя мудрецы в гемаре «Ктубот», не имеют отношения к той ситуации, в которой каждый выбирает судью для себя: если этот выберет любящего его, то и другой, в свою очередь выберет того, кто любит его, но третий судья, от решения которого зависит то, куда склонится суд — независимое лицо, и не об этом шла речь в гемаре «Ктубот», где дело решалось одним судьей, у которого судились то ли в силу его особой компетентности, то ли по какой-то другой причине. И даже если в гемаре речь идет не об одном судье, а о судейской коллегии, то, тем не менее, все равно говорится о таком судье, от решений которого

го, по большому счету, зависит исход дела. Если же решение суда зависит от третьего, независимого судьи, то данное устрожение вообще не уместно. Позиция Маарика вписывается в подход Тосафот, но не соответствует мнению Рамбама, согласно которому один из тяжущихся может дать отвод судье из-за того, что судья ненавидит его или любит другого тяжущегося, и судье, который любит или ненавидит одного из тяжущихся, запрещено судить, даже если это приведет к потере одной из сторон, и ему запрещено судить в любом случае, даже если его голос не является решающим.

Итак, Рамбам и Тосафот спорят, остаются ли решения судьи правомочными, в случае, если он испытывает к тяжущейся стороне сильную любовь, как, например, к свату, или в случае сильной ненависти, как например, когда из-за ненависти он не разговаривал с этим человеком три дня: Тосафот считают, что решения судьи, испытывающего столь сильные чувства, не правомочны, а Рамбам с этим не согласен, считая, что они остаются правомочными, также, как и в случае менее сильных чувств. И мы видим, что мнения других «ришоним» по этому вопросу тоже разделились: Тур написал, что решения судьи, который сильно любит или ненавидит одну из тяжущихся сторон, являются неправомочными, так как выносить решения в подобной ситуации означает нарушать запрет Торы. И так же считали Рош (рабейну Ашер) и Мордехай.

В свою очередь, автор «Агаот Ашрей» (комментарий на «Санэдрин», от имени автора «Ор Заруа») и Ран (рабейну Нисим) согласны с Рамбамом, что хоть судье и запрещено изначально судить любого любимого

или ненавистного ему человека, но все же постфактум его решение правомерно.

Рош («Санэдрин» гл.3, п. 23) предлагает компромиссную идею, связывающую позиции Рамбама и Тосафот. Он считает, что если судья сильно любит (как свата) или ненавидит (как того, с кем не разговаривал три дня из-за ненависти) того, чье дело ему предстоит рассматривать, то даже постфактум его решения не правомерны (что соответствует позиции Тосафот). Однако тех, кого судья любит или ненавидит в меньшей степени, то есть тех, о ком говорил рав Папа, изначально запрещено судить (что соответствует позиции Рамбама, поскольку речь не просто о личном устрожении, взятом на себя отдельными мудрецами, как считают Тосафот), но постфактум его решение правомерно.

Рош пишет, что тот судья, который не пригоден чтобы судить любимого или ненавидимого им — это судья, который любит этого человека как своего свата или не разговаривал с объектом своей ненависти три дня из-за вражды (тождественно запрету свидетельствовать, согласно мнению раби Йеуды). Но даже того, кого судья любит или ненавидит не настолько сильно, изначально не должен судить, ведь стремление оправдать или обвинить в некоторой степени проявляется в сердце человека даже неумышленно, поэтому из-за любви (даже не особенно сильной) сердце уже склоняется к оправданию, а из-за ненависти (тоже не самой сильной) — сердце уже склоняется к обвинению. Таким образом, в отличие от Тосафот, которые считали сказанное равом Папой всего лишь личным устрожением мудрецов, Рош утверждал, что рав Папа изначально запрещает судить любимого или ненавидимого

человека по совершенно иной причине: даже без злого умысла судья может начать склоняться к оправданию или обвинению и нужно исключить факторы, которые могут изначально повлиять на исход дела.

Сма в комментарии на «Шулхан Арух» («Законы свидетельства» 33.1) пишет, что свидетель, который дает показания о том, что он видел, может свидетельствовать по делу, несмотря на то, что он любит или ненавидит одну из тяжущихся сторон, поскольку мы не подозреваем его в том, что он изменит свои показания об увиденном из-за любви или ненависти, в отличие от судьи, решение, которого зависит от соображений и чувств, и где мысль меняется в зависимости от любви или ненависти, даже без злого умысла. Т.е. мы видим, что Сма считал запрет судить любимого или ненавидимого человека связанным со склонностью сердца, поскольку рассмотрение дела в суде предполагает, что судья подбирает прецедентные решения и сравнивает это дело с ними, и очевидно, что при этом многое зависит от его мыслей и чувств (от понимания сердцем и разумом), и если судья любит того, кого судит, то судья склоняется в его сторону. Наподобие того, что сказал Рава в гемаре («Ктубот» 105): «Какова причина запрета взятки? Поскольку получил от того взятку, приблизился к тому разум его — и стал тот как его собственное тело, а ведь человек не видит своей собственной вины». Почему взятка в Торе называется «шохад»? Отвечает гемара, что «шохад» — аббревиатура двух слов «ше-у хад» — «что он один», то есть дающий и принимающий взятку становятся одним сердцем. Мы видим, что в случае со взяткой из-за любви к тому, кто ее дает, сердце судьи склоняется к оправданию этого

человека, и не видит вины его, и потому непригоден его судить, даже постфактум, и его решение не правомерно!

И если вышесказанное верно, тогда непонятно написанное Рошем, что лишь изначально не будет судить любимого или ненавидимого, так как склонность оправдать или обвинить в определенной степени проявляется в человеке даже неумышленно, а потому даже из-за не самой сильной любви к тяжущемуся сердце судьи склоняется к его оправданию, а небольшая ненависть склоняет сердце судьи к обвинению. Чем же это отличается от взятки, где даже постфактум решения судьи неправомерны? И в чем различия между большей и меньшей степенями любви и ненависти, если и в том, и в другом случае присутствует проблема склонности сердца? И также непонятен Рамбам, считающий, что, в любом случае, запрещено судить любимого или ненавидимого лишь априори, но не апостериори. Ведь Рош пишет, что даже по отношению к тому, к кому судья испытывает хоть немного любви или ненависти, у судьи проявляется склонность оправдать или обвинить. Логично, что данный принцип тем более должен быть применен и к такому судье, чья предвзятость больше! И если по мнению Тосафот самоотвод судей — это личное устрожение отдельных мудрецов, испытывавших некоторые, не самые сильные чувства к тяжущимся, но ни в коем случае не закон, и лишь в случае сильной любви или ненависти их решения не правомочны из-за склонности сердца, поскольку там речь идет уже о запрете Торы, то по Рошу, который считает, что и при меньшей предвзятости судьи у него появляется неумышленная склонность к вынесению определенного решения, не совсем ясно, в чем же состоит разница ме-

жду большей и меньшей степенью предвзятости? А по Рамбаму непонятно, в чем разница между берущим взятку судьей и, тем судьей, который испытывает любовь или ненависть к одному из тяжущихся. Ведь решения судьи-взяточника не пригодны даже постфактум, а решения судьи, который испытывает даже сильные чувства любви или ненависти к одной из сторон процесса, постфактум остаются в силе!

Существует несколько способов объяснить мнение Роша:

1) Можно сказать, что в случае некоторой изначальной предвзятости судьи, связанной с его чувствами к одному из тяжущихся, мы не отменяем решение этого судьи, так как считаем, что он сумел преодолеть предубеждение, которое у него было. Т.е. мы не опасаемся непредумышленного искажения правосудия и не подозреваем судью в том, что на его решение повлияла его предубежденность.

2) Можно сказать, что, хотя опасение непредумышленного искажения правосудия остаётся, тем не менее, в случае, когда это лишь опасение (а не запрет Торы, как в случае сильного предубеждения) в силу вступает другое соображение, которое перевешивает наши опасения — это пренебрежение к суду, решения которого отменяются, что в последствии может повлиять на то, что решения суда не будут исполняться. Данное соображение превалирует над опасением ошибочного решения, поскольку это лишь опасение, и не более того. Однако в том случае, когда степень предубеждения судьи велика настолько, что уже попадает

под запрет Торы, мы не считаемся с позором суда и отменяем его решение.

Но для нас по-прежнему остается неясным: в чем, по мнению Рамбама, разница между берущим взятку судьей и тем судьей, который испытывает любовь или ненависть к одной из тяжущихся сторон? Рав Хаим Йеуда Рабинович, являющийся главой Иерусалимского окружного раввинского суда, сделал допущение, что существует спор между Рамбамом и Рошем относительно того, по какой причине судья, который любит или ненавидит тяжущегося, не может его судить. Возможно Рамбам, в отличие от других «ришоним», считал, что дело здесь не в склонности сердца, а в иной причине. Этот вывод можно сделать на основании того, что решение этого судьи постфактум не отменяется, в отличие от решения судьи-взяточника, где не просто есть опасение предубеждения, а вообще меняются мысли и чувства судьи (см. выше высказывание Равы о взятке). Но в отношении несколько предвзятого судьи нет опасения вынесения им вердикта под влиянием предубежденности, и мысль судьи не меняется из-за любви или ненависти. А истинную причину запрета судить любимого и ненавидимого человека можно выучить из сказанного рабейну Ицхакком Мигаш (Ри Мигаш, «Шита Мекубедет», «Бава Кама» 92).

Что это за причина? Один из учеников рабейну Йосефа а-Леви ибн Мигаш написал следующее: «Сказано в гемаре («Бава Кама» 92): «Колодец, из которого напился — не бросай в него ком земли». Объяснение: не пренебрегай им, и не оплачивай ему злом, после того, как получил от него выгоду — это притча для объяснения подобных вещей.

Тот, кто получил от чего-либо пользу или выгоду — не подобает делать ему то, из-за чего он может пострадать. И там в гемаре уже были приведены притчи и стихи Торы, объясняющие эту идею. Например, о Казнях Египетских, в отношении которых мудрецы наши раскрыли причины, почему часть казней свершил не Моше Рабейну, а Арон а-Козэн (Нил спас Моше, поэтому не хотел Моше обращать в кровь воды его, а песок укрыл труп надсмотрщика, убитого Моше, поэтому не хотел Моше казнить его и обращать в кишашую вшами землю). И рассказал учитель наш о своем учителе, рабейну Иццхаке, что подобное случилось с ним и неким другим человеком, и не хотел рабейну Иццхак судить его вообще, чтобы не пострадал тот от его решения, и полностью воздержался от суда над ним. Дело было так. Рабейну Иццхак заболел и был приглашен в баню неким человеком, и получил от этого большую пользу. Затем тот человек пригласил его пожить к себе домой, пока рабейну Иццхак не выздоровеет. Там он всячески ухаживал за ним и оказывал ему почет. Так продолжалось до тех пор, пока рабейну Иццхак не выздоровел. Позже тот человек разорился и не справился с заданными, и в итоге должен был отдать кредиторам свое имущество. И до того дошло, что должен был отдать за долги ту самую баню, а для этого необходимо было произвести ее оценку. И сказал раби Иццхак: не буду судить и отдавать указаний относительно этой бани, ни для продажи и ни для оценки, и ни для чего, что касалось бы ее, потому что получил пользу от нее. И если это касается неодушевленных предметов, которые не чувствуют, то тем более человека, который чувствует пользу или вред — это будет неподобающим поступком, выходящим за рамки этики и правил

поведения между людьми. И возможно таким образом следует объяснить сказанное равом Папой в гемаре «Ктубот»: «Не будет судить человек ни того, кого любит, ни того, кого ненавидит». Быть может причина воздержания мудреца от суда над тем, кого любит, по одной из двух причин, первая из которых — чтобы не склонить суд в его сторону, а вторая — даже если спасет свою душу и рассудит его в соответствии с законом, этим он оплатит злом за добро. И если это касается человека, от которого получил добро, то тем более Всевышнего, от которого изливается полное благо, что достойно Его только благодарить и не делать того, что может Его рассердить и то, что ненавистно ему».

Итак, Ри Мигаш указывает на две причины не судить того, кого судья любит: чтобы не склонить суд в его сторону, или потому, что так поступать попросту неэтично и это нарушает правила поведения между людьми, и, хотя судья, возможно, избежит предвзятости, он, тем не менее, проявит неблагодарность, оплатив добром за зло. Рав Рабинович делает допущение, согласно которому подход Рамбама основывается именно на второй причине, которую указал Ри Мигаш — на проблеме неблагодарности и неэтичности. И тогда становится понятно, почему Рамбам, изначально запрещая судить любимого и ненавидимого, постфактум оставляет принятое судьей решение в силе. Ведь хоть судья и повел себя неэтично, но дело тут не в предвзятости к любимому или ненавидимому судьей человеку, а потому нет опасения, что правосудие будет искривлено в зависимости от отношения судьи к одной из тяжущихся сторон. Однако в случае со взяткой ситуация сильно отличается, ведь там появляется четкая опас-

ность, что решение будет искривлено, и потому там вынесенное решение не имеет силы даже постфактум.

Тем не менее, это объяснение не приемлемо. Во-первых, потому что из самого Ри Мигаш видно, что эти две причины возможны не по отдельности, а в качестве дополняющих друг друга: сердце склоняется из-за предубеждения, но если все-таки сумеет его преодолеть, то тогда все равно остается проблема неэтичности. Во-вторых, если причина мнения Рамбама лежала лишь в сфере этики, то как это соотносится со сказанным равом Папой, что не будет судить того, кого любит, так как не видит его вины?

В-третьих, если проблема судить того, кого любишь, сводится к неэтичности и неблагодарности, то почему же нельзя судить того, кто ненавистен? Если нет опасений по поводу предубежденности по отношению к любимому, то почему она должна возникнуть в отношении ненавидимого? А проблемы неблагодарности здесь вообще нет! Рав Рабинович сам почувствовал, что этот вопрос создает проблему для предложенного им ответа. Он сказал, что, быть может, неэтично разбирательство не только в отношении любимого, где есть проблема неблагодарности, но и в отношении ненавидимого, поскольку там тоже есть этическая проблема, состоящая, правда, в другом. Можно было бы развить эту мысль и сказать: в недельной главе «Корах» мы учим, что Всевышний повелел собрать совки, оставшиеся после гибели 250 человек, участвовавших в бунте Кораха против Моше и Аарона и претендовавших на то, чтобы совершать служение Первосвященника в Мишкане вместо Аарона. Всевышний повелел собрать

их Элазару а-Коэну, ведь если бы это сделал Аарон, против которого они бунтовали — это было бы не этично. По-русски это называется «плясать на костях врага».

Быть может, для объяснения Рамбама более подходит предположение, сделанное равом Рабиновичем в последствии, что запрет рава Папы судить любимого или ненавидимого, возможно, вызван тем, что люди будут злословить, говоря, что судья не увидел вины у близкого ему человека, а тому, кого судья ненавидит, он не нашел оправдания. Но это всего лишь злословие, а на самом деле все обстоит иначе. И поскольку мы, на самом деле, не подозреваем судью в предвзятости, поэтому постфактум его решения правомерны, в отличие от взятки, где действительно есть предвзятость — там его решения не имеют силы даже постфактум.

Также и в отношении мнения Тосафот, разделяющих судебные решения, выносимые по поводу людей, любимых или ненавидимых судьей, по силе этих чувств, и считающих сильную любовь и ненависть причиной признать судебное решение неправомерным, а в ситуации с менее сильными чувствами предоставить судьям самим решать, устраивать им в этом вопросе или нет, — все же нужно понять, чем вызвано устрожение, которое принимают на себя судьи в примерах из трактата «Ктубот»? Если оно вызвано качеством благочестия и опасениями предвзятости, то где то «острое лезвие», которое способно разделить между устрожением из-за предвзятости и запретом Торы? Рав Рабинович пишет, что, возможно, есть разница между сильной предвзятостью и слабой, что соответствует мнению Роша. Но как распознать где какая?

Или, быть может, устрожение вызвано, по мнению Тосафот, не слабой предвзятостью и благочестием, а злоязычием в отношении судьи, как рав Рабинович предположил в своем объяснении подхода Рамбама² Тогда в случае сильной предвзятости, которая запрещена Торой, решение судьи неправомерно из-за его очевидной необъективности, а в случае слабой предвзятости мудрецы устрожали только из-за злоязычия². Однако, Хазон Иш (в книге “Эмуна у-витахон”, гл. 3.30) пишет, поясняя подход Тосафот, что судья способен взять свои эмоции под контроль и не пойдет на поводу у низменных чувств. Справиться со сво-

ими чувствами ему поможет приверженность истине, ставшая его второй натурой — привычка, которой он не поступится в корыстных целях, ведь он так много времени и сил посвятил поиску истины во время обучения, что ему будет жалко поступиться ею из-за низменных побуждений. Что же касается запрета взятки, о которой сказано в Торе, что она «ослепляет глаза мудрецов» — то эту заповедь Хазон Иш не считает логичной — он относит ее к «хуким» — иррациональным заповедям, как и запрет Торы судить сильно любимого (свата) и сильно ненавистного (того, с кем не разговаривал 3 дня из-за вражды). В дока-

² Мне не понятно до конца, в чем состоит затруднение рава Рабиновича с разделением между сильной и слабой предвзятостью. Ведь Тосафот четко говорят, что материальная взятка и ярко выраженные любовь (например, к свату) или ненависть (например, к человеку, с которым не разговаривал 3 дня из-за вражды) — это сильная предвзятость, а услуги, оказываемые человеку (нематериальная взятка), а также слабо выраженные любовь или ненависть — это лишь повод устрожить для себя из благочестия, как написал Маарик. Что же касается Рамбама, то здесь, как мне кажется, все еще проще. Лишь взятки, данные судье во время тяжбы, делают судью непригодным, и это касается как материальной мзды, так и услуг. А по поводу любви и ненависти — как ярко, так и слабо выраженных — то они вызывают подозрение, но, тем не менее, судебные решения постфактум принимаются, и эти чувства не делают судью непригодным и не позволяют отменить его решения. Ведь иначе может возникнуть пренебрежение к последующим решениям суда, как мы уже объяснили относительно мнения Роша. И наоборот, мнение рава Рабиновича представляется мне несколько тенденциозным, поскольку оно порождает дополнительные проблемы, выдвигая новые причины изначальной непригодности судьи, которые при этом не приводят к отмене судебного решения апостериори, как в случае с судьей, который испытывает чувство любви к одному из тяжущихся. Объясняя мнение Рамбама через этические проблемы (неблагодарность) или же проблему злоязычия, проявляющуюся как в случае со слабыми, так и с сильными чувствами, а также сводя подход Тосафот к проблеме злоязычия, вместо индивидуального устрожения и следования за качеством благочестия. Конечно, эти соображения помогают раву Рабиновичу объяснить и Рамбама, и Тосафот, но ведь можно объяснить их иначе, не выдвигая новых предположений о причинах запрета. Мне кажется, что намного проще было бы обосновать алахическое решение с помощью того, что написал Маарик: тяжущийся не может требовать отвода судьи из-за того, что судья любит его противника, если это не очень сильная любовь (т.е. не такая как, например, любовь к свату), поскольку лишь сам судья может заявить о самоотводе в качестве устрожения, и лишь если любовь судьи к одному из тяжущихся очень велика, вторая сторона может требовать его отвода, причем сильную любовь судьи к сопернику необходимо будет доказать, как пишет Рама. И, наконец, довод Маарика, которым воспользовался и сам рав Рабинович, состоит в том, что устрожать судья имеет право лишь в том случае, если при этом не страдает истец или ответчик.

Приведем краткое содержание решения суда. Дело 1-35-89-35 от 18.12.2003 Окружного иерусалимского раввинского суда. Перед арбитражным судом уже несколько лет рассматривается претензия истцов против ответчиков. После многочисленных обсуждений и после выполнения всех процедур, и в том числе заслушивания протестов каждой из сторон, суд дал указание подготовить финальные претензии, чтобы принять решение. Неожиданно истцами было подано заявление, чтобы сделать меня непригодным для участия в этом деле, из-за того, что я был приглашен как почетный гость на званый обед, проводимый организацией ответчиков, и даже внес пожертвование в помощь этой организации. В результате перечисленных выше соображений, и в дополнение к ним, я действительно участвовал в обеде, проводимом этой организацией, но поскольку я там никого не знаю и не имею никакой личной заинтересованности в этой организации — могу быть незаинтересованным судьей в этом суде. В дополнение к соображениям из «ришоним», приведенным выше, добавлю, что поскольку аналогичное прошение уже было однажды подано и отвергнуто, и не было заявлено никакого протеста на само решение отвергнуть это прошение, и теперь вновь было подано такое прошение, причем с большой задержкой и непосредственно перед вынесением решения по делу, и тем самым создается волокита, которая влечет убытки для противоположной стороны, я не вижу разрешения устрожить для себя и повлечь тем самым ущерб для ответчика, поэтому отвергаю прошение. Глава суда Хаим Йеуда Рабинович.

зательство правильности своего подхода он пишет, что мы не подозреваем человека, разбирающегося в законах кашрута, в том, что он не способен вынести решение о пригодности относительно курицы, хотя от принятого им решения зависит, будет ли у него мясо. Другой пример: человек может решить относительно квасного, находившегося у него в Песах, запрещено ли оно ему после Песаха, несмотря на то, что если он решит запретить себе это квасное, то потерпит большой материальный убыток, а если разрешит — то наоборот. Но приняв взятку и тем самым нарушив запрет Торы, или согласившись рассматривать в суде дело ненавидимого или любимого человека, судить которого ему тоже запрещено Торой, судья делает так, что в мир спускается нечистота, которая его ослепляет и справиться с которой он не в силах. «Всевышний смотрел в Тору и творил мир» — и лишь потому, что Тора это запрещает, и возникла реальность предубеждения, в которой возникает такая предвзятость, которую преодолеть невозможно. Таким образом, Хазон Иш из причины делает следствие, а из следствия — причину: Тора запретила судить в случае сильной предубежденности, и вследствие запрета стала непреодолимой, а не потому что она непреодолима — Тора запретила судить³. Однако свою природную предвзятость судья способен преодолеть, поскольку любовь к истине, приобретенная долгим изучением Закона, пересилит природные склонности. Таким обра-

зом, «острым ножом», способным разделить между устрожением из-за предвзятости и запретом Торы из-за предвзятости, является сам запрет Торы: то, что запрещено Торой, вызывает непреодолимую предвзятость вследствие нарушения запрета Торы. Однако не совсем ясно, что скажет Хазон Иш в ответ на вопрос, почему мы верим женщине, сделавшей проверку после месячных? Разве она приобрела привычку к истине в этом вопросе — привычку настолько сильную, что поможет ей преодолеть личную заинтересованность? Ведь она хочет быть со своим мужем! Конечно, в случае, где необходимо взвешивание и сравнение прецедентов, когда она говорит, что у нее уже было выделение такого же цвета, и что рав ей в тот раз разрешил, определив, что это не похоже на кровь, — в столь тонком вопросе как сравнение прецедентов, мы не станем ей верить, так как здесь используется свойство судьи — сопоставление при личной заинтересованности. Однако относительно того, наступил ли цикл, закончился ли, окунулась ли она в микву — мы ей верим. А почему? Быть может, Хазон Иш и на это скажет, что поскольку мир сотворен по Торе, а в Торе написано, что «эд эхад неэман бе-исурим» («одного свидетеля достаточно для разрешения запретов»), и мы этому свидетелю верим, даже если дело касается не только лично его, но и других людей, то и женщине мы верим, что и она способна преодолеть личную заинтересованность, так как человек

³ Идея, наподобие высказанной автором «Бейт а-Леви», относительно заповеди мацы: заповедь существует не потому, что Всевышний столь поспешно вывел народ Израиля из Египта, что тесто не успело закваситься, и память об этом историческом событии послужила причиной заповеди, — а наоборот, поскольку Тора предшествовала Сотворению мира, который был сотворен Всевышним в полном соответствии с ней, то заповедь мацы, как абсолютная духовная величина, существующая еще до его сотворения, послужила причиной произошедшего исторического события — поспешного выезда Всевышним еврейского народа из Египта, для того, чтобы заповедь реализовалась в этом мире.

может свидетельствовать о том, что видел, не взирая на личную заинтересованность. И действительно, как было упомянуто выше от имени “Сма”, есть разница между свидетелем, который испытывает чувство любви или ненависти к тому, о ком он свидетельствует, но при этом все равно дает показания об увиденном, и мы не подозреваем его в искажении свидетельства из-за его предвзятости, и судьей, у которого решение зависит от анализа и сравнения прецедентов, и на его решение может повлиять предвзятость, и там, где решение судьи зависит от сравнения ситуации с прецедентами, ему запрещено судить из-за его предвзятого отношения.

На основании вышесказанного Хазон Иш резко высказывается об очень тяжелом недуге, с помощью которого злое начало устраняет веру в мудрецов из человеческих сердец: это болезнь недоверия учеников к мудрецам или подозрения и обвинения судей в предвзятости и личной заинтересованности при вынесении решений. И причина болезни в том, что личной заинтересованности придается избыточное, непропорциональное значение.

Имеет смысл процитировать Хазон Иша:

«Злая болезнь — средство, к которому прибегает «ецер а-ра», чтобы подорвать в сердце человека доверие к нашим мудрецам, и это — претензия, что мудрецами Торы может руководить личный интерес, подобный неверной гире. Тот, кто учит Тору, должен верить, что никакой интерес в мире не властен над мудрецом Торы и не может склонить его сердце и заставить исказить суд, ибо мудрец стремится очистить свою душу, и выпачкать ее в ка-

ком-нибудь грехе ему больше всякой раны! И возможно ли, чтобы ради денежной выгоды или желания кому-либо угодить он изранил свою душу извращением суда? И кроме того, истина для мудреца Торы — это свойство души его и корень бытия, и малейшая частица лжи чужда ему совершенно. И то же самое становится уделом и верой многих честных людей — учеников и последователей мудрецов Торы, впитывающих мудрость у их ног.

Однако «ецер а-ра» прорыл подкоп под фундаментом здания этой веры, чтобы улавливать души, склонные к ложному мудрствованию, и развертывает перед ними целую теорию, выведенную якобы из Талмуда, будто личный интерес — это необоримая сила, способная одолеть больших и малых в равной мере, и покоряются ей даже самые разумные, праведники и те, кто известен добрыми делами... И нет якобы в этом ничего предосудительного для мудрецов, ибо таков закон, запечатленный в человеческой природе... И не понимают те, кто это проповедуют, что таким образом они оставляют свое поколение сиротой, лишая его наставников... И нет на земле судьи, и можно распустить все суды... Ибо, даже если и согласится человек признать великую мудрость мудреца или судьи, он не будет считать себя обязанным выполнять его решения всякий раз, когда сможет связать это решение с тем или иным личным интересом мудреца, и это сумеет сделать всякий, кто недоволен тем или иным его решением. И так встанет поколение, которое судит своих судей, и всякий человек то, что хорошо и прямо в его глазах, творит будет... И

вот, при всяком важном решении мудреца Торы перешептываются мудрствующие сплетники, что такой-то и такой-то личный интерес склонил его сердце, и даже если речь идет о величайшем человеке поколения... И вот уже весь город, а то и вся страна наполняется сплетнями, спором и раздорами, и нет на них управы, когда нет веры в мудрецов...»

...Взятка представляет собой особое явление, чрезвычайно предосудительное и отвратительное с точки зрения Торы, и такова тайна устройства человеческой души, что взятка ослепляет глаза мудрых и искривляет суд. И поскольку, как сказано, Святой, будь Он благословен, смотрел в Тору и творил мир, сама Тора вызвала к жизни эту реальность, — что будет взятка иметь силу ослеплять и искривлять, ибо так написано в Торе: «И мзды не принимай, ибо мзда ослепляет зрячих и извращает слова правых» (Шмот 23:8), и потому приказала Тора остерегаться взятки и бежать от нее. И вот оказывается, что вдобавок к такой силе, как личный интерес, естественно присутствующей в нашем мире в соответствии с человеческой природой, вызвана к жизни дополнительная сила из числа сил нечистоты, способная делать сердце бесчувственным, погружать в дремоту разум и улащать судье оправдание подкупившего его. И, поскольку Тора сделала такого судью негодным для судейства в деле между давшим взятку и его противником, — с судьи снимается в данном случае защитный покров мудрости, обещанный ему Торой, чтобы уберечь его от греха (неверного судейства), если он пренебрежет предупре-

ждением Торы и сядет в судейское кресло вопреки заповеди Торы.

Предупреждение о взятке относится к категории «хуким» — непостижимых человеческим разумом законов Торы, а не «мишпатим» — тех, которые в той или иной мере доступны нашему разумению. Тора не запрещает человеку принимать алахические решения для самого себя, например, по поводу трефного или кашерного мяса, даже если он очень беден и от этого мяса зависит многое в его жизни, или по поводу квасного, находившегося в его владении в дни праздника Песах, и даже на очень большую сумму; и если он разрешает то или другое к употреблению, и какой-то интриган станет вдруг подвергать сомнению его решение, говоря, что оно было продиктовано материальными соображениями, то этим он преступает запрет оспаривать решения своего наставника (если речь идет о раве). Мы уверены в наших мудрецах и верим, что они выше подобных слабостей, и подозревать их могут только люди неумные, неспособные понять возвышенную, озаренную разумом душу.

Также и в том, что касается суда между человеком и его ближним, Тора отстранила от судейства только судью, получившего взятку в период суда. Что же касается людей, с которыми судью связывают отношения любви или ненависти, то из любящих запрещены только сват в дни свадебного пира, а из ненавидящих — только тот, с кем не разговаривал из-за вражды три дня (последнее — по мнению некоторых алахических авторитетов, приводимому Рама в «Хошен мишпат» (7.7)).

И хотя существует у человека совершенно очевидная естественная склонность действовать в пользу тех, кого он любит, и в ущерб тем, кого ненавидит, — нет здесь особых сил нечистоты, связанных со взяткой, и в таких случаях Тора оказывает полное доверие судье — мудрецу Торы и ждет от него, что он сумеет свершить справедливый суд, и не склонится его сердце вслед за его естественными побуждениями, ибо стремление к истине стало уже его второй природой, а истина — путеводной звездой, и праведность его будет залогом справедливого суда.

...Однако самая большая беда, самая густая тьма — это когда дается разрешение выражать подозрение в адрес людей, которым доверяет Тора, в ситуациях, когда она позволяет им судить и давать указания в сфере алахи; сказанное относится ко многим вещам, с которыми мы сталкиваемся повседневно. Учение Мусара относится с величайшей строгостью ко всякой порче в сфере нравственности и душевных качеств, и призывает оберегаться как от огня, чтобы не впасть в грех опорочивания ближнего, — даже в мыслях, и тем более на словах, и даже, если речь идет об истинных вещах, не говоря уже о лжи... И если жертвой опорочивания становится мудрец Торы, то тот, кто его позорит, именуется «апикойресом» (человеком, оставившим веру и позорящим Тору). Но их ошибка в алахе оправдывает все, ведь человек рассуждает: «поскольку, мол, установлен закон, что никакой мудрец Торы не может устоять перед искушением, связанным с личным интересом, — в чем же будет грех, если я скажу, что такой-то мудрец может

искажить суд из-за своего личного интереса? Ведь это — закон природы, и в чем здесь может быть ущерб для чести мудреца?» Однако сказавший так похож на того, кто вылил вино и сохранил сосуд из-под него...

В доказательство можно привести сказанное в гемаре («Бава Батра» 58): каждый судья, из которого приходится взыскивать по суду — не судья. Поскольку не видел собственной вины, то как может увидеть вину другого? И его не оправдали тем, что это свойство человеческой природы.

Для большей наглядности приведем в качестве примера ту борьбу, которой сопровождается избрание рава и руководителя общины, когда каждый предлагает свою кандидатуру и отвергает кандидатов, предлагаемых другими. Было бы разумным в такой ситуации, чтобы все согласились передать решение вопроса самым большим мудрецам поколения. И если оказывается, что решение мудреца не имеет силы, достаточной, чтобы поставить вещи на свои места, из-за упрямства людей, несведущих в Торе, то о них можно сказать, что их грех, хоть и осознанный, вытекает из ошибки. И даже если они осознают этот грех, они не приучены подчинять свои желания велениям разума. Однако хуже и ядовитей них те, изоцрненные люди, что видят себя образцом честности и добродетели, и считают себя теми, кем движет лишь побуждение к добру, и суд их несет на себе печать высшего разумения, как будто бы судили и рядили в нем без спешки и с величайшей серьезностью, и вынесли в конце его категорическое решение, — что

не следует считаться в данном деле с мнением упомянутого выше мудреца, ибо он не больший мудрец, чем были р. Ишмаэль бар раби Йосе или р. Ишмаэль бар Элиша, — а рассматриваемое дело касается его лично; он заинтересован в данной кандидатуре по такой-то и такой-то причине... И это — пример того, как посредством шутовского мудрствования невежда отмечает и отвергает сотню суровых поучений и предупреждений, и так «служат идолам, оставаясь праведными в собственных глазах», и делают из Торы посмешище...

И все это — потому, что упомянутые выше «мудрецы» не поставили свою мораль на прочное основание алахи... И алахические авторитеты не усмотрели какую-то проблему в том, что, как сказано в Талмуде, р. Ишмаэль бар раби Йосе и р. Ишмаэль бар Элиша в приведенных выше историях назначили вместо себя другого судью, хотя, казалось бы, им не следовало этого делать по той самой причине, по которой они не могли быть судьями сами, ибо очень часто тяжущимся небезразлично, кто будет судьей, и возможно, что выбор будет в пользу одного из них и не в пользу другого, и тому, у кого есть какой-то интерес в деле, казалось бы, лучше устранить от назначения судей. Но из всего того, что произошло в действительности, нашими мудрецами был сделан вывод, что наличие личного интереса не является препятствием для назначения судей, и так мы видим у Рама («Хошен Мишпат» 7.7), и тем более мудрец поколения не может быть отстра-

нен от избрания рава и главы общины по причине личного интереса, и это — часть его обязанностей как руководителя поколения...⁴ Те же, что ему перечат, впадают в тяжкий грех, отрицая свою вину и говоря: «мы не согрешили!» И тем разрушают они основы Торы, и естественным образом выдумывают и такой «личный интерес», которого не было никогда в сердце того, кого они оклеветали... И хоть и говорили мы выше, что причина их греха — ошибка в алахе, — тем не менее, согласно известному правилу, неумышленный грех, проистекающий из плохой учебы Торы, приравнивается к умышленному.

Итак, Хазон Иш жестко выступает против обывательских рассуждений о предвзятости мудрецов и судей, и вместе с тем демонстрирует свое несогласие с представителями движения «Мусар», основываясь на том, что сказали Тосафот и Рама, приведший на алаху его мнение.

«Шулхан Арух» принимает в качестве закона слова Рамбама, который изначально запрещает судить любимых и ненавидимых в любой степени. Рама добавляет, что если все-таки судья рассудил спор, то, согласно Рамбаму, его постановление апостериори является законным («Ор Заруа»). Затем Рама приводит мнение тех авторитетов, которые спорят с этим и считают, что в случае, когда судья особенно любит или ненавидит кого-то из участников тяжбы, то вынесенное судьей решение даже апостериори незаконно («Тур»). И, наконец, Рама цитирует еще одно споря-

⁴ Ведь только мудрец может определить мудрость другого мудреца.

щее мнение, авторы которого считают, что если степень любви или ненависти судьи к одному из тяжущихся не очень сильна, то ему разрешено выносить решение по делу, а отказ судить — это не более чем устрожение из-за качества благочестия (Тосафот), и это значит что разрешено судить, когда оба выбирают себе судью, так как каждый выбирает того, кто его любит, и тем более учитель может выступить как судья в отношении своего ученика (хотя он его любит), и даже непригодный из-за особенно сильной любви или ненависти к тяжущимся сторонам состав суда может назначить других судей, которые пригодны решать это дело (Маарик). Что же касается обвинений в адрес судьи, что он ненавидит одного или любит другого — такие обвинения должны быть подкреплены доказательствами (например, что судья не разговаривал с этим человеком три дня, причем именно из-за вражды), а без доказательств такие обвинения не принимаются. Мудрец, который наложил на кого-то «нидуй» (отлучение от себя) из-за того, что тот человек пренебрегает уважением к нему, как к мудрецу Торы, впоследствии может судить его, поскольку не испытывал к нему ненависти (Сма сомневается, действует ли данное правило даже на момент нахождения под «нидуем» или только после его окончания).

Однако, как было уже сказано выше, по мнению Роша и Ри Мигаш причина, по которой судье запрещено выносить решения по делу тех, кого он любит или ненавидит, состоит именно в личной заинтересованности, а по мнению Ри Мигаш еще и в неэтичном поведении и неблагодарности. И если мнение Тосафот еще можно объяснить так, как это делает Хазон Иш, то эти «ришоним» прямым

текстом написали по-другому. И хотя Рама приводит мнение Тосафот на алаху, невозможно не считаться с тем, что сказали Рош и Ри Мигаш, хотя бы в том, что касается самовоспитания — такого, за которое ратовало движение «Мусар».

Заключение

Мидраш Раба («Шофтим» 5.2) объясняет стих «Судей и смотрителей поставь себе во всех вратах твоих...» (Дварим 16:18), и говорит, что с этим связано то, что сказал царь Шломо: «Пойди к муравью, ленивый, посмотри на пути его, и сделайся мудрым; Нет у него ни начальника, ни надсмотрщика, ни правителя; Заготавливает летом хлеб свой, собирает во время жатвы пищу свою» (Мишлей 6:6-8). Почему Шломо хотел, чтобы ленивый человек учился у муравья? Сказали мудрецы: у муравья есть три дома, не входит в верхний из-за того, что протекает, а в нижний — из-за влаги, и только в средний [входит], и живет всего шесть месяцев. Почему? Потому, что тот, у кого нет сухожилий и костей не живет дольше. Сказал раби Танхума: «Вся его еда лишь полтора зернышка, а он идет и собирает летом все, что находит: пшеницу, ячмень, чечевицу. Если вся его еда лишь полтора зернышка, зачем он собирает все это? Потому, — говорит муравей, — что Всевышний может решить дать мне прожить дольше, и тогда у меня будет, чем питаться». Сказал раби Шимон бен Йохай: «Был случай, когда нашли в его норе 300 «кур» (около 117000 л) того, что было собрано за лето», и поэтому сказал Шломо: «Иди к муравью, ленивый, посмотри пути его и умудрись». И вы тоже запасайтесь заповедями в этом мире для Мира Грядущего!» Что означает «увидь пути его и умудрись»? Мудрецы объясняют:

«Смотри, как он себя ведет — соблюдает «дерех эрец» (правила поведения), дабы избежать воровства». Сказал раби Шимон бен Халафта: «[Есть] история об одном муравье, уронившем одно пшеничное зернышко. И все [муравьи] приходили и обнюхивали его, и ни один из них не взял его. Пришел тот, что уронил, и забрал его. Смотри, какая мудрость заключена в нем! И всему этому нужно вознести хвалу, ибо не научился от других сотворенных, и нет над ним ни судьи, не надсмотрщика, как сказано: «Нет у него ни начальника, ни надсмотрщика, ни правителя». [Тогда] вы, которым, назначил судей и надсмотрщиков тем более должны слушать их! Это то, что сказано: «судей и надсмотрщиков поставь себе во всех вратах твоих».

Подобное высказывание приводится в гемаре от имени раби Йоханана («Эрувин» 100): «Если бы Тора не была дана, не дай Б-г, то мы бы учились скромности у кошки, не справляющей свою нужду перед человеком, запрету воровать у муравьев, поскольку один у другого не ворует, запрету прелюбодеяния у голубей, живущих парами, правилам взаимоотношений у петуха, обещающего купить курице длинную одежду, а потом говорящего: чтоб я лишился своего гребешка, если у меня будет на что купить, и не куплю».

Из сказанного в гемаре, на первый взгляд, следует, что можно почерпнуть знания о правильном поведении из животного мира, что можно уподоблять и переносить происходящее в природе на человеческое общество, и что в природе на самом деле существуют примеры правильного поведения, а не лишь то, что видится нам таковым. И этот подход отличается от распространенного взгляда на

вещи, согласно которому запрет воровства связан исключительно с удобством человеческого сообщества (ведь если бы его бы не было, то люди «ели бы друг друга живьем»), запрет скромности связан с самоуважением, а запрет прелюбодеяния — с предотвращением массового разврата и, как следствие, с культурой. Если бы такой взгляд на вещи, принятый у большинства людей, был верен, то мы не наблюдали бы примеров того, что мы называем этичным поведением, в природе, в животном мире, поскольку все, что связано с нормами поведения, касалось бы исключительно человека, живущего в обществе других людей. Но мы видим эти нормы в животном мире, а значит, правильное поведение и хорошие качества — часть совершенства, и оно «вмонтировано» в природу. Таким образом, эти животные имеют отношение к некому совершенству, а человек, не обладающий аналогичными качествами, хуже животного.

Безусловно, вышесказанное вызывает ряд вопросов. Во-первых, почему мы должны были бы выучить закон из поведения одного животного, обладающим каким-либо качеством, а не учиться у большинства животных, у которых отсутствуют эти качества? Рав Аарон Лейб Штейман, да продлятся его годы в добром здравии, ответил на это так: истина обязывает того, кто увидел ее хоть однажды, даже только у одного живого существа. И это имеет в виду мидраш: нужно восхвалять муравья за то, что не научился у других воровать — так же и мы должны были бы научиться у него. Во-вторых, не ясно, как можно было бы научиться у муравья не воровать? Ведь они не воруют только друг у друга, но воруют у хозяина поля? Это вопрос не на сам мидраш, поскольку там сказано, что

у муравья мы должны были научиться правилам отношений в обществе — муравьи избегают воровства, т.е. в сообществе муравьев действуют такие правила поведения. Однако на высказывание раби Йоханана в гемаре, где утверждается что у муравьев мы должны были бы научиться запрету воровства, этот вопрос возникает, поскольку запрет воровать носит в Торе абсолютный характер. Автор комментария «Нетивот а-мишпат» на «Шулхан Арух» пишет, что если бы не была дана Тора, то мы бы учились запрету воровства у муравьев, и, остерегаясь воровства внутри той группы, к которой принадлежим, одновременно с этим крали бы у тех, кто не относится к нашему обществу. Таким образом, Тора более совершенна, чем природа.

В книге «Оэль Моше» рассказывается, о споре, возникшем между важными прихожанами иерусалимской синагоги «Зихрон Моше» — равом Велвелом Чичиком и равом Нотой Цайнвертом, благословенной памяти, о том, что подвигло рава Исраэля Салантера пробудиться и начать внедрять изучение Мусара в среде еврейского народа. Рассказывают ужасную историю о том, что в Вильно жили два товарища-сапожника, один со временем разбогател и из-за своего богатства удостоился, чтобы сыграть свадьбу своей дочери с сыном одного из великих людей поколения, а другой так и остался сапожником, зарабатывающим себе на жизнь ремеслом. Пришло время свадьбы. Среди приглашенных гостей был и бывший товарищ — сапожник. Из-за невыносимого чувства зависти, испытываем им он снял с ноги сапог, подошел к свадебной церемонии и громко спросил у своего товарища — богача: «Сколько стоит починить сапог?» Тот, не зная куда деть себя от сты-

да, потерял сознание... Сказал рав Велвел: «Если зависть способна заставить человека совершить такой поступок — необходимо учить Мусар». Рав Нота возразил, что не эта причина подвигла рава Салантера создать движение Мусар. И есть две версии того, почему рав Нота не согласился с причиной, которую назвал рав Велвел. По одной версии, он сказал, что это не новость, что из-за зависти человек способен на такое, по другой версии, он сказал, что у этого человека зависть перешла все границы, и от него никто не научится столь ужасно себя вести, и поэтому из-за него не нужно было создавать движение. По какой же причине рав Салантер все же создал движение Мусар? Из-за второго сапожника. Ведь если человек так страстно желает почета, что стыд заставляет его терять сознание — это требует вмешательства и работы над собой. Этот богач должен был бы сказать обидчику: «Спасибо тебе, что ты мне напомнил, кем я был — ты меня обрадовал, дал мне жизнь...»

У меня предложенная равом Нотой интерпретация случившегося вызывает протест: оскорбленного и обиженного человека превратили в виновника и источник проблемы! Если позволить человеку самостоятельно определять, что этично, а что — нет, отдав этот вопрос на откуп совести и природному чувству правильного, то из преследуемого можно сделать виновного! Об этом писал Хазон Иш («Эмуна у-витахон» 3.2): следует точно определить, кто преследуем, а кто преследователь, и сделать это можно только с помощью законоучителей, а потом уже жалеть того, кто на самом деле преследуем. И действительно, рав Хаим Шмулевич и рав Меир Хадаш учили Мусар из Торы и Талмуда, определяя на ос-

новании изложенного там, что этично, а что нет. Например, относительно запрета давать взятку рав Меир Хадаш цитировал гемару в трактате «Ктубот», где сказано, что взятка называется «шохад», потому что этот термин образован из двух слов — «ше-у хад», так как берущий и дающий становятся единым целым, одним сердцем. Когда судья берет взятку, это очень плохо, но из сказанного можно выучить, что должны чувствовать два человека — тот, который дает, и тот, который принимает нечто от товарища — в повседневной жизни. Они должны ощущать себя одним целым⁵. Если мы будем исходить из природного представления об этичности, то можем научиться прямо противоположному из слов рава Исраэля Салантера. Рав Салантер говорил, что, когда разум спит, могут пробудиться бесконтрольные подсознательные силы человека, поэтому с этими силами необходимо работать заранее, используя самовнушение. Он приводил в качестве примера историю о человеке, у которого были любимый ученик, и сын, причиняющий отцу много страданий и не желающий идти его дорогой. Однажды в доме возник пожар, и отец спросонья бросился спасать сына, хотя будь он в трезвом

уме, то счел бы это неправильным. Однако рав Шимшон Пинкус, благословенна память о праведнике, приводит этот пример с противоположным знаком. Ведь из этой истории видно, что точно так же, как внешний гнев отца вызван любовью к сыну, которую он чувствует в своем сердце, так же и Всевышний, наказывая нас, ждет, что мы бросимся в Его объятия, так как за внешней маской наказаний скрывается любовь. И наоборот, все наказание предназначено лишь для того, чтобы обратить нас к нему, как сказано: «К Тебе от Тебя убогу».

Итак, существует три возможных подхода:

1) Работа над собой за счет изучения Торы и возвращения в себе любви к истине за счет привычки, которая становится второй натурой.

2) Работа над собственным подсознанием с помощью самовнушения.

3) Представление, что и в нас, и мир смонтировано естественное чувство морали и этики. МТ

⁵ В книге «Тнуат а-Мусар» приводится несколько иная версия произошедшего в Вильно. К разбогатевшему сапожнику подошел родовитый богач и спросил, сколько стоит починить сапог, потому что хотел унижить того сапожника, напомнив, кем тот был раньше. И это несомненно является еще более жестоким преступлением. (См. статью рава Элияу Тавгера «Рав Исраэль Салантер и движение Мусар», стр. 154), а причиной, по которой рав Исраэль Салантер решил создать движение мусар — если люди себя так ведут, равнины так воспитавшие такое поколение, будут наказаны Всевышним.



Рав Элиэзер РАЙХМАН
Продолжение. Начало в № 45.

ЯЗЫК СВЯТОЙ

Глава 4.

Египет

В псалме Давида¹, прославляющем Б-га за Исход евреев из Египта, сказано: “Когда выходил Израиль из Египта, дом Якова от народа иноязычного...”. Радак² пишет в своем комментарии, что евреи видели в египтянах инородцев, так как они не говорили на Святом Языке, а египетская речь была не понятна евреям.

Каким образом евреи могли не понимать египетский, если они много лет провели в Египте? Радак объясняет, что не все евреи были рабами: часть евреев жила в земле Гошен, практически не имея контактов с египтянами. И даже порабощенные евреи разговаривали на египетском только по мере необходимости, продолжая использовать Святой Язык для общения между собой³.

Таким образом, Египет оставался чуждой, иноязычной средой для еврейского народа, который пробыл там двести десять лет⁴.

Рав Менаше Кляйн (1923-2011) пишет в своем комментарии на Пасхальную Агаду⁵, что в то время, когда еврейские мужчины разговаривали на египетском по необходимости, еврейские женщины совершенно не использовали этот язык.

Выйдя из Египта и перейдя через Красное море, евреи встали у горы Синай, чтобы получить Тору. Первые слова, услышанные всем народом, были “Я (יְיָ — «Анохи») Г-сподь Б-г твой, который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства”⁶ — первая из Десяти Заповедей.

Говорит Мидраш⁷: “Сказал раби Нехемья: “Что такое “анохи”? Это египетское слово.

¹ Теилим (114:1).

² Там же.

³ См. также «Эц Йосеф» на «Шир а-Ширим Раба» (4:24).

⁴ Комментарий Раши на Шмот (12:40).

⁵ Пасхальная Агада с комментарием «Магид Мишна», стр. 135-136.

⁶ Шмот (20:2).

⁷ «Псикта де-Рав Каане», Писка 12.24.

Как царь, у которого похитили сына, и он провел много времени у своих похитителей — когда же сына удалось вернуть, то отец разговаривал с ним на языке похитителей. Евреи тоже были в Египте много лет и стали говорить на местном языке. Б-г избавил их, и во время дарования Торы начал говорить с еврейским народом на Святом Языке — но они не понимали. Тогда Б-г сказал: “Буду говорить с ними на египетском. «Анохи»⁸ — «анох». Другой Мидраш⁹ объясняет, что, согласно мнению раби Йеуды, слово «анох» несет в себе любовь Творца к еврейскому народу. Но Раби Нехемья считает, что в этом слове заложен трепет, который должны были испытать евреи в тот момент.

Интересно отметить, что в древнеегипетском языке есть иероглиф ♀ (“анкх”), означающий “жизнь”, что сильно напоминает “анох” из вышеупомянутого Мидраша. На коптском языке “онх” означает “жизнь”. Этот символ повсеместно использовался в древнем Египте и считался защитным знаком.

В таком случае, неудивительно, что Б-г начал разговор с еврейским народом именно с этого слова. Как царь, желавший успокоить похищенного сына, заставить его почувствовать себя комфортно и спокойно, Б-г заговорил с евреями на знакомом им языке, начав со слова, которое ассоциировалось у них с жизнью, успокоением и защитой.

Также становится ясно, что это слово могло иметь и угрожающий подтекст. От этого момента зависела жизнь всего народа — поэтому Десять Заповедей начинаются с этого слова.

В комментарии «Адар Экеним»¹⁰ приводится, что все десять заповедей были сказаны на египетском языке. Здесь видится противоречие: если евреи свободно общались между собой на Святом Языке на протяжении всего срока пребывания в Египте, тогда зачем нужно было разговаривать с ними на египетском во время дарования Торы?

Думается, что в данном случае трудность понимания обусловлена трудностью перевода. Слова вышеупомянутого Мидраша וְלֹא הָיוּ יֹדְעִין לְשִׁמּוֹן (“и они не понимали”) можно перевести иначе — “и они не были готовы слушать”. Евреи прекрасно понимали Святой Язык, но только египетский мог донести до них эмоциональный заряд, душевное переживание получения Торы. Потому что именно этот язык был в подсознании евреев связан со страданием, болью, унижением — и надеждой. Самые светлые моменты рождаются из самых темных материй, и понимание — настоящее понимание, переживание, на всех уровнях сознания — могло прийти только через заповеди, данные на египетском языке. На том самом языке, который сопровождал нас на этапе зарождения и появления

⁸ См. там же другое объяснение этого слова — אָנָּא נַפְשִׁי כְּתַבִּית יְהוִי — “Я свою душу записал и отдал”, с этих слов Б-г начинает дарование Торы.

⁹ «Псикта Рабати», 21. См. также «Псикта Зутрата» к Шмот (20:2).

¹⁰ Шмот (20:2-3).

на свет — на заре истории евреев как народа. Комментаторы сравнивают египетское рабство с беременностью, а выход из Египта — с появлением на свет. Мы родились как народ — и Тора была дана нам только как народу, а не отдельным людям¹¹. И как в процессе формирования нас сопровождал египетский язык, так и во время дарования Торы Б-г разговаривал с нами на египетском языке. Языке наших страданий и нашей надежды.

Но с завершением рабства, после дарования Торы, когда еврейскому народу была дарована независимость — настоящая независимость, под сенью Б-жественного Присутствия — египетский язык перестал играть какую бы то ни было роль, и евреи вернулись к языку своих предков — Святому Языку, который и являлся разговорным языком еврейского народа в течение долгого последующего периода (около четырехсот лет), включавшего в себя переход через пустыню, вступление в Землю Обетованную, ее завоевание и раздел, время Судей и эпоху Первого Храма.

Глава 5.

Изгнание. Первый и Второй Храмы

На протяжении всего периода Первого Храма евреи разговаривали на Святом Языке¹². Арамейский начал превалировать в еврейской речи только во время Вавилонско-

го изгнания. Эфоди пишет, что уже в конце периода Первого Храма Святой Язык начал исчезать из еврейской разговорной речи. Согласно небиблейским источникам¹³, ко времени Вавилонского изгнания арамейский уже был языком регионального значения на Ближнем Востоке, вытеснив аккадский.

Через семьдесят лет после разрушения Первого Храма, евреи, под руководством Эзры и Нехемии, начали возвращаться из Вавилона в Святую Землю. “В те дни видел я еще иудеев, вернувших своих жен из Ашдода, Амона и Моава. А их сыновья — половина из них говорят по-ашдодски и не умеют говорить по-еврейски”¹⁴ — сокрушался Нехемия. Очевидно, многие евреи забыли Святой Язык во время пребывания в Вавилоне, несмотря на то, что изгнание продолжалось семьдесят лет. Почему вытеснение языка произошло так быстро?

В предыдущей части статьи (см. Мир Торы 2 (45)) было приведено объяснение рава Моше Софера касательно этого феномена. Однако есть и другой комментарий по этому поводу. В Гемаре¹⁵ написано, что воздушное пространство вокруг Вавилонской башни имеет свойство вызывать забывчивость. Абарбанель¹⁶ объясняет — Вавилон являлся эпицентром разделения языков, источником Великого

¹¹ См. «Шем ми-Шмуэль» адмора из Сукачева, гл. «Хаей Сара», 5674 год.

¹² Раби Гедаля ибн Яхья (1515-1587) в «Шалшелет а-Каббала» (Иерусалим, 1962), стр. 217. Того же мнения придерживается а-Бахур, в предисловии к «а-Метургеман».

¹³ Энциклопедия «Британика», «Aramaic Language».

¹⁴ Нехемия (13:23-24).

¹⁵ «Санэдрин» (109а).

¹⁶ В комментарии к Берешит (11:1).

Непонимания — местом, где за тысячу лет до разрушения Первого Храма человечество перестало разговаривать на Святом Языке. Это событие наделило Вавилон одной особенностью — колоссальным энергетическим зарядом забвения. Люди, находящиеся там в любой период истории, будут быстро забывать Святой Язык. Именно это произошло с еврейским народом за семьдесят лет изгнания¹⁷.

Рамбам¹⁸ пишет, что во время Вавилонского изгнания евреи смешались с персами, греками и другими народами. У них родились дети, которые разговаривали на смеси из нескольких языков. Они уже не могли молиться на чистом иврите. Поэтому Эзра и его раввинский суд ввели институт восемнадцати благословений на Святом Языке, создав единый стандарт молитвы.

Согласно Ибн Яхье¹⁹, знаки кантилляции в еврейском письме (система интонационных знаков, «теамим») также были забыты, как и система огласовок, пока Эзра не восстановил их²⁰.

Однако разговорным языком все же оставался арамейский, получивший большое рас-

пространение в еврейской жизни. Прозелит Онкелос и раби Йонатан бен Узиэль перевели разные части Танаха на арамейский²¹. Эти переводы читались в синагогах того времени для людей, не понимавших Святой Язык. Было установлено несколько молитв на арамейском языке. Еврейские суды выдавали брачные договоры и разводные письма, написанные по-арамейски²². В Иерусалимском и Вавилонском Талмудах обширно используется арамейский язык. Книга «Мегилат Таанит», принадлежащая перу раннего «таны» Хананьи бен Хизкия²³, написана на арамейском языке.

Прошло примерно двести лет после возвращения из Вавилонского изгнания, когда поход Александра Македонского в Малую Азию принес евреям новый язык — греческий. В период Второго Храма этот язык был очень распространен. Так, греческие буквы α («альфа»), β («бета») и γ («гамма») использовались для нумерации некоторой Храмовой утвари²⁴.

Талмуд²⁵ рассказывает, что Тора была переведена на греческий под давлением египетского царя из династии Птолемеев. Согласно ряду источников²⁶ это был Птолемей II Фи-

¹⁷ См. также комм. «Хатам Софер» на «Шулхан Арух», «Орах Хаим» гл. 85.

¹⁸ «Законы молитвы» (1.4-5).

¹⁹ Шалшелет а-Каббала (Иерусалим, 1962), стр. 217.

²⁰ См. «Недарим» (37б).

²¹ См. «Мегила (3а).

²² См. Мишна «Ктубот» (4.7-12); «Шулхан Арух», «Эвен а-Эзер» (126.1).

²³ «Шабат» (13б).

²⁴ Мишна «Шкалим» (3.2), согласно мнению раби Ишмаэля. См. комм. Баргенура там же.

²⁵ «Мегила» (9а).

²⁶ Письмо Аристея Филократу, датируется примерно 170-130 гг. до н.э.

ладельф (285-246 гг. до н.э.). Он собрал семьдесят двух старцев и приказал перевести Тору на греческий язык. Дабы исключить возможность сговора и не дать мудрецам намеренно исказить перевод, Птолемей поместил каждого в отдельный дом. Несмотря на это, во всех семидесяти двух переводах были намеренно произведены одни и те же изменения, чтобы избежать неприятных теологических последствий. Этот перевод стал известен как Септуагинта (от латинского “Interpretatio Septuaginta Seniorum” — “перевод семидесяти старцев”).

Одним из стихов, измененных мудрецами, был “И зайца, так как отрывивает он жвачку, а копыто его не раздвоено, нечист он для вас”²⁷. Жену Птолемея звали “зайчиха” — לַבַּיִת («арневет»)²⁸, и это слово в стихе было заменено, чтобы он не подумал, что евреи смеются над ним, поместив имя его жены в список нечистых животных. Однако в «Мидраш Раба»²⁹ написано, что “крольчихой” звали мать Птолемея. Интересно отметить, что его отец, Птолемей I Сотер, был также известен как Птолемей I Лагос (“сын Лага”). “Лагос” на греческом означает “заяц”. То есть под “матерью” Мидраш мог иметь в виду фамилию (или прозвище) отца Птолемея II. Женой Птолемея II Филадельфа³⁰ была Ар-

синоя II, его сестра, а его мать звали Береникой. В таком случае, слово «арневет» может являться аббревиатурой, где первые буквы — это сокращенное “Арсиноя”, а последние — “Береника”³¹.

Таким образом, в период Второго Храма евреи говорили на трех языках — иврите, арамейском и греческом. Такое положение сохранялось на протяжении еще нескольких веков, пока исламская экспансия не принесла жителям Ближнего Востока арабский язык³².

Глава 6.

Талмуд. Неологизмы

Прошло около ста пятидесяти лет после разрушения Второго Храма, когда была записана Мишна. Святой Язык стремительно терял позиции на лингвистической арене. Даже во времена раби Йеуды а-Наси, знаменитого составителя и редактора Мишны, некоторые мудрецы затруднялись в понимании отдельных слов Святого Языка³³. Устная Тора становилась все более недостижимой для основных масс еврейского народа.

При этом, язык мудрецов отличался от языка Танаха — как лексически³⁴, так и грамматически. Раби Авраам ибн Эзра пишет³⁵, что Мишна иногда по-другому склоняет гла-

²⁷ Ваикра (11:6).

²⁸ В Торе слово “кролик” — женского рода.

²⁹ Глава «Шмини».

³⁰ “Филадельф” — “любящий сестру”.

³¹ Заменяемо на “Вероника”.

³² Святой Язык оказался забыт быстрее остальных, см. далее.

³³ «Рош а-Шана» (26б); Мегила («18а»).

³⁴ «Авода Зара» (58б).

³⁵ В комм. на Эстер (8:17».

голы, нежели Танах. Также, многие элементы арамейского проникали в иврит, на котором говорили мудрецы той эпохи. Таким образом, больше людей были в состоянии понять Устную Тору. Но и этого было недостаточно. Чтобы более полно и точно выразить Устную Традицию в письменной форме, мудрецы добавляли новые слова и меняли значения старых.

Например, слово צָרִיחַ («царих» — необходим) огромное количество раз используется в раввинистической литературе, но отсутствует в Танахе. То же самое касается слов טַטַר («штар» — документ), שַׁפְּרָא («эфшар» — возможно), חַטּוּל («хатуль» — кот) и פְּגוּם («пагум» — поврежденный, испорченный).

На библейском Святом Языке, “солнце” — это שֶׁמֶשׁ («шемеш»), в то время как в Талмуде это חַמָּה («хама»). עֵץ («эц») — “дерево” меняется на אֵילָן («илан»), אֵיךְ («эх») — “как” меняется на כֵּיצַד («кейцад»).

חַסֵּר («сетер») на языке Торы обозначает “прятать”, а на языке мудрецов — “разрушать”. קֶלֶס («келес») в Торе значит “издевательство”, на языке мудрецов — “восхваление”. נֶס («нес») — “знак”, в более поздних текстах используется как “чудо”.

Следовательно, Святой Язык динамичен, как и любой язык. Даже если предположить,

что все языки произошли из иврита³⁶, некоторые слова, во всяком случае на первый взгляд, не были частью разговорного иврита, однако впоследствии они вошли в Святой Язык, уже как неологизмы.

Однако у мудрецов был свой способ заимствования слов из других языков. Рав Исраэль Лифшиц объясняет³⁷, что иностранные слова никогда не приходили в Святой Язык в своей изначальной форме. Мудрецы немного изменяли форму слова или его произношение — “ивритизировали” его.

Источник некоторых слов, обширно используемых в раввинистической литературе, непросто проследить. Например, «Санэдрин» (סְנֵהֲדֵרִין), т.е. Верховный Суд — высший судебный и законодательный орган еврейского народа. Это слово не встречается в Танахе, но обширно используется в Талмуде. Некоторые комментаторы считают, что это арамейское слово³⁸, другие придерживаются мнения, что это слово греческое³⁹. Раби Яков Мулин (1365-1427) пишет⁴⁰, что Санэдрин — это аббревиатура слов «соне адрат паним бадин», что означает “ненавидящий покровительство в правосудии”.

Другой пример этого явления — слово «гематрия» (גִּמְטְרִיָּא) — нумерология еврейского алфавита, сложение числовых значений букв. Раби Йосеф Каро объясняет, что оно состоит

³⁶ См. первую часть данной статьи.

³⁷ «Тиферет Исраэль», «Боаз» (на «Псахим» 10, пар. 3).

³⁸ «Тосафот Йом Тов» в предисловии к трактату Санэдрин.

³⁹ А-Бахур «Сефер а-Тишби».

⁴⁰ «Минагей Маариль», «Ликутим», 6; Бартенура на «Сота» (9.11).

из слов «гай» (גַּי) — “долина” и «ме-турия» (מֵטוּרָיָה) — “с гор”. То есть “долина между гор” — намек на то, что с помощью подсчета числового значения можно соединить совершенно различные понятия. Также «гематрия» напоминает греческие «гамма», «трио». «Гамма» — это третья буква греческого алфавита, «трио» — это “три”. То есть значение слова «гематрия» — числовое значение букв⁴¹.

Есть версия, что «гематрия» происходит от греческого слова “геометрия”. И несмотря на то, что геометрия — это наука о измерении Земли (“гео” — Земля, “метрия” — “измерение”), мудрецы заимствовали это слово для обозначения любых вычислений. При этом его произношение было стилизовано.

«Афикоман». Во время Пасхального Седера все (особенно дети) с нетерпением ждут момента, когда нужно есть «афикоман». Что это такое? Мишна⁴² пишет, что после съедания мяса пасхальной жертвы запрещено употреблять в пищу «афикоман». Средневековые комментаторы объясняют, что «афикоман» — это аббревиатура «афику миней», то есть “выносите [разные] виды [еды]”, что, как правило, означало десерт⁴³.

А-Бахур спрашивает, почему комментаторы не приводят более простое объяснение? Ведь «эпикомион» на греческом языке означает десерт. Рав Яков Эмден (1697-1776)

отвечает на этот вопрос. Святой Язык — это первоисточник всех языков. Поэтому не иврит заимствовал это слово из греческого, а наоборот.

Согласно объяснению рава Лифшица, слово «афикоман» является прекрасным примером “ивритизации” иностранных слов. Комментаторы знали, как будет десерт на греческом. Они искали объяснение, почему мудрецы изменили произношение греческого «эпикомион» на «афикоман». Это прекрасный пример еврейского словообразования — когда звучание слова меняется, чтобы оно напоминало свой еврейский аналог. Сказать “афикоман” — это как будто бы сказать “выносите десерт!”, но уже на арамейском. Слово, даже заимствованное, должно иметь еврейский “привкус”.

«Апикорос». Слово из Мишны, которым называют “еретика”. В комментарии к этой мишне⁴⁴ Рамбам связывает это слово с понятием «эфкер» («ничейная вещь»), т.е. «апикорос» — это человек, который отвергает любой авторитет. Есть мнение, что «апикорос» — это аббревиатура «афик ресен» (“снявший узду”).

Рав Йосеф Альбо (1380-1444) объясняет⁴⁵, что слово «апикорос» происходит от имени Эпикура (Επίκουρος) — древнегреческого философа, идеализировавшего фи-

⁴¹ Раби Акива Эйгер Шлоссель (1927-2011).

⁴² «Псахим» (10:8).

⁴³ Рааван, Рокеах, «Шиблей а-Лекет», Авудраам — в комм. на Пасхальную Агаду.

⁴⁴ «Санэдрин» (10.1).

⁴⁵ «Сефер а-Икарим», «Маамар» (10.1).

зическое наслаждение, считавшего высшим благом наслаждение жизнью и отсутствие мыслей о смерти. Не факт, что эти объяснения противоречат друг другу. Рав Альбо освещает происхождение слова, в то время как Рамбам объясняет, каким образом это слово было «ивритизировано», чтобы и на арамейском оно тоже имело смысл.

Когда примерно через четыреста лет после разрушения Второго Храма был записан Вавилонский Талмуд, его авторы были вынуждены использовать арамейский как основной язык. Святой язык был почти полностью забыт⁴⁶.

В Вавилоне, где греческий язык никогда не имел столь широкого распространения, как Земле Израиля, еврейские общины разговаривали на Святом и арамейском языках с сильным персидским влиянием.

Глава 7.

Средневековье. Диалекты

Святая Земля оставалась под властью Византии вплоть до начала мусульманских завоеваний в VII в. Арабский язык стремительно распространился на всех территориях, завоеванных династией Омеядов — в Средней Азии, на Ближнем Востоке, в Северной Африке и на Пиренейском полуострове — быстро вытеснив из обихода греческий, коптский, персидский, латинский и берберский языки. Мусульманский закон запрещал немусульманам разговаривать на классическом арабском. Евреи использовали еврейско-арабский диалект с еврейским письменным

шрифтом. Еврейско-арабский постепенно стал наиболее популярным разговорным языком еврейского народа

В X веке один из известнейших еврейских мудрецов того времени, рав Саадья Гаон (882-942 гг.), написал перевод Торы на еврейско-арабский, а также несколько трудов по философии и грамматике Святого языка. Книга «Кузари», созданная в мавританской Испании XII века раби Йеудой а-Леви, была написана на еврейско-арабском языке, как и большинство работ Рамбама.

Интересно отметить, что в среде еврейских мудрецов никогда не пропал интерес к грамматике Святого языка. Раби Йона ибн Джаннах (990-1050 гг.), раби Менахем ибн Сарук (920-970 гг.), раби Йеуда ибн Тибон (1120-1190 гг.) — все они были авторами трудов по грамматике иврита.

У евреев, живших на территории Пиренейского полуострова, развился свой собственный язык — еврейско-испанский, состоящий из элементов еврейского, латинского, арабского и даже некоторых германских языков. Евреи, изгнанные из Испании в 1492 году, говорили на особом диалекте еврейско-испанского, также называемом «ладино». Ладино жив и сегодня — число говорящих на нем составляет около ста тысяч человек.

Во Франции, никогда не бывшей под властью мусульман, евреи разговаривали на старофранцузском языке — латыни, эволюционировавшей под влиянием галльских племен.

⁴⁶ «Маасе Эфод» (Вена, 1865), стр. 41. См. также «Сефер Хасидим», гл. 785; Рамбам в предисловии к «Мишнэ Тора».

Раши и Тосафот — известные мудрецы XI — XIV веков — писали свои комментарии на чистом Святом Языке и иногда переводили труднопонимаемые слова на старофранцузский, который был их разговорным языком. Многие французские мудрецы того времени вели дискуссии о тонкостях лексики и грамматики иврита с испанскими мудрецами. К концу XIV века еврейские общины были изгнаны из Франции и переселились в Германию, Испанию и Италию. Только в графстве Конта-Венессен на юге Франции, находящемся под непосредственным контролем Папы Римского, евреи продолжали жить в относительной изоляции. Это позволило сохранить еврейско-провансальский диалект. Последний его носитель — Арман Люнель — умер в 1977 году.

В Англии первые евреи появились еще в XI веке, прибыв на острова вместе с Вильгельмом Завоевателем, пока в 1290 году они не были высланы из страны указом Эдуарда I. До нас дошли две работы мудрецов Англии по грамматике Святого Языка — “Сефер а-Шоам”, которую написал раби Моше бен Ицхак а-Несия, и “Даркей а-Никуд ве-а-Негинот”, принадлежащая перу раби Моше бен Йом-Това.

Жившие в Италии евреи разговаривали на еврейско-романском языке, появившемся в центральной и южной части Аппенинского полуострова. В эпоху Ренессанса среди итальянских христиан многократно возрос интерес к Святому Языку. Появилось новое движение — «христианская гебраистика», стимулировавшее в том числе и установление учебных контактов с евреями. Трактаты по грамматике, комментарии к Библии, каббали-

стические труды и книги по религиозному законодательству изучались и переводились на европейские языки. Иврит и иудаика вошли в университетские курсы, внимание итальянцев начал привлекать и Талмуд. В XV, XVI и XVII веках этим темам посвятили себя сотни европейских интеллектуалов. Раби Авраам де Бальмес (умер в 1523) был одним из знаменитых итальянских мудрецов, написавших книги по еврейской грамматике. Он имел много учеников, в Падуанском университете читал лекции перед многочисленными христианскими слушателями, которые выказывали ему большое уважение. Раби Авраам был домашним врачом кардинала Доменико Гримани в Падуе. Раби Элияу а-Бахур (1468-1549) также являлся заметной фигурой в истории итальянского еврейства. Он был автором множества трудов — книг по еврейской грамматике, словарей (в том числе иврито-латинско-идишский словарь) и комментариев.

Наиболее известным из еврейских диалектов был еврейско-германский, более известный как идиш (то есть “еврейский”). Евреи прибывали в Германию с трех направлений: из Франции, Италии и Богемии. Идиш возник в X—XIV веках под влиянием Святого Языка, арамейского, немецкого, и, в более поздний период, группы славянских языков. В идише используется письменность Святого Языка.

Преследования, массовые убийства и кровавые наветы заставили евреев Западной Европы искать себе иные места проживания — что привело к их массовому переселению в Венгрию, Румынию, Польшу, Литву, Россию. Идиш делится на западное наречие (на котором разговаривали евреи Германии

и Голландии) и восточное наречие (язык евреев Восточной Европы). Позже идиш разделился еще на несколько диалектов, в т.ч. “литовский” и “галицийский”. Перед Второй Мировой войной семьдесят пять процентов мирового еврейства говорило на идише.

Можно смело утверждать — несмотря на то, что на протяжении почти двух тысяч лет после разрушения Второго Храма евреи разговаривали на многих языках, диалектах и наречиях, Святой Язык никогда не терял своей актуальности. Именно на нем еврейский народ молился и изучал Тору. Святой Язык был средством общения для евреев, которые не понимали друг друга. В течение долгого и темного изгнания, сквозь костры инквизиции, погромы и слепую ненависть, Святой

Язык освещал наш путь — путь Торы. Не давал забыть нам, что дорога еврея — особая дорога, а смешение с окружающими народами — не наш удел.

Но стал ли Святой Язык разговорным вновь? В XX веке была сделана такая попытка. На основе древнееврейского языка был создан современный иврит. Сегодня на нем разговаривают девять миллионов человек. Но какова мировоззренческая и политическая подоплека этого языка? С какой целью был составлен современный иврит? Какую роль играло во всем этом сионистское движение? И может ли современный израильтянин заявить, что он разговаривает на Святом Языке своих отцов? МТ

Продолжение следует



Рав Авраам КУПЕРМАН

Перевод рава Лейба Нахмана Злотника

Второе, дополненное издание

Продолжение, начало в МТ №45

ЯЗЫК И СУТЬ ТАНАХА

От переводчика: Данная статья основана на многолетних исследованиях истинных значений некоторых слов и выражений святого языка, а также определенных текстовых форм Писания, сделанных моим равом и учителем, большим знатоком Торы, равом гаоном Авраамом Куперманом. С позволения автора при переводе статьи на русский язык были допущены некоторые изменения и сокращения.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Язык мудрецов отличается от языка Писания

חִטּוּי — хитуй

В Талмуде («Шабат» 18б) приводится запрет мудрецов греть в Субботу еду, несмотря на то, что она полностью сварена, из-за опасения, что человек совершит некое действие с углями, от чего они могут сильнее разгореться. Тогда произойдет нарушение запрета разжигать огонь в Субботу. Само возможное действие в данном случае названо словом חִטּוּי — «хитуй», которое принято переводить как «ворошение (углей)». Однако в ряде мест Танаха оно упоминается в ином значении. Так, например, в своих комментариях на книги Йешаяу (30:14) и в Мишлей (25:22) Раши утверждает, что «хитуй» означает «собирать» (угли), и в комментариях к трактату «Критут» (20а) он пишет о том же. По мнению Радака, приведенному в книге «А-Шо-

рашим», это слово тоже означает «собирать» или «набирать» (угли). Отсюда и название совка, в который собирают угли — חִטּוּי — «махатэ». Ведь если бы значение слова «хитуй» было «перемещать угли», название «махатэ» было бы правильно дать кочерге, а не совку.

В одной строке трактата «Йома» (43б) ясно слышится, что «хитуй» означает «сбор» (углей), но в другой (59а), а также у Рамбама («Законы Субботы», гл.4, п.3), в «Шулхан Арухе» (раздел «Орах Хаим», гл. 507 п. 3) слово «хитуй» используется в значении «ворошить» (угли).

Из вышесказанного напрашивается вывод о том, что терминология, которой пользуются мудрецы, может иногда отличаться от тех значений, которые придаёт словам Писание. Если в Танахе слово «хитуй» всегда означает «набирать» (угли), то в трудах наших учителей оно может означать «ворошить» (угли).

לֹא — от

В Танахе слово לֹא («от») всегда значит «знамение», то есть некое внешнее проявление чего-то более глубокого и скрытного: Шмот (31:17); Дварим (13:2); Шофтим (6:17); Йешаяу, (38:22); Теилим (86:17). Мудрецы этому слову придали дополнительный смысл — «буква». В самом деле, связь между «знамением» и «буквой» очевидна: ведь каждая буква святого языка всегда служит выражением важных и глубоких явлений.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ**Несколько примеров слов, которые используются в современном иврите в значении, отличном от их истинного смысла в святом языке****לְבַקֵּר — левакер**

В современном иврите слово לְבַקֵּר («левакер») означает «проведывать», «посещать». Но обратимся к строкам Танаха, где приведено это слово, и проверим, каков его истинный смысл. Кроме того, слово בִּיקֵר — «бокер» — «утро» имеет явно тот же корень и должно быть связано со словом «левакер». Связь утра и посещения весьма сомнительная, ведь знакомых или, не дай Б-г, больных не обязательно проведывают именно по утрам.

В Теилим (27:4) царь Давид просит Всевышнего о возможности находиться в доме Б-га все дни жизни и «левакер» в зале дома Его. Раши от имени двух мудрецов Торы, великих знатоков святого языка, приводит объяснение слова «левакер». Дунаш бен Лабрат говорит, что имеется в виду быть в зале святом каждое утро («левакер» от слова «бо-

кер» — «утро»). По мнению Менахема бен Сарука, слово «левакер» связано с выражением «ло ивакер». Оно встречается в книге Ваикра (27:33) в значении «не различит», «не разделит». Ибн Эзра также приводит эти два объяснения. Рабейну Там разделяет точку зрения Менахема бен Сарука и считает, что в этом отрывке данное слово имеет значение «поиск», «исследование», «постижение». Согласно этому объяснению заповедь «бикур холим» означает не «проведывание больного», а наведение справок, выяснение состояния больного, получение информации о том, что ему необходимо для исцеления или облегчения его состояния. Связь со словом «бокер» — «утро» так же наблюдается без труда: утро несет свет, ясность, как и בִּיקוֹר — «бикур» — «расследование», «выяснение» помогает прояснить ситуацию.

В книге Млахим (II 16:15) тоже есть слово «левакер». По мнению Раши и Радака, его следует понимать в значении «иногда использовать», однако автор «Мецудат Давид» пишет, что значение этого слова «искать», «исследовать». Мидраш «Ялкупт Шимони» (Йехэзкель, п. 349) понимает это место как «разделение» (между добром и злом), что соответствует смыслу слов «исследование», «выяснение» (истины).

אַרְוֵבָה — аруба

В современном иврите словом אַרְוֵבָה («аруба») означает «вытяжная труба». Но давайте посмотрим, в каком значении используется это слово в наших святых источниках. В Письменной Торе (например, в Берешит (7:11) с переводом Онкелоса), в Мишне (например, в трактате «Бейца» (5.1) с комментарием Тосафот), в Талмуде (например, в

трактате «Сукка» (166)) — везде без исключения значение этого слова — «люк, служащий выходом на чердак» или «люк, выходящий прямо на крышу».

Возможно, что ошибка вкралась в иврит из-за поверхностного понимания стиха в книге пророка Ошеа (13:3) и комментария Радака к нему. Там сказано, что из «арубы» валит дым, из чего, вероятно заключили, что «аруба» — это вытяжная труба, хотя на самом деле и там слово «аруба», как и в остальных местах, означает «люк, выходящий на крышу».

נוף — ноф

Когда слово много раз встречается в Писании, можно довольно легко понять его значение, исходя из контекста. Слово נוף («ноф»), которое сегодня принято понимать, как «красивый вид из окна», встречается в Танахе всего один раз, что затрудняет выяснение его значения. Поэтому не удивительно, что есть несколько мнений о том, что означает слово «ноф», причём ни одно из них не соответствует тому значению, в котором оно используется в современном иврите.

В Теилим (48:3) — единственном месте из Танаха, где встречается слово «ноф» — Раши даёт ему два объяснения: «крона дерева» или «прекрасная невеста». Затем Раши приводит мнение Менахема бен Сарука, который считает, что «ноф» — это «область», «надел» либо «разделение на отдельные части» в более широком смысле. А Дунаш бен Лабрат утверждает, что значение этого слова — «крона» (дерева), и пишет, что гора Цион названа в этом стихе «прекрасной кроной», так как имеется в виду Масличная гора, которая изобилует оливковыми деревьями. Внук

Раши, рабейну Там, защищает позицию Менахема бен Сарука.

Ибн Эзра, рабейну Йона ибн Джанах и Радак согласны с мнением Менахема бэн Сарука и полагают, что «ноф» означает «прекрасный надел» в строке: «Нет области прекрасней горы Цион». Эти великие знатоки языка Писания связывают слово «ноф» с подобным ему словом נוֹפֶת — «а-нофет» — «область», «провинция» из книги Йеошуа (17:11).

Радак от имени своего отца рава Йосефа Кимхи привёл ещё одно толкование слова «ноф» — «климат». Он пишет, что вся обетованная земля по своим климатическим условиям условно делится на семь частей и самая прекрасная из них та, где находится Иерусалим, воздух которого лечит и является «радостью всей Земли». Рабейну Бахье в комментариях к Торе (Дварим 8:7) также приводит этот вариант понимания слова «ноф», причём связывает это с тем же местом в книге Йеошуа, что и Менахем бен Сарук. Только, по его мнению, «а-нофет» — это не просто «область» в значении «участок земли», а «особенный воздух», «климат, присутствующий только этой области».

Часть мудрецов Торы эпохи «ахароним» понимают слово «ноф» в соответствии с мнением Менахема бен Сарука (автор «Мецудат Давид» (Теилим, там же), «Бен Йеояда» («Рош а-Шана» 26а)), а некоторые — как отец Радак («Толдот Ицхак» (Ваикра 1:2); Малбим (Теилим там же)).

Но есть среди «ахароним» и иное мнение. Автор книги «А-Ктав ве-а-Кабала» (Дварим 23:25) рав Яков Цви Мекленбург пишет,

что слова «ноф» и «тнуфа» — «вознесение», «выделение» — родственные. Стих из Теилим следует понимать так: «Цион выделяется из всех остальных мест своей красотой». Получается, что современное значение слова «ноф» не соответствует ни одному из пяти приведённых выше торанических толкований.

מלוּנָה — мелуна

Слово מלוּנָה («мелуна»), которым сегодня в иврите называют собачью будку, тоже встречается в Танахе очень редко, всего дважды, и оба раза в книге Йешаяу (1:8 и 24:20). Йонатаң бен Узиэль (Йешаяу 1:8 и 24:20); Раши (Йешаяу 1:8); Тосафот, Рашба и Меири («Эйрувин» 25аб); «Ор Заруа» (часть 2, «Законы Эйрувин», п. 130) и другие комментаторы считают, что «мелуна» — это что-то вроде гамака: «Сторожа, охраняющие поля и сады, натягивают канаты между деревьев или между вкопанных в землю кольев, и делают что-то вроде кровати, на которой ночью спят, а днём сидят в ее тени».

Радак (Йешаяу 24:20) несколько иначе объясняет значение этого слова. Он пишет: «Шалаш, который сторож, охраняющий виноградники, строит себе на возвышенности для того, чтобы из него следить за происходящим в виноградниках. Этот шалаш сделан из прутьев и представляет собой временное строение, поскольку нужен только на то короткое время, пока виноград находится на лозах». Странно, как от гамака или шалаша, которые предназначены для сторожа, современный иврит пришёл к будке для собаки?

מִפְּטֵט — мипатпет

В иврите сегодня словом מִפְּטֵט («мепатпет») называют пустую болтовню. Давайте

посмотрим, какое значение имеет это слово в Лашон а-Кодеш. В «Мидраш Зута» (Рут, гл. 3) рассказывается о том, как еврейский юноша и его невеста попали в плен к врагам и были проданы в рабство. Хозяин, приобретший их, устроил им свадьбу, но до конца жизни юноша не прикоснулся к девушке, поскольку они не были мужем и женой согласно еврейскому закону — с «хупой» и «ктубой». После смерти девушка возгласила: «Говорите у тела его восхваления, ибо он был праведником большим, чем Йосеф и Боаз». О Йосефе и Боазе рассказывается, что они выстояли в борьбе со злым началом (Йосеф не согласился на близость с женой Потифара, а Боаз всю ночь не прикоснулся к Рут), которая продолжалась немного времени, а мой жених «питпет» с дурным началом каждый день». Слово «питпет» здесь явно означает не болтовню. В этом отрывке глагол означает «выдерживать натиск», «сражаться» либо «спорить».

Рашбам («Бава Батра» 109б) объясняет, что слово «питпет» — это «атаковать», «сражаться», а Раши («Гитин» 57а) говорит, что «питпет бэ-ицро» означает «унижал» (свое дурное начало), «ни во что его не ставил», «победил его». То есть, по мнению Раши, победа над дурным началом происходит посредством его принижения, аннулирования, а Рашбам считал, что этого добиваются сражаясь, ожесточённо борясь с дурным началом.

В Талмуде («Бава Батра» 115б; «Менахот» 65а) слово «мипатпет» явно имеет значение «спор», именно о таком его значении говорит Раши («Менахот», там же). В Мидраше «Психта Зутрэта» («Ваикра», «Мецора», 39б) словом «мипатпет» названо злоязычие. И это значение — либо «спор», либо «зло-

язычие», мы встречаем во многих других местах: в Иерусалимском Талмуде («Брахот» 9.5); в Вавилонском Талмуде («Эрхин» 16б); в Мидрашах («Берешит Раба» гл. 93; «Шмот Раба» гл. 7; «Танхума», Ваейшев, п. 6).

שוליים — шулаим

Словом שוליים («шулаим») в иврите сегодня пользуются для обозначения любого места, которое находится с краю. Например, обочину дороги называют «шулаим», «шулей а-квиш». Однако в Танахе этим словом называют только края одежды (Шмот 28:34 и 39:24-25), а мудрецы используют это слово в значении «дно» — например, дно кастрюли («Бейца» 16а; «Мегила» 11а) или других предметов («Келим» 4.3; «Оалот» 8.1).

מיגרש — миграш

В современном иврите מִיגְרֵשׁ — миграш — это участок земли, который обычно приобретают для того, чтобы построить на нём дом. В Танахе этим словом всегда названы земли, на которых ничего не строят и даже не сажают растения. Корень этого слова такой же, как у глагола לָגַשׁ — легарэш — «отлучить», «прогнать», то есть «миграш» — это «отчужденный участок земли, на котором нельзя ни строить, ни сажать». Так пишет Раши (Йехэзкель, 48:18): «Всякий раз, когда выражение «миграшей ир» встречается в Писании, имеется в виду пустыня, место без домов и без посевов». Также объясняют слово миграш Радак и автор «Мецудат Давид» (там же). Такое же значение слова миграш мы находим в Мишне (Эрхин, глава 9-ая, мишна 8-ая).

נגד — негэд

В главе «Пинхас» (Бемидбар 27:16) Раши описывает качества, которыми должен об-

ладать руководитель народа. В частности, он говорит, что такой человек должен уметь стерпеть (причуды) каждого. А затем (там же, 27:18) утверждает, что настоящий руководитель должен идти נגד (кэ-негед) стремлений каждого члена общины. Если принять, что значение слова «кэ-негед» — «против», в смысле «воинственный», «спорящий» — то не понятно, как эти два качества уживаются вместе: способность вытерпеть и спорить, воевать. Но на самом деле в Святом языке слово «негэд» обозначает «равенство». Покажем это на примерах.

Сфорно (Берешит 26:3) объясняет, что «эзер кэ-негдо» — «равный ему по разуму и внешности». В Берешит (33:12), написано, что наш праотец Яков говорит Эсаву: «Мы оправимся и пойдём, и пойдю я ле-негдэха». Смысл слова «ле-негдэха», по словам Раши, «наравне с тобой». Мудрецы Талмуда тоже понимают это слово как «наравне» (см. «Хагига» (5б); «Авода Зара» (8б); Мидраш «Танхума» («Трума» гл. 9). Радак в комментарии к Теилим (90:8) объясняет, что смысл «ле-негдэха» — «напротив Тебя», «на одном уровне с Твоим взором». Автор «Мецудат Цион» в комментариях к Диврей а-Ямим (I 5:11) объясняет, что «ле-негдам» означает «наравне с ними».

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

О том, есть ли связь между словами, имеющими одинаковый корень

אלם — илем и אלומה — алума

В книге Берешит (37:7) рассказывается о снах Йосефа. В одном из них он увидел себя

с братьями, собирающими снопы. Вдруг сноп Йосефа поднялся и встал, а снопа его братьев окружили его сноп и поклонились ему. Есть ли связь между словом סֵבֵלִים — «алу́ма» — «сноп», корень которого מ-ל-ס (алеф-ламед-мэм) со словом סֵלֶם — «илем» — «немой», которое составляют те же буквы: מ-ל-ס — алеф-ламед-мэм?

В переводе Онкелоса слово «сноп» имеет значение «связка». Если так, то родство между словом «сноп» и «немой» — очевидно: сноп — это связанные колосья, а у немного «связаны» уста. В Мидраше «Берешит Раба» (гл. 84) на прямую сказано, что слово «алу́ма» — «сноп» связано со словом «молчание» — братья умолчали об истинной причине пропажи Йосефа и о его местонахождении.

Радак (Шмуэль I 21:3) объясняет связь ещё двух слов с корнем מ-ל-ס — *алеф-ламед-мем* со словом «илем» — «немой». «Альмана» — вдова — женщина, у которой умер муж, настолько подавлена, что она молчит и не в состоянии ничего сказать. «Плони-альмони» — «некто», «инкогнито» — поскольку его имя умалчивается, он назван «альмони», словом с корнем מ-ל-ס — *алеф-ламед-мем* — с тем же, что и слово «немой».

עבר — авар и עברה — эвра

Рассмотрим однокоренную пару слов עָבַר («авар») — «прошёл», «перешёл» (дорогу) и עֵבְרָה («эвра») — «гнев». В книге Дварим (3:25) Моше просит у Творца: «Позволь мне перейти («ээвра») и увидеть Землю прекрасную, которая по ту сторону Иордана, гору прекрасную и Леванон этот». В следующем

стихе (Дварим, 3:26) Моше пользуется словом с тем же корнем, но уже совершенно в ином значении: «И гневался («ва-итабер») Всевышний на меня из-за вас и не согласился исполнить мою просьбу и сказал Б-г мне: «Хватит тебе, не продолжай говорить со Мной об этом». В третьем стихе слово с корнем ב-ב-ע — *айн-бет-рейш* — вновь фигурирует в значении «перейти» (на другой берег реки) — «ло таавор». Большой знаток святого языка рав Ц. И. Айзенберг объяснил связь между этими однокоренными словами «гнев» и «переход» следующим образом. Когда человек гневается, он переходит в иное состояние. Интересно, что в древнеанглийском языке и слово «гнев», и слово «перейти» обозначаются словом «cross».

ЧАСТЬ ПЯТАЯ

О понятии макор («источник»)

Давайте познакомимся с понятием «макор» — «источник». В Торе довольно часто можно встретить удвоение слов. При упоминании заповеди возвращения потери такое удвоение используется в книге Шмот (23:4): «Верни, возврати её (потерю) ему (хозяину)», а затем в книге Дварим (22:1): «Верни, возврати их (потери)». Известно, что в Торе лишних слов нет. Из удвоения, согласно устному преданию, мудрецы Мишны («Бава Меция» 30б) выводят закон: «Сколько бы человек не терял одну и ту же вещь, нашедший её каждый раз обязан возвращать потерю хозяевам». Интересно, что Талмуд выводит этот закон именно из книги Дварим, хотя в Мидраше «Мехильта де-раби Шимон бар Йохай» (гл. 23) этот закон мудрецы выводят из удвоения в книге Шмот.

Разбирая слова мишны, которая из удвоения слов «верни-возврати» выводит закон о том, что возвращать потерю необходимо всегда, сколько бы раз её хозяин не терял, Талмуд приходит к выводу, что уже из первого слова «верни» понятно, что возвращать потерю необходимо каждый раз. Из второго слова, согласно устной традиции, учат дополнительный закон. Комментируя эту мишну («Бава Меция» 2.9), Рамбам пишет, что первое слово «верни» — это «макор» («источник»). Как известно, в каждом языке «источник» говорит как о малом (количестве), так и о большом. Поэтому уже из первого слова в связке «верни-возврати» понятно, что возвращать потерю должны любое количество раз. Так же подходят к изучению всех удвоений в Торе: первое слово несёт в себе значение любого количества раз, а из второго выводится дополнительный закон. (См. также комментарий Тосафот к трактату «Ктубот» 63б).

Мы сталкиваемся здесь с особой формой изложения в Танахе, которая называется «источник». Информация, заложенная в «слове-источнике» глобальна, и это проявляется не только в неограниченности повторов действия, но и в отношении других вещей. Так, например, в комментарии Раши к стиху в книге Шмот (20:7), где речь идёт о соблюдении Субботы, сказано, что слово «помни» в стихе «Помни день Субботний» — это «макор» («источник»), поэтому помнить о Субботе мы обязаны постоянно. Слово «соблюдай», сказанное в отношении Субботнего дня — это «источник». А как можно постоянно соблюдать Субботу, если из семи дней недели шесть дней будничных? Нужно учить законы

Субботы, чтобы их не нарушить, избегать всяких ситуаций, которые в Субботу послужат помехой к её соблюдению, в будничные дни подготавливать к Субботе всё необходимое и тому подобное.

Рамбам («Книга заповедей», раздел «Повелительные заповеди», п.189) пишет, что заповедано постоянно помнить о том, что сделал нам Амалек. Сказано: «Помни, что сделал тебе Амалек» (Дварим 25:17). То, что эту заповедь человек должен исполнять постоянно, по мнению Рамбама, передается в тексте словом «захор» («помни»), которое является «источником», а это значит, что выученное с его помощью глобально и постоянно.

Таким же образом следует подходить к изучению другого отрывка из Торы: «Помни, что сделал Всевышний Мирьям в дороге, когда вы выходили из Египта» (Дварим 24:9). Здесь слово «помни» также является «источником», поэтому нужно всегда помнить о поступке Мирьям и о наказании, которое она за него получила.

В Мегилат Эстер мы тоже находим «макор» — «источник». Жена Амана Зереш говорит: «Падением падаешь ты перед ним (перед Мордехаем)» (Эстер 6:13). Первое слово — «макор». Понимать это следует так: амалеки будут побеждены всякий раз и в любых обстоятельствах.

В связи с темой «макора» интересно также посмотреть комментарии Рашаша («Тмура» 2б), рава Элияу Мизрахи (Бемидбар, 15:39), Маарая (Бемидбар, там же), Мальбима (Ваикра 5:19), «Мэшэх Хохма» (Шмот 22:22), «Сфат Эмет» (Бэмидбар 21:2).

Приведём дополнительно ещё несколько удвоений в Письменной Торе, где первое слово представляет собой «макор» и говорит, что помянутое верно во всевозможных ситуациях любое количество раз: Ваикра (13:7; 22, 35; 14:43,48; 15:24; 13:12; 27:10), Бемидбар (6:23; 22:17; 13:30), Дварим (4:26).

ЧАСТЬ ШЕСТАЯ

Слова с полным и сокращённым написанием в Танахе

В Танахе есть великое множество слов, которые иногда фигурируют в форме полного написания, а иногда — в сокращённом виде. Из этого великого множества слов приведём лишь несколько отдельных примеров.

В книге Шмот (21:33) в месте, где говорится о возмещении ущерба за причинённые материальные убытки, слово בֹּר («бор») — «яма» (которую человек выкопал в общественном месте, и это привело к ущербу) написано сокращённо, в нём «не хватает» буквы «вав». В законах о возмещении ущерба сказано, что если человек выкопал яму в десять «тефахов» («кулаков»), т.е. около одного метра, или глубже, то он несёт ответственность не только за материальные потери, но и за гибель упавшего в эту яму животного. Если глубина ямы менее десяти «тефахов», выкопавший её отвечает за материальные потери, но не за гибель. Известный комментатор Талмуда Рашаш («Бава Кама» За) пишет, что при упоминании ямы глубиной десять «тефахов» и больше Тора использует полное написание слова בּוֹר — «бор», а когда говорится о яме меньшей глубины — сокращённый בֹּר.

В книгах пророков имя сына царя Шауля Йонатана иногда приведено в полном написании — יְהוֹנָתָן, а иногда в сокращённом — יְנָתָן. Радак (Шмуэль I 18:1) подчёркивает эти изменения в форме написания имени Йонатан. Исследование стихов наводит на мысль, что в особый час упования на Творца и во время общения с Давидом душа Йонатана находится в своём высшем состоянии, что выражено в Писании с использованием полного написания его имени.

ЧАСТЬ СЕДЬМАЯ

Места в Танахе, где слово читается не так, как оно пишется — кри вэ-ктив

В Танахе есть довольно много случаев, когда слово читается («кри») не так, как оно написано («ктив»). Приведём три примера: два из книги Ваикра и один из книги Теилим, где слово לֹ («ло»), которое употребляется в значении «нет», следует читать как לו («ло») — в значении «его», «ему», «у него»:

1. «Но это можете есть: всякое летучее насекомое, ходящее на четырёх лапах, у которого («ло») имеются голени над ступнями для того, чтобы прыгать с их помощью по земле» (Ваикра 11:21).
2. «Если жилой дом, находящийся в городе, в котором («ло») есть крепостная стена, не будет выкуплен в течение года, то он останется у приобретшего его навсегда, на все поколения и не отойдёт к бывшим хозяевам в юбилейный год» (Ваикра 25:30).
3. «Знайте, что Г-сподь — это Б-г, Он сотворил нас, и мы — Его, народ Его («ло») и паства Его» (Теилим 100:3).

Великий знаток Торы гаон рав Шломо Фишер объясняет разницу между значениями написанного и читаемого в этих стихах Торы следующим образом. По его словам, значение написанного слова показывает, как оно представляется на первый взгляд, а значение читаемого слова указывает на то, как дело обстоит в реальности. В первом примере говорится о лапках летающих насекомых, которых сначала не видно («ло») — «нет», а потом они отрастают («ло») — «у него», как это приведено в трактате «Хулин» (65а). Во втором стихе говорится о возможности выкупить дом, находящийся в городе, окружённом крепостной стеной. Закон действителен и в том случае, если стена уже не существует («ло») — «нет», однако была («ло») — «у него» — когда-то прежде, как это приведено в «Сифра» («Беар» гл. 4). В стихе из Теилим говорится о том, что мы народ «Ло» — «Его» (Всевышнего). И хотя, на первый взгляд, если судить по тому, как мы страдаем, то можно решить, будто мы «ло» — «не» Его народ, истина заключается в том, что мы народ Творца навечно. Онкелос всегда приводит слово «ло» только в том значении, в котором его следует читать. В трактате Софрим («Малые трактаты», глава 6-ая) приведены места в Танахе, где слово «ло» написано как לֹא — *ламед-алеф* — «нет», а понимать его следует, как будто написано לוֹ — *ламед-вав* — «у него». Приведём некоторые из этих мест, кроме тех трёх, которые уже были упомянуты выше. В книге Шмот (21:8) говорится, что человек, который приобрел рабыню-еврейку и не пожелал взять её в жены либо женить на ней своего сына, должен освободить её, но не продавать другим людям. Отрицательная частица «ло» в выражении «который не пожелает» чита-

ется как «ло» в значении «ему», «у него». Объясняется это так: хотя господин не женится на рабыне и не выдает её замуж за своего сына, но, с точки зрения желания Торы и исполнения заповедей, было бы правильнее, чтобы он женился на ней или отдал в жены сыну. Кроме того, известно, что согласно еврейской традиции для того, чтобы обручиться с девушкой, необходимо подарить ей что-либо, имеющее определенную материальную ценность. (Сегодня это происходит вовремя «хупы», когда жених одевает на палец невесты золотое кольцо). Во время приобретения еврейской рабыни, будущий её господин даёт отцу девушки плату, которая изначально включает в себя «обручальный подарок». То есть при приобретении еврейской рабыни уже изначально подразумевается женитьба.

В начале книги пророка Шмуэля приведена песнь его матери Ханы, в которой она восхваляет и благодарит Всесильного и Милосердного Творца, даровавшего ей долгожданного ребёнка. Среди прочего она произносит следующие слова: «Не говорите слишком высокомерно, не будьте столь уверены в речениях ваших, ибо лишь Всевышний всеведущ, и только Ему все деяния» (Шмуэль I 2:3). Слово «ло», написанное в этом стихе как отрицание, следует читать как «ло» — «Ему» — «Ему все деяния». Объяснить в данном стихе, почему написано «нет», а читать следует «Ему», выходя из выше приведённого правила, можно так: хотя влияние Творца в этом мире часто сокрыто и может показаться, что события происходят спонтанно, либо ими управляет человек, однако истина состоит в том, что лишь Творец является Первопричиной всего, и всё происходит исключительно по Его слову.

Согласно этому правилу, чередование слов «нет» и «ему» логически объясняется как «кажущееся»/«реальное». Таким же образом можно объяснить разницу между написанным и читаемым во многих других местах: *Йешаяу* (9:2, см. комментарий Раши на это место); *Теллим* (139:16, см. Мидраш «Танхума» («Берешит» гл. 28)).

Однако есть случаи, когда совсем просто объяснить различие между написанием и прочтением слов «ло» согласно схеме, предложенной выше. Иногда даже представляется совсем наоборот: то, что происходит на самом деле, записано как «ло» с «алеф», а то, что кажется, как «ло» с «вав». Приведём некоторые из таких стихов Танаха: Шмуэль II (16:18); Млахим II (8:10); *Йешаяу* (49:5 и 63:9); Мишлей (19:7 и 26:2); *Йов* (13:15); *Эзра* (4:2); *Диврей а-Ямим I* (11:20).

ЧАСТЬ ВОСЬМАЯ

Глаголы, которые иногда выступают в активной, а иногда в пассивной форме

В качестве примера выберем глагол *לָשַׁל* («нашаль»), означающий «падение», «свержение». Приведём три стиха из книги *Дварим*, где этот глагол используется в прошедшем времени, и один стих, в котором он употребляется в будущем времени. Русские эквиваленты глагола *לָשַׁל* «нашаль» ниже в тексте будут подчеркнуты.

1. «Когда приведёт тебя Г-сподь Б-г твой в землю, в которую входишь ты, чтобы унаследовать её, то свергнет Он множество народов перед тобой: хетийцев, гиргашеев, эморийцев, кнаанеев, призеев, хивийцев и

йевусеев — семь народов более многочисленных и более сильных, чем ты» (*Дварим*, 7:1).

2. «И свергнет Всевышний Б-г твой народы эти перед тобой понемногу, не сможешь уничтожить их быстро, дабы не умножился у тебя зверь полевой» (*Дварим*, 7:22).

3. «И тот, кто пойдёт с ближним своим в лес рубить дрова, и размахнётся его рука с топором, чтобы срубить дерево, и отскочит от дерева, и попадёт в ближнего его, и тот погибнет, то пусть убежит (убийца) в один из городов этих (городов-убежищ)» (*Дварим* 19:5).

4. «Маслины будут у тебя во всех наделах твоих, но маслом не будешь умащаться ты, ибо опадут маслины твои» (*Дварим* 28:40).

Ибн Эзра (*Дварим* 19:5) пишет, что, по мнению «Великого знатока грамматики» (предположительно, имеется в виду *Рашбам* — великий мудрец Торы, внук Раши), глагол «нашаль» в двух указанных стихах из книги *Дварим* (19:5 и 28:40) выступает в пассивной форме: «соскочит топориче с рукоятки» и «опадут оливки с дерева», а в другом стихе *Дварим* (7:1) — в активной: «и свергнет (Всевышний) народы великие». Сам *Ибн Эзра* считает, что во всех местах глагол «нашаль» имеет активную форму. Другими словами, согласно мнению «великого знатока грамматики», оливки «сами» опадают с дерева, и топориче «само» соскочило с рукоятки. Только в стихе, где говорится о свержении народов великих (*Дварим* 7:1), они не сами

устраняются, а их свергает Творец. Ибн Эзра не согласен с этим и считает, что в стихе об опадании маслин (Дварим 28:40) «дерево сбрасывает маслины», а в словах о непреднамеренном убийстве (Дварим 19:5) «топорище отсекает часть дерева».

Возможно, этот спор связан со спором в мишне из трактата «Мако́т» (76). Согласно мнению раби Йеуды а-Наси, Тора, обязуя человека, совершившего непредумышленное убийство, бежать в город-убежище, говорила о ситуации, когда во время рубки дров отскокил кусок дерева и случайно поразил человека. Другие мудрецы, оппоненты раби Йеуды а-Наси, объясняют, что речь идёт о соскочившем с рукоятки топорище. Можно предположить, что мудрецы, подобно «великому знатоку грамматики», считают, что «нашаль» здесь выступает в пассивной форме и топорище, убившее человека, соскочило с рукоятки «само». Раби Йеуда а-Наси считал, что глагол «нашал» в этом месте Торы выступает в активной форме (как Ибн Эзра), и в стихе идет

речь о том, что часть дерева была отсечена с помощью топора. В самом деле, некоторые комментаторы Писания, Мишны и Талмуда, такие как Ритва, Мальбим и «Тиферет Израэль», понимают спор в мишне именно так. Рав Элияу Мизрахи объясняет, что по мнению Раши (Дварим 28:40), слово «ишаль» имеет активную форму и связывает это с приведённым выше спором мудрецов Мишны.

В Иерусалимском Талмуде («Мако́т» 2.5), согласно версии текста «А-Сдэ Йеошуа», раби Йеуда а-Наси учит слово «нашаль», которое Писание использует в связи со случайным убийством, происшедшим во время рубки деревьев, из слова «нашаль», упомянутого в связи со свержением великих народов. Подобно тому, как там этот глагол выступает в активной форме, так же и здесь он выступает в активной форме. Поэтому очевидно, что речь идёт о щепке, отбитой топором, а не о топорище, которое «само» соскочило с рукоятки. **MT**

Продолжение следует



Рав Моше АКСЕЛЬРОД
преподаватель ешивы «Торат Хаим»

«УДЛИНЕНИЕ» ИЗБАВЛЕНИЯ

Многие из тех, кто впервые приезжает из диаспоры в Землю Израиля и приходят вечером в Шабат в синагогу, с непривычки удивляются, что там в молитве Маарив не произносится отрывок из Торы «И пусть соблюдают...». Ведь в диаспоре широко распространен обычай включать этот отрывок в молитву, а в израильских синагогах, за исключением тех, которые придерживаются хасидского нусаха «Сфард», его не произносят. Полностью этот отрывок звучит так: «И пусть соблюдают сыны Израиля Субботу, чтобы сделать Субботу для своих поколений заветом вечным. Между Мною и сынами Израиля знак это вовеки, что шесть дней созидал Господь небо и землю, а в седьмой день прекратил [созидание] и почил» (Шмот 31:16-17). Декламируют его хором, часто нараспев.

Впрочем, сам обычай применять этот отрывок в молитве не столь очевиден и требует пояснений.

Гемара («Брахот» 4б) приводит от имени раби Йоханана следующее высказывание: «Кто унаследует Грядущий Мир? Тот, кто присоединяет Избавление к молитве». Под «Избавлением» Талмуд здесь подразумевает благословение «...Избавляющий Израиль», произносимое после вечернего чтения «Шма», а под молитвой — Амиду, главную молитву еврейского Б-гослужения. Данное утверждение раби Йоханана заставляет гемару задать вопрос: ведь «...Избавляющий Израиль» — это первое из двух благословений, произносимых после вечернего чтения «Шма», а после него есть еще одно — «Дарующий покой». Т.е. получается, что никакого присоединения «Избавления» к молитве не

происходит. Так как же нам реализовать сказанное раби Йохананом и попасть в Грядущий Мир?

Гемара дает следующий ответ на собственный вопрос: после того, как мудрецы постановили произносить благословение «Дарующий покой» (возможно, оно появилось позже, чем «...Избавляющий Израиль»), оно уже не совсем самостоятельное благословение, а как «удлиненное Избавление», т.е. присоединяется к благословию «...Избавляющий Израиль». Схожий вопрос гемара задает и относительно стиха, которым принято предварять непосредственное начало Амиды: «Г-сподь, открой уста мои, и язык мой возвестит хвалу

Тебе» (Теилим 51:17). Ведь этот стих тоже разделяет между «Избавлением» и молитвой! Ответ гемары состоит в том, что с тех пор, как мудрецы постановили добавлять этот стих перед молитвой, он относится к молитве и рассматривается как ее «удлинение».

Как унаследовать Грядущий Мир?

Почему человек, который присоединяет «Избавление» к молитве, «наследует Грядущий Мир»? Ритва пишет от имени рабейну Йоны Геронди, что когда человек упоминает избавление из Египта и сразу после этого молится Амиду, он тем самым показывает свое упование на Творца, потому что тот, кто молится, прося Б-га о своих нуждах, тем самым демонстрирует свое упование на Него, и поступает в определенном смысле так же, как наши праотцы, которые, увидев чудеса, явленные Всевышним в Египте, поверили в Него и удостоились Избавления и Грядущего Мира.

Нужно также понять, почему благословение «Дарующий покой» не рассматривается Талмудом как самостоятельное благословение и считается «удлинением» предшествующего благословения. Есть два варианта объяснения того, почему это именно так. Ритва считал, что благословение «Дарующий покой» защищает нас от демонов и любых других плохих вещей (в этом благословении, в частности, сказано: «И защити нас, и избавь нас от врага, болезни и меча, и голода, и скорби. И устрани препятствие (досл. «Сатан» — «противник»), находящееся впереди и позади нас...»), поэтому данное благословение тоже является в определенном плане «Избавлением». А рабейну Йона в своем комментарии на «Брахот» пишет, что в ночь Исхода из

Египта евреи молились о том, чтобы казнь первенцев миновала их дома, и были в ту ночь «услышаны» Вс-вышним, который даровал им Избавление. И мы тоже молимся, прося у Вс-вышнего спасти нас от тяжелой участи, а значит благословение «Дарующий покой», которое содержит различные просьбы о защите и спасении, является продолжением «Избавления» в прямом смысле слова.

Рав Яков бен Ашер, автор книги «Тур», пишет («Орах Хаим» гл.267), что существует обычай декламировать хором в синагоге «И пусть соблюдают...», потому что если бы евреи соблюдали Шабат как следует, то им не нужна была бы никакая другая защита, помимо самого Шабата, поскольку сказано в трактате «Шабат» (118б) от имени раби Шимона бар Йохая, что если бы евреи соблюли два Шабата, то сразу удостоились бы Избавления. По мнению автора книги «Тур», данное высказывание раби Шимона бар Йохая позволяет связать обсуждаемый обычай с идеей «удлиненного Избавления» и сказать, что дополнительная вставка этих стихов не нарушает связь между благословением «...Избавляющий Израиль» и Амидой.

Новая проблема

Итак, у нас есть объяснение, почему в общинах диаспоры распространился обычай вставлять в Маарив Шабата стихи «И пусть соблюдают...», несмотря на высказывание раби Йоханана в трактате «Брахот». Казалось бы, проблема решена, однако не стоит торопиться. Дело в том, что вне Земли Израиля существует аналогичный обычай вставлять определенные стихи перед Амидой в Маарив Праздников, причем стихи различаются в зависимости от Праздников. В т.н.

«Шалаш Регалим» (Песах, Шавуот и Суккот), которые евреи в эпоху существования Храма отправлялись праздновать в Йерушалаим, принято говорить: «И возгласил Моше назначенные Праздники Г-спода сынам Израэля» (Ваикра 23:44). В Рош а-Шана — «Трубите в шофар в новомесячье, в назначенное время, — для праздничного дня нашего, ибо закон это для Израэля, установление от Б-га Яакова» (Теилим 81:4-5), а в Йом Кипур: «Ибо в этот день совершит искупление над вами, чтобы чистыми сделать вас; от всех ваших грехов пред Г-сподом чисты будете» (Ваикра 16:30).

Почему же можно вставлять эти стихи, не считаясь при этом с возникающим разрывом между «Избавлением» и молитвой? На этот вопрос есть два ответа. Автор «При ми-Гадим» ссылается на книгу «Левуш», которая определяет все вышеприведенные стихи как «удлиненное Избавление». Почему? На основании «свары» (логического доказательства) можно утверждать, что «Праздники», которые упоминаются в стихе, читаемом в

«Шалаш Регалим», несут в себе память об Исходе из Египта — т.е. о великом Избавлении еврейского народа. Чтобы объяснить, как трубление в шофар в Рош а-Шана связано с Избавлением, автор книги «Левуш» связывает декламируемый в синагогах стих о шофаре с другим известным стихом: «И будет в тот день: вострубят в великий шофар, и придут пропавшие в земле Ашурской и заброшенные в землю Египетскую, и будут они поклоняться Г-споду на горе святой в Йерушалаиме» (Йешаяу 27:13), где пророк явно говорит об Избавлении. Чтобы обосновать стих, произносимый в Йом Кипур, автор книги «Левуш» вновь пользуется «сварой»: Йом Кипур — это «геулат а-нефеш» (избавление души), а разве может быть Избавление большее, чем это?

Рав Йеошуа Валк Кац, автор комментария «Дриша» на «Тур», считает иначе: он объяснил эти стихи как «удлинение молитвы» и обосновал их включение в Б-гослужение тем, что перед молитвой нужно упомянуть о том событии, которому она посвящена. МТ



Рав Александр КАЦ
(отрывок из книги)

ЙОРЦАЙТ — ДЕНЬ ПАМЯТИ

Предлагаем вниманию читателей отрывок из новой книги издательства «Пардес», идея которой принадлежит раву Зеэву Вольфу Шафранову. Составителем книги является рав Александр Кац, который выступил также в качестве переводчика. Работа над этой книгой велась под редакцией рава Цви Патласа.

«Йорцайт» состоит из трех частей: в первой подробно описано то, что происходит с душой человека, после смерти, вторая часть содержит в себе законы «йорцайта» (дня памяти об умерших близких), а третью составляет это впервые переведенный на русский язык трактат Мишны «Микваот».

Праведник, которому плохо

...В древнем каббалистическом мидраше «Сефер а-Ба'ир» («Книга яркого света») задан вопрос: «Почему есть праведники, которым хорошо, и праведники, которым плохо?» И дан ответ: потому что «праведник, которому плохо ...был нечестивцем в прошлом, и теперь за это наказывается». А далее объяснено, что имеется в виду не его «прошлое» в этой жизни (например, юность или молодость), а его предыдущие воплощения¹.

Так, знатоки Каббалы указывают, что праведник Иов был новым воплощением души Тераха, отца Авраама, и своими страданиями он искупил многочисленные преступления, совершенные в прошлом воплощении. Ведь Те-

рах был не только главным визирем царя-нечестивца Нимрода, по приказу которого люди возводили Вавилонскую башню, но и главным жрецом вавилонских культов — в его доме изготавливали и продавали идолов. К тому же именно он выдал своего сына Авраама на расправу царю Нимроду².

И поскольку он не только сам грешил, но и вводил от Б-га всё древнее человечество, то его раскаяния, совершенного перед смертью, оказалось недостаточно для того, чтобы искупить последствия его преступлений. Ведь потомки соvrащенных им людей продолжали поклоняться идолам и грешить. Поэтому его душа была обречена на то, чтобы оставаться в Геиноме на вечные времена. И только в

¹ «Сефер а-Ба'ир» 195; см. также р Бхайе, Дварим 25:9; «Мишнат а-гильгулим» с. 374/608/.

² См. «Берешит Раба» 38:13; «Сефер а-яшар»; «Оцар ишей а-Танах», «Терах».

заслугу его праведного сына, Авраама, душе Тераха была предоставлена возможность для искупления. Сначала его душа воплотилась в племяннике Авраама — Уце, первенце Нахора. Но Уц умер бездетным, а его жена вступила в левиратный брак («ибум») с его братом Бузом³. От этой связи родился Иов — правнук Тераха, в котором и воплотилась его душа⁴.

Знатоки сокровенных разделов Торы указывают, что по первоначальному «плану Небес» душа Тераха должна была воплотиться в единственном сыне Авраама и Сары — Ицхакке, которому предстояло принять на себя искупительные страдания. И когда Творец повелел Аврааму вознести сына в жертву, Авраам был уверен, что это и будет искуплением за грехи его отца Тераха. Но Творец сделал так, что душа Тераха воплотилась в Уце, который родился в то же мгновение, что и Ицхак. И когда Авраам устоял в своем последнем испытании, Творец открыл ему эту тайну в пророческом откровении, которое началось словами: «И Милка тоже родила детей твоему брату Нахору — Уца, его первенца, его брата Буза... и т.д.» (Берешит 22:20-21)⁵.

На эту сокровенную связь между Иовом, Авраамом и его отцом Терахом намеком указывают буквы самого имени יוֹב (Иов) — в другом порядке они составляют слово יוֹבֵן («авив» — «его отец», т.е. отец Авраама)⁶.

И, несмотря на то, что Иов в своей жизни, действительно, был совершенным праведником, он был лишен всего имущества и детей, а затем заболел мучительным недугом, из-за которого непрерывно кричал от боли. Эти многочисленные страдания искупили все преступления, совершенные Терахом (т.е. той же душой в ее предыдущем воплощении)⁷.

Огонь не властвует над огнем

Существует целая категория душ, очищение и искупление которых совершается, в основном, только через новое воплощение.

Это души людей, которые при жизни серьезно занимались изучением Торы.

В святой книге «Зоар» образно говорится: «Если человек изучал Тору, то, когда его душа покидает этот мир, она поднимается по путям и тропинкам Торы»⁸.

Такие души понимают, что с ними происходит после отделения от тела, ведь они еще в земном мире знали, что существует духовный мир, в котором души продолжают свою жизнь после «смерти».

«Тот, кто изучал Тору, — объясняется далее в книге «Зоар», — обретает жизнь и в этом мире, и в Грядущем мире. И даже тот, кто занимался Торой, но не изучал ее как следует (т.е. только ради выполнения воли Творца, не

³ См. Берешит (22:20-21).

⁴ См. «Китвей а-Ари», «Сефер а-Ликутим», «Ваера» 18; см. также «Зоар» 3, 216б.

⁵ См. «Беэр маим хаим», «Ваера» 22; «Мишнат а-гильгулим» 2 с. 240/378/.

⁶ См. «Китвей а-Ари», «Сефер а-ликутим», «Ваера» 18.

⁷ См. «Мишнат а-гильгулим» с. 231-241.

⁸ «Зоар» 1, 175б

примешивая к этому никаких корыстных мотивов или соображений тщеславия), удостоивается благой доли в Грядущем мире, и в мире истины его не карают»⁹.

Имеется в виду, что его не наказывают казнями Геинома¹⁰.

В Талмуде прямо указывается: «Огонь Геинома не властвует над мудрецами Торы», потому что речения Творца сравниваются с огнем, как сказано у пророка: «Ведь Мое слово подобно огню, — произнес Б-г» (Ирмея 23:29), а мудрецы Торы при жизни насыщаются и пропитываются этим огнем. А поскольку огонь не властвует над огнем, то и огонь Геинома не властвует над их душами¹¹.

Аризаль объясняет, что, хотя «праведник, изучавший Тору, ...не карается в Геиноме», тем не менее, и он должен искупить свои многочисленные грехи — ведь «нет на земле такого праведника, который творил бы только добро и не грешил» (Коэлет 7:20). Поэтому единственным путем очищения для такой души становится новое воплощение. Эта душа снова приходит в земной мир, но уже в другом теле, чтобы искупить и исправить то, что необходимо, — и лишь после этого она удостоивается войти в Ган Эден.

Иногда такие перевоплощения повторяются много раз. Однако понятно, что имеются в виду только те случаи, когда совершенные пре-

грешения не были искуплены раскаянием или страданиями еще при его жизни¹².

А порой знатоки Торы, изучавшие при жизни лишь «открытые» разделы Торы — «нигле» — возвращаются в этот мир еще раз, чтобы изучать тайны Торы — «нистар» («скрытое»). Ведь Аризаль утверждает, что изучение тайных разделов является обязательной частью заповеди изучения Торы, и пока человек уклоняется от этого изучения, заповедь остается не исполненной до конца.

«Совершенное постижение Торы, — пишет ближайший ученик Аризаля рав Хаим Виталь, — требует проникновения в «Пардес» (Сад). Это слово — код, подразумевающий все четыре уровня изучения Торы: «пшат» («простой смысл»), «ремез» («намек»), «драш» («толкование») и «сод» («тайна»). Необходимо много трудиться и найти себе наставника, чтобы постичь все эти четыре уровня во всех возможных аспектах, — насколько человек способен постичь, до возможного для него рубежа. Но если он не сделает этого, то заповедь изучения Торы останется не выполненной, а ведь эта заповедь равноценна всем остальным. И тогда ему придется вновь возвращаться в этот мир в новом воплощении — до тех пор, пока он не постигнет все четыре упомянутых уровня Пардеса»¹³.

В тот же день и через тысячу лет

В книге «Зоар» указано, что иногда Творец

⁹ Там же 1, 184б; «Михтав ме-Элияу» 4, с. 46 /1/ и 199.

¹⁰ См. «Михтав ме-Элияу» 4, с. 199.

¹¹ См. «Хагига» 27а.

¹² См. «Шаар а-гильгулим» 4, 7а, 9, 11б, 22, 21б.

¹³ «Китвей а-Ари» 7, Шаар а-мицвот, Акдама; см. также Шаар а-гильгулим 11, 14а.

определяет новое воплощение для души в тот же самый день, когда прежнее тело умерло. Но душа не может вновь войти в этот мир, пока прежнее тело не погребено, так как «не дают другого тела прежде, чем первое похоронят»¹⁴.

И порой, когда родственники еще только возвращаются с похорон, душа «умершего» уже начинает свой новый цикл жизни — возможно, прямо в той же стране, в том же городе, а иногда и в той же семье.

В других случаях новое воплощение может совершиться через несколько лет, а порой через столетия и даже тысячелетия после смерти прежнего тела¹⁵.

Те души, которые проходят очищение Геиномом, воплощаются в новое тело уже после этого — например, если этой душе необходимо выполнить какие-то заповеди Торы, которые не удалось осуществить в прошлых воплощениях.

Но после того как душа вступает в земной Ган Эден, она уже, как правило, снова не воплощается. Правда, и из этого правила бывают исключения: иногда душа праведника возвращается в новом теле ради нужд всего поколения — если именно она может совершить в этом мире некие преобразования, необходимые по «плану» Творца¹⁶.

Так, например, по свидетельству каббалистов, душа Эвеля, сына Первого Человека —

Адама, через две тысячи лет вновь воплотилась в Моше, которому предстояло вывести сынов Израиля из Египта и передать им Тору. При этом душа брата Эвеля — Каина — воплотилась в фараоне, который противостоял Моше и противился Исходу¹⁷.

Еще раз, более чем через тысячу лет, «искра» души Моше воплотилась в раби Шимоне бар Йохане, авторе книги «Зоар», в которой содержатся сокровенные разделы Торы. И, наконец, еще через полтора тысячелетия «искра» души Моше пришла в мир в облике рава Йцхака Лурия — Аризаля, который объяснил книгу «Зоар» и передал своим ученикам многие тайны Торы¹⁸.

Души женщин

В книге «Шаар а-гильгулим» («Врата перевоплощений»), в которой изложено учение Аризаля о перевоплощении душ, указывается, что души женщин, как правило, не возвращаются в новом теле для своего очищения и исправления.

Аризаль поясняет, что «только изучающие Тору мужчины не могут пройти очищение в Геиноме, потому что огонь Геинома над ними не властен, — ...поэтому они вынуждены воплощаться в новых телах, чтобы таким способом исправить совершенные прегрешения, и это заменяет им Геином». Но «женщины, которые не обязаны заниматься Торой», в случае необходимости «могут пройти очищение от своих

¹⁴ «Зоар» 3, 886.

¹⁵ См. Рамак «Шиур кома» 84, «Гильгуль»; «Мишнат а-гильгулим» с. 374.

¹⁶ См. «Хесед ле-Авраам» 5, 16; «Мишнат а-гильгулим» с. 374.

¹⁷ Рамо ми-Пано, «Сефер Гильгулей нешамот» 2, 12; «Мишнат а-гильгулим» с. 136-146.

¹⁸ «Шивхей а-Ари»; «Сефер а-гильгулим» 64; «Эмек а-мелех» 313, 50; «Мишнат а-гильгулим» с. 225 и 538-539.

грехов в Геиноме, и поэтому они не нуждаются в новых перевоплощениях»¹⁹.

Вместе с тем, душу женщины часто возвращают в этот мир вместе с душой ее мужа, чтобы в новом воплощении они снова стали супругами, — хотя сама по себе она в перевоплощении не нуждается. Намек на это содержится в строке Торы: «Если он женат, выйдет и его жена вместе с ним» (Шмот 21:3) — ее душа «выйдет» из мира истины и вновь сойдет в земной мир вместе с его душой²⁰. Ариэль добавляет, что душа жены вновь приходит в этот мир вместе с душой мужа «для его блага»²¹.

А душа мужчины, который в предыдущем воплощении по каким-то причинам не удостоился обрести предназначенную ему супругу, возвращается в этот мир еще раз, чтобы найти ее — и ее душа приходит в мир вместе с ним²².

Это объясняется тем, что на более глубоком уровне понимания души мужа и жены не только связаны между собой, но и являются единым духовным существом.

В святой книге «Зоар» указано, что изначально, при сотворении, «в Первом Человеке, Адаме, было две сущности — он состоял из

мужчины и женщины», соединенных друг с другом²³. При этом, как разъясняет Рамбан, «сначала, когда сотворенный человек был мужчиной и женщиной, его душа («нешама») объединяла обоих»²⁴.

И Виленский Гаон также указывает, что «первоначально ...у Первого Человека была только одна душа, объединявшая обоих». А затем, когда Творец «взял одну из сторон» Первого Человека и «перестроил, ...сторону, взятую у Адама, в женщину» (Берешит 2:21-22), эта душа была как бы «разделена» между двумя телами. С тех пор лишь объединившись вместе, души мужа и жены составляют цельность, которая называется «Человек». Именно это подразумевается в словах Талмуда: «Тот, у кого нет жены, не называется Человеком» («Иевамот» 63а), ведь написано (Берешит 5:2): «Мужчиной и женщиной Он сотворил их и назвал их именем Человек (Адам)»²⁵.

Таким образом, в отношении души мужчина и женщина являются целостным существом, а разделены только их тела²⁶.

В мире посмертного воздаяния души супругов узнают друг друга и снова объединяются. ¶

¹⁹ «Шаар а-гильгулим» 9, 116, 20, 196.

²⁰ Там же 8, 11а.

²¹ Там же 20, 19а; см. также «Зоар» 2, 106а.

²² «Шаар а-гильгулим» 8, 11а.

²³ «Зоар» 3, 117а.

²⁴ Рамбан, Берешит (1:27).

²⁵ «Адерет Элияу», Берешит (1:27).

²⁶ См. р. Н. Боровский, «Шломей Нахум», «Берешит» с. 14

мировоззрение

этика

«хасидский взгляд»



Рав Александр АЙЗЕНШТАТ

ТРАНСПЛАНТАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА: ТРУДНОСТИ ВХОЖДЕНИЯ В ЕВРЕЙСКОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ОБЩЕСТВО

Среди наших читателей есть самые разные люди. Некоторые из них искренне интересуются Торой, время от времени приходят в синагогу, читают книги, относящиеся к еврейской традиции, соблюдают те или иные заповеди и обычаи. Но если эти люди не живут в каких-то еврейских центрах (это многие города и поселения в Земле Израиля, определенные районы Нью-Йорка, Антверпена, Лондона, Цюриха и т.д.), то они сталкиваются лишь с отдельными соблюдающими евреями, и в целом жизнь их, скорее всего, протекает в светском или нееврейском окружении.

Если такой еврей предпринимает дополнительные шаги и усилия в освоении традиции, если он уже не просто иногда приходит в какую-то синагогу, а становится постоянным, активным ее посетителем, если у него появляется «хаврута» (партнер в изучении еврейских книг, например Талмуда), если он отдает детей учиться в религиозные учебные заведения, и уж тем более если он перебирается жить в какой-то религиозный район, то, соответственно, он уже не просто сочувствующий — этот человек становится интегральной частью еврейского религиозного общества.

Данная статья адресована, в первую очередь, тому читателю, который не был воспитан в духе еврейской традиции, но в итоге прочно связал себя с иудаизмом, став тем, кого принято называть «бааль тшува» («вернувшийся»). Когда он начинает интегрироваться в религиозное общество, то сталкивается с тем, что в дополнение к привычным жизненным ситуациям, проблемам и вопросам, которые возникают у всех и всегда (бытовые, политические и пр.) перед ним неожиданно встают и совершенно другие проблемы, связанные с тем, что он, будучи человеком новым, может просто не понимать какие-то важные вещи и не ориентироваться в той среде, в которую попал. Хотя речь зачастую идет о человеке достойном и успешном, состоявшемся в жизни и добившемся многого. Я хочу осветить этот комплекс специфиче-

ских проблем, предложив некое видение, которое может оказаться полезным для тех, кто находится на этом пути.

Хотя «герой» этого текста — «баалей тишува» из бывшего СССР, статья может быть любопытна и тем, кто еще не «внутри», ведь до них постоянно доносятся отголоски разговоров о проблемах знакомых, которые уже идут по пути «еврейской интеграции», и слыша о том, с какими сложностями приходится сталкиваться нашим «баалей тишува», эти люди то и дело удивляются: да как же такое может быть?

Важно понимать, что такие проблемы, увы, возникают не только у тех, кто недавно начал соблюдать, год назад поднялся в Землю Израиля и поселился в религиозном или даже смешанном районе — эти же проблемы не решены и у многих из тех, кто живет в этом районе уже 5-10 лет, а то и больше. Если и муж, и жена принадлежат к категории «баалей тишува», то у себя в семье они могут годами сохранять хроническую неспособность правильно понимать некоторые вещи. Это непонимание зачастую обходится им очень дорого, поскольку приводит к горьким разочарованиям, к конфликтам в семье и к другим бедам, которых, теоретически, можно было бы избежать.

Часть первая. Я и они

Черно-белое восприятие

Первый и один из самых важных аспектов всей рассматриваемой темы состоит в том неоспоримом факте, что человек, который оказался в еврейской среде, и потому вынужден иметь дело, выстраивать отношения с дирекцией образовательного учреждения, с руководством своей синагоги, с религиозными соседями, с владельцем лавки и т.д., изначально, внутри себя, на уровне мироощущения навсегда останется человеком, который был светским и стал религиозным. И поэтому, когда он сталкивается с такими людьми, которые религиозны изначально, с рождения, то он невольно игнорирует некие человеческие недостатки, которые очень часто имеют место быть, несмотря на праведный образ жизни этих людей.

Из книг наших пророков и мудрецов мы учим, что главная проблема еврейского народа на протяжении всей его истории — это

нарушение Торы, в той или иной форме и степени. В этих книгах написано, что даже величайшие праведники предшествующих поколений иногда совершали ошибки, что какие-то евреи вообще переставали соблюдать — некоторые из них потом раскаивались в содеянном и возвращались на путь Истины, но вопрос о недоверии к человеку стоял в наших источниках всегда, несмотря на то, что речь там очень часто идет о людях не просто соблюдающих, а о таких, кого сегодня назвали бы даже не «ультраортодоксами», а «сверхрелигиозными». Закон требует, чтобы займы между такими людьми оформлялись в письменном виде и в присутствии свидетелей. И Талмуд разбирает ситуации, когда мы не просто не верим на слово должнику и кредитору, но и свидетелям уже нельзя доверять. Приводится история, когда было что-то украдено, и мудрец обвинил человека в воровстве, заметив, что тот вытирал руки о занавеску, поскольку увидел в этом пренебрежение имуществом ближнего.

И можно воскликнуть: да как же так? Ведь нужно любить ближнего и трактовать его действия в сторону заслуг! Все верно, однако это вовсе не означает, что нужно быть глухим и слепым. Мы видим, что у наших мудрецов подозрения часто предшествуют уважению, а люди из семей величайших праведников, даже потомки раби Элазара, сына раби Шимона бар Йохая, портились, уходили, а потом возвращались. Я лишь хочу сказать, что в поведении стандартного, кашерного, строго соблюдающего человека возможны всякие вещи, которые не вписываются в романтический образ, сложившийся и пустивший корни в воображении «бааль тшува».

Некритичное отношение к вещам

Вот история, которая произошла не так давно с одним очень уважаемым человеком, который руководит серьезным учреждением для религиозных подростков, ставших наркоманами. Его 12-летняя дочь рассказала ему, что уважаемая женщина, заместитель директора школы, в которой она учится, линейкой задрала ей юбку, чтобы посмотреть, уставные ли у девочки чулки. На следующий день он отправился в школу, зашел в кабинет к заместителю директора и сказал ей: «Покажите мне ваши чулки. Возникли сомнения, насколько они кашерны. Я должен убедиться, что все в порядке». Бедную женщину, конечно, чуть удар не хватил, но посетитель объяснил ей, что его дочь была очень расстроена и унижена, и что такое поведение неприемлемо. В общем, ему удалось поставить замдиректора школы на место. Нужно понимать, что когда «коренной» харедимный человек сталкивается с проблемами и неприятностями, исходящими от других харедимных людей, то он это автоматически пропускает сквозь ту призму, через

которую смотрит на вещи нормальный, адекватный член религиозного общества. Другими словами, он не смотрит на всех как на абсолютных праведников. Да, это ближний, которого нужно любить и уважать, да, этот человек серьезно изучает Тору, знает и соблюдает заповеди, но это вовсе не означает, что он всегда и везде будет вести себя идеально, а мотивами его поступков и решений ни в коем случае не могут являться какие-то интересы и привязанности. Человек из религиозного общества, как и любой другой нормальный человек, может быть подвержен влиянию всевозможных обстоятельств и факторов, может заблуждаться, может неправильно поступать. Но в представлении экзальтированного и наивного неопита, у которого отсутствует глубина понимания религиозных людей, такой вариант вообще не рассматривается. При этом наш герой прекрасно понимает, что тот мир, в котором он вырос, соткан из всевозможных парадоксов, противоречий и нестыковок, но это там, а здесь все должно быть иначе, ведь тут развевается флаг Торы, и поэтому человек вдруг теряет бдительность, перестает смотреть на вещи критически, и в итоге попадает впросак. Безусловно, придя под этот самый «флаг Торы», он сталкивается с большим количеством лучших, достойнейших людей, он попадает в общество, где взаимопомощь и доброта по отношению к ближнему являются нормой. Но он не хочет понимать, что на практике высокие идеалы Торы реализуются, к сожалению, далеко не всегда, не всеми, и не в полном объеме. Это непонимание — основная препона, осложняющая интеграцию неопита в религиозное общество.

Светский еврей, который общается со своим другом или родственником, начавшим

серьезно соблюдать заповеди, часто бывает поражен переменами в поведении и личности «бааль тшува». Его бесконечно впечатляет то, что тот, кого он знает с детства, теперь ходит в какой-то круглой шапочке, ест только кашерное, отказываясь от некогда любимых деликатесов, строго соблюдает Субботу, в ущерб зарабатыванию денег. И когда он сам встает на путь соблюдения, то этот пиетет и трепет перед соблюдающим человеком у него сохраняется и усиливается, распространяясь на все религиозное общество, особенно когда это касается классных руководителей, преподавателей ешив и т.п.

«Бааль тшува» смотрит на религиозное общество совсем не так, как смотрит на него «классический» харедимный человек. Психологическая причина непонимания неопитом религиозных людей кроется в том, что «бааль тшува» отталкивается от своего светского прошлого, в то время как его харедимный собрат с рождения имеет совершенно другой взгляд на вещи.

Для харедимного человека светские евреи — не оппоненты, не антиподы, а некий внешний фактор, который не имеет к нему прямого отношения. Даже если он с ними везде пересекается, общается, ведет дела, и, что бывает довольно часто, хорошо знает их жизнь (живет в районе со смешанным населением, работает в большой организации и т.д.) — он все равно, с точки зрения самоощущения, не живет в их среде. Так как он воспитан в рамках иудаизма, в его психике существует четкое разграничение между соблюдающими людьми и внешним миром. Безусловно, в его мировоззрении есть очень подробная и однозначная программа отноше-

ния к светским евреям и к неевреям, но сам он с ними не связан, и не борется с ними ни за что... Конечно, он понимает, что тоже мог бы, чисто теоретически, отойти от Торы, но он не собирается этого делать, и поэтому между ним и внешним миром пролегает граница, и с этим внешним миром он лишь сосуществует. У «баалей тшува» все иначе. Основное переживание в жизни нашего героя — его отход от всего того, чем он жил когда-то, и переход в общество избранного, святого народа. И 15, или даже 20 лет спустя после перехода, это переживание остается главным, и потому он не сосуществует с внешним миром — он на острие борьбы, в авангарде сражения сил света против тьмы.

Незнание основ

Очень важный момент, на который, к сожалению, не всегда обращают внимание те, кто наставляет и инструктирует начинающих, помогая им стать соблюдающими людьми — объяснение простых, базовых вещей. Дополним тему понимания религиозного человека историей, которая приводится в самом начале Талмуда. В первом поколении после разрушения Второго Храма между рабаном Гамлиэлем, великим мудрецом, председателем Санэдрина и очень состоятельным человеком, и раби Йеошуа бен Хананья, который тоже был великим мудрецом, но зарабатывал на жизнь простым ремеслом, вспыхнул конфликт на почве различного понимания некоторых законов Торы. Раби Йеошуа не согласился с тем, как рабан Гамлиэль установил новомесячье Тевета, и тот потребовал от раби Йеошуа прийти к нему в день, на который, по мнению раби Йеошуа, выпадает Йом Кипур, в обуви и с деньгами, т.е. нарушить запреты дня, который раби Йеошуа считал Йом

Кипуром. В другой раз раби Йеошуа встал и задал вопрос, а высказавшись, должен был получить разрешение рабана Гамлиэля сесть (таков был «протокол» в Санэдрине), но рабан Гамлиэль оставил его стоять после вопроса. В итоге у членов Санэдрина возникли претензии к рабану Гамлиэлю и они решили его сместить. Но сказали они так: если поставить во главе Санэдрина раби Йеошуа — это будет слишком обидно для рабана Гамлиэля, а назначить раби Акиву, ученика раби Йеошуа — тоже нельзя, потому что он из семьи прозелитов, и потому у него нет заслуг отцов, которые есть у рабана Гамлиэля, и если у рабана Гамлиэля возникнут претензии, то это может привести к плохим последствиям. В итоге они назначили главой Санэдрина раби Элазара бен Азария. Из этой истории мы видим, что даже величайшие еврейские мудрецы и праведники не были роботами с идеальной нравственностью. А поскольку мы не смотрим на них, не дай Б-г, как на людей нашего поколения, понимая, что они были куда лучше и чище, чем мы, то вывод напрашивается сам собой.

Комплексы

Важно понимать, что человек, начав серьезно соблюдать, действительно становится частью религиозного общества, в полном смысле слова. Но есть нюансы.

Приобщившиеся к Торе выходцы из России воспринимаются в харедимном обществе как профаны. Сталкиваясь с такими, как мы, уроженцы этого общества часто чувствуют свое превосходство, потому что наши «баалей тшува» покорно играют свою роль. Впрочем, это касается не только тех, чья родина СССР и его осколки — с более-менее тем же набо-

ром проблем сталкивается и «бааль тшува» из Тель-Авива. Однако в нашем случае ситуация усугубляется тем, что большинство еврейских общин мира находится в государствах, в которых отношение к России настроенное или негативное, что, безусловно, оказывает определенное влияние на отношение членов этих общин к «русским» евреям. В свою очередь, новообращенный из России «отвечает» на это всевозможными комплексами, которых нет и не может быть, скажем, у «баалей тшува» из Америки. В Израиле репатриант из России первое время страдает от незнания иврита, но даже через много лет, когда он в совершенстве выучил иврит, его «русский» акцент не делает ему чести, в отличие от характерного произношения американского еврея, которое никто не считает недостатком. И принадлежность «русского» репатрианта к религиозному миру не сглаживает эту ситуацию: многие стесняются своего происхождения, некоторые говорят с детьми по-английски и т.п.

Одна из наиболее часто встречающихся интеграционных проблем начинается тогда, когда у ребенка возникают трудности в школе: упала успеваемость, в его поведении нашлись какие-то недостатки — как правило, ничего серьезного не случилось, но школьная система сразу же индексирует этого ребенка как «проблемного» и переводит его в особый класс или в специальную школу, потому что родители верят в правильность системы и не сопротивляются: напыщенная суперрелигиозная директриса школы несет какую-то чушь, а святой аврех-«бааль тшува» хлопает ушами, моргает и соглашается «немного похоронить» своего ребенка. Его собрат хареди, оказавшись в аналогичной ситуации, хоть и не всегда, но очень часто поведет себя совершенно

иначе! Да, директриса — очень праведная женщина, может она даже хороший педагог, но она же не Храмовая Менора, сделанная из цельного куска золота: она тоже может ошибаться. А значит, можно не соглашаться с ней и сопротивляться ее давлению. Часто даже слабого сопротивления достаточно для того, чтобы страсти улеглись и Вас с Вашим ребенком оставили в покое.

Много лет назад я учился в коллеле для «баалей тшува» в Иерусалиме. Глава коллеля говорил нам, что «бааль тшува» может, ни о чем не беспокоясь, делать с харедим только две вещи: кушать чолнт и петь субботние песни. Очень часто, через длительный период времени, когда «бааль тшува» уже стареет и приобретает большой негативный опыт, когда у него начинаются, не дай Б-г, настоящие проблемы с детьми, приходит понимание, часто приводящее к озлоблению. А на самом деле виноват, в первую очередь, он сам.

Очень многие люди, приобщившиеся к Торе в «литовском» сегменте, начинают свою супружескую жизнь с учебы в коллеле. Их харедимные братья по вере тоже учатся в коллеле, но потом, поскольку семья растет и расходы увеличиваются, они, несмотря на присущую им экономность и самоотверженное отношение к учебе, начинают искать заработок. И это тоже отличает «наших» от «коренных»: где тот трактат, в котором определено, какова должна быть степень нищеты в семье, чтобы у мужчины появилось право оставить коллель и идти на заработки? Местных отличает адекватный поведенческий код, который у «наших» практически отсутствует: «русские» аврехим пережимают педаль нищеты, а потом во всем винят раввинов.

Чтобы объяснять это людям я придумал следующую притчу. В одном израильском религиозном городе, в одном и том же доме живут два друга — обоим по 35 лет. У них все одинаково, у каждого по пять детей, они учатся в одном и том же коллеле, у них примерно одни и те же знания. Разница между ними лишь в том, что один — выходец из религиозной семьи, а другой — «бааль тшува» из России. У обоих примерно одни и те же сложности с деньгами, обоим предложили должность машгиаха в хорошем ресторане — нужно обеспечивать надзор за кашерностью по будням после обеда. Эта работа позволит, хоть и в ущерб учебе (занятия Торой ограничатся первой половиной дня), как-то решить материальные проблемы семьи. Тот из двоих, который «коренной» хареди, подумает: «Конечно, это не самая высокооплачиваемая работа, но что можно сделать? Нужно кормить семью, а эта работа позволит нам свести концы с концами и я смогу продолжить учиться по утрам». Он согласится. Второй сделал «тшуву» в 25 лет. У него вторая степень по физике. Он посвятил 10 лет изучению Торы. Он подумает: «Я раньше штудировал серьезные исследования по физике, а сейчас учу книги, которые вдвое больше по объему, а буквы в них размером вдвое меньше, и книги эти намного сложнее, чем те, что я учил когда-то. И что, после всего этого я буду работать в ресторане? Да ни за что!»

Для «коренного» хареди изучение Торы, при всей своей неоспоримой важности, является неотъемлемой частью его жизни и взгляда на вещи, но ни в коем случае не какой-то супернаукой, которая круче, важнее и сложнее, чем математика и физика — урожденный хареди вообще не сравнивает Тору с математикой и физикой.

Отношение к раввинам

Один из важных аспектов проблемы интеграции и выживания в религиозном обществе — это отношение к раввинам. Понятно, что уважение к раввинам, соблюдение Торы в той форме, которую они определили, и принимаемая от них алаха — все это присутствует в писаном и неписаном кодексе жизни любого религиозного еврея. Однако в реальности, в практическом поведении обычного религиозного человека присутствует дифференцированное отношение к раввинам. Если речь о действительно большом раввине, и у человека с ним личная связь, и раввин — выходец из этого общества, и приходит к нему не кто-то извне, а стандартный религиозный человек, чтобы посоветоваться, причем этот посетитель именно «свой», т.е. неплохо ориентируется в том, что происходит — тогда все нормально. Но когда мы спускаемся на уровень ниже, то у людей религиозных с детства сразу же начинает работать дифференциация. Вопрос этот достаточно деликатный, поэтому остановимся на нем подробнее. Представим себе хорошего учащегося престижной высшей ешивы: он крайне уважительно относится ко всем раввинам, которые преподают в его ешиве, но он никогда не будет говорить о них так, как «бааль тшува» говорит о преподавателях из своей ешивы для «баалей тшува». Преподаватели ешивы для «баалей тшува», за редким исключением, никогда не могли бы занять место преподавателей в серьезной высшей ешиве, но наш герой демонстрирует какое-то странное, экзальтированное отношение к ним. Если хороший учащийся престижной высшей ешивы захочет по какой-то причине перейти в другую ешиву, он посоветуется с тем, с кем сочтет целесообразным, может быть с каким-то очень важным раввином, он поблагодарит

своих учителей, пожмет им руку, и перейдет в другую ешиву — даже если это ешива другого стиля. Потому что он — не придаток раввинов. И так устроен иудаизм: это общество соблюдающих евреев, которые должны быть способны думать и принимать решения. Тем более, когда мы говорим о человеке, который сам серьезно учится — он должен иметь какую-то самостоятельную позицию, а уже эту позицию корректируют раввины.

Общаясь с «баалей тшува», я часто сталкиваюсь с людьми, которым исполнилось 30-35 лет, у них есть дети, за плечами университет и армия. 8 или 10 лет этот мужчина самоотверженно трудится над Торой. И вот он говорит мне о ком-то: «Мой рав...» и это звучит как «мой император». Безусловно, рав, о котором он говорит — достойный человек, б-гобязанный еврей, мудрец Торы, и прочая, и прочая. Тем не менее, он не раввин всего еврейского народа, и не раввин города, и даже не раввин района, и не глава ешивы, а просто руководитель группы русскоязычных учащихся! Если у тебя стоит вопрос о будущем твоём, твоей жены и твоих детей, и ты не знаешь, как поступить — обратись с вопросом к другому раввину, который намного выше в «табели о рангах», но при этом достаточно открыт и доступен. Но наш человек не идет к другому раввину, потому что у него есть «его рав», и он экстраполирует отношения Моше Рабейну и Йеошуа бин Нуна на свои отношения с этим раввином, и в этом состоит его принципиальное заблуждение.

Табель о рангах и самооценка

Еврейская традиция ратует за скромность, за то, чтобы человек не выпячивал себя в обществе. Самый яркий пример скромности —

Моше Рабейну, о котором написано, что несмотря на все свое величие и уникальное положение, которое он занимал, он не считал свои достоинства собственным достижением, и поэтому никогда не позиционировал себя в отношениях с другими людьми как обладатель этих достоинств. Но мы знаем, что вопрос «кто я по сравнению с таким-то» всегда стоит ребром. И здесь, для того чтобы на самом деле определить кто ты есть в этом обществе и чего ты на самом деле стоишь, нужно четко ориентироваться в местном «табеле о рангах», а он не такой простой, и очень часто наш герой не понимает этот «табель» до конца.

В некотором смысле общество серьезных религиозных людей похоже на сообщество профессионалов, в том плане что в профессиональном сообществе люди хорошо ориентируются в достоинствах своих коллег. Например, в истории современного искусства есть немало примеров, когда какой-то художник еще остается совершенно неизвестен широкой публике, но в профессиональном сообществе уже понимают, что он выдающийся художник с большим потенциалом. В харедимном обществе человек, который много лет посвятил изучению Талмуда и строго соблюдает все законы, даже если он где-то преподает детям, подросткам или начинающим, не воспринимается как раввин, и это понятно, потому что таких людей очень много. Конечно, в какой-нибудь периферийной общине, где ядро составляют люди, который не прошли курс, включающий низшую и высшую ешивы, а также несколько лет учебы в коллеле (что отдаленно похоже на вторую или даже третью научную степень), такой человек, несомненно, будет восприниматься как раввин. Но в «еврейском мегаполисе» начальная рав-

винская степень предполагает преподавание в высшей ешиве или написание важной книги, или же человек должен работать раввином у тамошних людей (судья в раввинском суде).

Важнейший момент в том, что иудаизм, который с одной стороны является неким учением, системой идей, является, с другой стороны, образом жизни народа, который существует в реальности. Поэтому перед взором внешнего наблюдателя предстает много вещей, которые трудно сразу объяснить, и требуются время и правильный подход, чтобы понять их.

Один из таких моментов особенно ярко выражен у «профессиональных» раввинов, руководящих общинами, рядовые члены которых в некоторых местах, таких как Москва, и сами считались бы раввинами. Такие «профессиональные» раввины обычно стоят на страже соблюдения даже второстепенных моментов традиции, но при этом проявляют спокойствие, мягкость и снисходительное отношение к человеческим слабостям. Другими словами, если речь идет о человеке начинающем, который соблюдает на протяжении 2-3 лет, то рав относится к такому человеку по-особенному тепло и крайне снисходительно. А когда речь идет о местных людях, которые выросли в этой системе, то к ним он относится дифференцированно, в соответствии с уровнем человека: т.е. если речь о человеке знающем, который почти как рав, но допускает какие-то нарушения, то рав ему прямо скажет, что он думает о его поведении.

И еще один момент, который непосредственно касается самооценки человека относительно других людей: какие-то нюансы

в поведении человека, которые вроде бы не вызывают у публики отторжения и замечаний, все равно воспринимаются как странности, как проблемные вещи. Представьте себе синагогу, где весь миньян состоит из харедимных людей, очень серьезно изучающих или даже преподающих Тору, в длинных фраках или черных пиджаках. И тут в этой синагоге появляется американский человек лет 50, без бороды, с длинными лохматыми волосами, у которого тоже есть талит, и он вроде как молится по сидуру, но вместо пиджака и рубашки у него желтая футболка, на которой написано: «Мясо — это убийство». Никто ничего ему не говорит, однако все вокруг прекрасно понимают, что это своеобразный человек.

В заключение хочу дать простой практический совет. Обживаясь в религиозной среде, общаясь со своим новым другом или наставником, стоит не только слушать их наставления и поучения, но и задать им вопрос: «А как бы Вы повели себя в аналогичной ситуации?»

Часть вторая. Неприятные мелочи

Назад к корням

Выше я говорил о внешней проблематике — о задаче адаптации человека в социуме. Здесь я хочу сказать о самом человеке и о проблемах, которые возникают у него в семье. Цель этого разговора не в том, чтобы кого-то критиковать или кого-то в чем-то обвинять — я постараюсь объяснить, в чем, на мой взгляд, причина многих проблем, с которыми сталкиваются «баалей тшува». Надеюсь, что кому-нибудь этот текст поможет лучше разобраться в ситуации и выбрать правильную линию поведения.

В каббалистических книгах написано, что исполнение заповедей создает миры. Тора имеет способность входить в человека и менять его. Почему же соблюдение и изучение Торы не помогает автоматически решать все проблемы, возникающие у «баалей тшува»?

Из общения со множеством «баалей тшува» я вижу, что сами эти люди и спустя 15-20 лет не готовы анализировать, в чем причина их трудностей, в то время как корень проблемы нужно искать в самом начале — в драме перевоплощения человека. Иногда я пытаюсь им это объяснить с помощью притчи. Представьте себе отвесный склон горы, по которому мог бы вскарабкаться разве что хороший альпинист, а выше склона начинается ровное плато. У подножия этой горы почему-то прогуливался неспортивный «ботаник» в очках, и за ним погнались волки. Спасаясь от голодных волков, напуганный до смерти интеллигент мигом вскарабкался по склону на самый верх и очутился на плато. Вскоре там высадился с вертолетов взвод спецназа. Они заметили этого «ботаника» и были поражены тем, что он взобрался на гору, не имея никакого снаряжения (волков у подножия горы они не видели). «Может ты согласишься стать нашим инструктором по скалолазанию?», — спросили они его. «Ребята, ну что вы, у меня вообще-то до сих пор голова кружится, но там были волки...»

Человек, движимый интересом постичь Истину и приблизиться ко Всевышнему, коренным образом меняет свою жизнь. Это требует пробуждения революционного духа, что оборачивается проблемой, которая часто остается с ним на долгие годы. Он приобретает широкие и глубокие знания в области Торы

и заповедей, и в некоторых случаях становится достойным участником учебного процесса в серьезных коллегиях (что-то типа аспирантуры в академических науках), и, возможно, даже преподает Тору другим людям, но очень часто такому человеку катастрофически не хватает некоторых поведенческих навыков, неких эмоционально-духовных наработок, которые столь органично присутствуют в массе традиционных еврейских семей. А наш герой бывал в таких семьях в основном на субботних трапезах всего несколько десятков раз за всю свою религиозную жизнь, и, разумеется, не присутствовал, когда кто-то из членов такой семьи (главным образом, дети) допускает какие-то промахи или ошибки, в первую очередь в религиозных вещах, и не видел как отец или мать реагируют на эти ситуации. В этой короткой статье мы не можем дать описание всех тех колоссальных проблем, которые накладывают свой отпечаток, порой в критической форме, на воспитание детей. И нужно сделать важную оговорку. Мы не хотим сказать, что в каждой «коренной» семье все идеально. Однако, даже без специальных исследований представляется, что в семьях «наших героев» вышеупомянутые проблемы, несомненно, встречаются намного чаще.

Вот перед нами еврей, который вырос в нееврейской среде. Этот еврей ничего не знал об иудаизме, и уже в зрелом возрасте — в 16-18, а может в 25-30, или даже будучи намного старше — приобщился к Торе, освоил заповеди и достиг определенных успехов на пути служения Всевышнему. И теперь этот еврей собирается построить еврейский дом, воспитать еврейских детей, посвятить себя Торе и заповедям — другими словами, он на-

мерен избрать тот образ жизни, который был у его прапрадедушек.

У еврея из России, который начинает соблюдать, преемственность поколений действительно играет особую роль: «Тора это настоящее, потому что по ней когда-то жили мой дедушка и мой прадедушка». Экзистенциальный выбор, который он делает, обусловлен не просто эмоциями или интеллектуальными поисками, но и важными особенностями менталитета:

1. Современному либеральному обществу в значительной степени удалось воспитать в людях дух интернационализма. Большинство граждан в западных демократиях отрицательно относится к любым формам дискриминации. Однако коммунистический эксперимент по созданию «советского народа» успехом не увенчался, и мы видим, что в России вопрос национальности человека по-прежнему очень важен.

2. Либеральное западное общество — «хорошее»: жить в нем сравнительно более удобно и приятно, чем во многих других социально-политических системах. Граждане западных стран солидарны с той системой координат, в которой они выросли. В результате получается, что западный человек по своему сознанию более современный. Он оторван от корней в первую очередь потому, что они ему не особо нужны. Россия — это менее комфортная среда обитания, поэтому человек здесь не может опереться на систему, и ему легче найти опору в своих корнях: существующая система в меньшей степени заслоняет от него корни.

Само собой разумеется, что если наш герой действительно приобщился к Торе, посещал занятия в каких-то религиозных просветительских учреждениях, начал соблюдать, и тем более если он переехал жить в еврейское религиозное место, то ему удастся довольно быстро освоить все, что связано с ритуальной стороной еврейской жизни. Через 10 лет его трудно отличить с точки зрения внешнего вида, знаний и образа жизни от изначально соблюдающего еврея из религиозной семьи. С той лишь разницей, что он не унаследовал «идишкайт» из дому, поскольку передача традиции в семье прервалась на его прапрадеде. Это делает нашего «бааль тшува» в некотором смысле «теоретиком» иудаизма, и если с теорией действительно все гладко, то практика дается с большим трудом, методом проб и ошибок.

Если человек приобщился к Торе в раннем возрасте (например, потому, что к Торе вернулись его родители) и успел поучиться в обычной ешиве, то он очень быстро превращается в абсолютно полноценного члена религиозного общества, который хорошо ориентируется в том, как это общество устроено, и соответствует всем понятиям и стандартам этого общества. Но даже такой человек, и тем более тот, кто не учился в стандартной высшей ешиве с 16-17 до 21-22 лет, может десятилетиями сохранять недостаточное понимание определенных деталей. Поэтому главная проблема — это вовсе не пробелы в знаниях, не глубокие расхождения в понимании философских вопросов, не ошибки в соблюдении заповедей, а различные моменты, связанные с ментальностью и с проявлениями особой «бааль-тшувистской» индивидуальности.

Отцы и дети

Когда человек приобщается к Торе, он изучает книги, в которых говорится о праведниках предыдущих поколений. Он постоянно слышит рассказы о выдающихся раввинах нашего поколения — о том, как они живут. Естественно, это возбуждает его воображение.

Конечно, и обычный хареди находится в том же информационном поле. С той лишь разницей, что местный религиозный собрат нашего героя уже унаследовал из родительского дома некую модель поведения, определенный код жизни. С одной стороны, он стремится быть как великие люди, и мечтает о том, что ему удастся в своей жизни воплотить идеалы праведности и улучшить свои качества. С другой стороны, он хорошо понимает, что его отец, уважаемый «бен Тора», всегда оставался нормальным, живым человеком.

У нашего героя очень часто все иначе. Он не унаследовал из дому традиционную модель поведения. Являясь человеком волевым и достаточно сильным, «бааль тшува» в безудержном стремлении к идеалу «закручивает гайки» и себе, и своей супруге, и — главное — своим детям. Не отдавая себе отчета в том, что он навязывает своей семье невозможный для большинства нормальных людей вариант существования. А когда низы не могут жить по-старому, происходит восстание.

Здесь важно пояснить, что «баалей тшува» придираются и предъявляют претензии к близким людям не потому, что они такие злые и безнадежно испорченные, а именно из-за стремления соответствовать идеалам. Однако

результата они добиваются прямо противоположного, и вот почему:

1) Дети смотрят на вещи не так, как родители. Ведь они, в отличие от родителей, не делали «тшуву», не имеют схожей мотивации и воспринимают жизнь по Торе как данность.

2) В поведении родителя ребенок видит противоречие. Написано, что сегодня нет человека, который может упрекать, потому что упрекаемый скажет в ответ: «Забери бревно [из своего глаза]». Сын видит, что отец постоянно раздражен. В представлении отца раздражение и ярость якобы оправданы плохим поведением сына, но у сына в голове постепенно оформляется другая идея: мой папа — скандалист и дебошир, а не праведник и «талмид хахам».

Рав Йехиэль Якобзон — крупнейший специалист по воспитанию и семейным отношениям в нашем поколении — рассказывает историю об одном трудном подростке. Раву удалось выяснить, что его никогда не целовал отец. Почему? Потому что вроде бы есть такое свидетельство о Хафеце Хаиме, что тот никогда не целовал своих детей. Рав задал отцу вопрос: «А бывало ли хоть раз такое, что ты кричал на сына неоправданно?» Отец юноши ответил, что бывало, конечно, причем множество раз. «А как ты думаешь, это случалось с Хафецем Хаимом?» — спросил рав Якобзон. Отец согласился, что Хафец Хаим, наверное, никогда не кричал на своих детей. В заключение рав Якобзон пишет, что если бы такой человек как Хафец Хаим жил в наши дни, то

он тоже мог бы себе позволить не целовать своих детей. Ведь даже если бы его самого, взрослого человека, похвалил бы Хафец Хаим, то он «растаял бы от удовольствия». (Если эта история про Хафеца Хаима правдива, то понимать ее нужно следующим образом. Во-первых, Хафец Хаим, будучи великим человеком, представлял колоссальный интерес для окружающих, и в том числе для своих детей, и потому его улыбка и доброе слово значили намного больше, чем подарки и поцелуи. Во-вторых, если такой великий человек как Хафец Хаим не целовал детей, то у него на это были свои особенные причины, которых принципиально не может быть у обычного человека).

Один из учеников Виленского Гаона пишет, что человек, который устрашает в том, что не соответствует его духовному уровню, оскверняет Имя Всевышнего и приводит других к греху, потому что люди скажут: «Посмотрите на того, кто убегает от мухи и от комара, но живет в одной корзине со змеей!»

Алкоголь

В светском обществе принято употреблять алкоголь. Даже интеллигентные люди могут позволить себе пропустить рюмку-другую. В узком кругу «баалей тшува» из бывшего СССР культивируется мнение, что «русские» евреи выпивают, и что это нормально. Хотя, если честно, все мы знаем, что многие абсолютно светские евреи очень умеренны в вопросах алкоголя, или вообще не употребляют. Очень часто мы видим, что в пятницу, к концу первой субботней трапезы, наш герой, вливший в себя четверть литра виски, сидит совсем осоловевший. Между тем, в семьях выходцев из «литовских» ешив это-

го нет. Тот, кто знаком с хасидским миром, знает, что хасиды, за исключением незначительного меньшинства, тоже не пьянствуют. У хасидских мужчин распространен обычай проводить третью субботнюю трапезу в си-нагоге: это очень скромная трапеза, а из выпивки на столе присутствует одна бутылка водки на 50 человек, причем треть бутылки обычно остается. Не злоупотребляют алко-голем и сефарды.

Захмелевший краснолицый папа, у кото-рого заплетается язык, воспринимается ре-бенком как известный персонаж историй о еврейских праведниках — как простой муж-ик, который живет по соседству со святым раввином, но не как сам святой раввин. И это несмотря на то, что в еврейской традиции алкоголь — в небольших дозах — употреб-ляют все.

В светской культуре получение от жизни удовольствия — это самое важное. Уставший за неделю «бааль тшува» хочет расслабиться: наступил Шабат, и душа требует праздника. Но дети, которые смотрят на это, постепен-но начинают понимать, что папино поведение неприемлемо с точки зрения стандартов, при-нятых в «большом» религиозном обществе. Когда отец-аврех предъявляет претензии за плохую успеваемость сыну, который учится в младшей ешиве, но сам при этом с радостью отправляется с другими «русскими» авре-хим на шашлыки, прихватив с собой ящик водки, сын приходит к выводу, что папа, на самом деле, представляет собой нечто иное, не со-впадающее с тем, о чем этот папа так любит говорить. И хотя подобный сценарий разы-грывается далеко не во всех соблюдающих русскоязычных семьях, у многих «наших», к

сожалению, все это происходит, и всегда обо-рачивается проблемами.

Тихий еврейский дом

В еврейском обществе, несмотря на рев-ностное отношение к соблюдению Торы и строгое отношение к себе и окружающим, принято, что в семье отношения должны оставаться мягкими. Но наш герой врывается в иудаизм как ураган. Мы часто видим, как изначально интеллигентный «бааль тшува», который посвящает Торе много времени, не только орет на свою жену, но даже поднимает на нее руку, Б-же упаси, ведь он не понима-ет, что с точки зрения еврейской традиции это вещь недопустимая, как и пьянство.

В Талмуде нет трактата, посвященного сдержанности, но в повседневной еврейской практике это один из основных, базовых мо-ментов. Да, «норма» раздражительности и резкой реакции лежит в основе русской по-веденческой культуры: если не взрываешься сразу, то ты вообще не мужчина. Но один из неписанных лозунгов религиозных евреев: «Терпение, терпение, терпение».

Наши «баалей тшува», как правило, успе-вают получить высшее образование, или даже два. Многие из них когда-то занимались спор-том, работали в разных интересных местах, расширяли кругозор. Но когда они становят-ся религиозными и у них появляются дети, то для своих детей они выбирают самый уз-кий коридор возможностей: мальчик должен быть этаким юным Хафец Хаимом, а девочки должны представлять из себя Сару Шнирер. И это неправильно. У местного харедимного ребенка религиозность ассоциируется с нор-мальностью, а вовсе не с экзальтацией, кото-

рая в раннем детстве может быть воспринята как несоответствие, а в более взрослом возрасте ребенок решит, что родители представляют собой что-то не то, и в итоге их авторитет резко ослабевает.

Моя жена «баалат тшува» из французской сефардской семьи, сам я — «бааль тшува» из семьи московских интеллигентов. К счастью, я вовремя осознал вышеописанную проблему. Поэтому в отношениях с детьми я не претендовал на роль моралиста, благодаря чему избежал многих сложностей.

Человек, который родился и вырос в определенном обществе, к 25-30 годам становится полноценным членом этого общества, в том числе и через принятие определенной культуры. У религиозных евреев Тора абсорбирована не как интеллектуальное знание — они связаны с ней на уровне ментальности. Совет, который можно дать нашему герою: в первые годы нужно очень внимательно осматриваться, консультироваться, а не мчаться в атаку с развевающимся флагом, сметая все на своем пути и не глядя по сторонам. МТ



Рав Яков ДОКТОР

руководитель еврейского центра «Шма, Исраэль»,
Бейт Шемеш

В САДУ МУДРОСТИ. ГЛАВА «ЛЕХ ЛЕХА»

В каждом отрывке нашей святой Торы заложена неисчерпаемая глубина. Сколько не изучай Пятикнижие, сколько не углубляйся в его текст, все равно с каждым разом будешь открывать все новые смыслы и пласты его мудрости.

На протяжении тысячелетий евреи изучают Тору. Казалось бы, изучено, просчитано и объяснено все, что только возможно, написаны и изданы тысячи книг. Несмотря на это, настоящие мудрецы и праведники каждого поколения ставят неожиданные вопросы и находят потрясающие ответы, которые открывают путь к новому пониманию еврейской мудрости.

Есть четыре основных пути объяснения текста Торы, которые принято называть словом «Пардес» («сад»). Это «пшат», или, по-русски, «простой смысл», «ремез» — «намек», «драш» — «толкование», «сод» — «тайна». Сегодня мы прикоснемся только к одному уголку этого удивительного сада, к отрывку, хорошо известному нашим читателям — главе Торы «Лех Леха».

Желая испытать силу веры Авраама, Б-г сказал ему: «Лех леха» — «Иди к себе». Всевышний открылся нашему праотцу, когда ему исполнилось 75 лет. Он приказал ему оставить свою страну, свой город и семью, все

то, что он нажил и к чему привык, отказаться от его положения и достатка, и следовать за Ним в неизвестность — то есть к какой-то Земле, которую Он пообещал показать Аврааму, когда сочтет нужным.

Автор книги «Оэв Исруэль» задает закономерный вопрос по поводу этого отрывка Торы. Но сначала давайте поговорим о самой книге. «Оэв Исруэль» считается одной из основных классических книг хасидизма. Ее автора звали раби Аврум Йеошуа Эшель из Анты или Альтер Рув. Он был учеником раби Элимелеха из Лиженска, являлся одним из лидеров своего поколения, современники даже присвоили ему титул Праведник поколения. Последние годы своей жизни он провел в городе Меджибуж и похоронен рядом с Бааль Шем Товом. По его завещанию, на памятнике не написано никаких титулов, кроме одного — «Оэв Исруэль» («Любящий евреев»). К этому он стремился, и это считал самым важным для себя. Также называется и книга его комментариев на Тору, которую выпустил его внук в городе Зиньков на Украине.

В Зинькове поселилась династия потомков Альтер Рува, и этот город являлся одной из «еврейских столиц» Украины вплоть до революции 1917 года.

В своей книге Альтер Рув задает закономерный вопрос:

— В чем тяжесть первого испытания Авраама?

Неужели возможно представить себе, что человек, получивший пророчество, — когда в человеческое сознание вторгается извне Б-жественная сила, это по-настоящему страшно, и не оставляет ни тени сомнения в том, Кто говорит с тобой, — может не послушаться Творца и перечить Его воле? К сожалению, это возможно у нас с вами, так как мы живем в «Мире Сокрытия», и Б-г не обращается к нам непосредственно. Но человек, переживший Б-жественное откровение, просто не может не послушаться, тем более, такой выдающийся праведник как Авраам.

Смысл первого испытания, о котором говорится в недельной главе Торы «Лех Леха» в исполнении воли Творца ради нее самой, утверждает Альтер Рув в книге «Оэв Исруэль». Основное наше служение Творцу заключается в том, чтобы выполнять заповеди и делать добрые дела не для собственной пользы, а ради самого Творца, поскольку это Его воля. Чистота сердца и чистота намерений — основа всего. Основное испытание Авраама состояло именно в том, чтобы исполнить волю Творца с абсолютной чистотой мыслей и намерений, безо всякой примеси собственного интереса. Это было особенно тяжело сделать, поскольку сам Б-г, обратившись к Аврааму,

пообещал ему много хорошего: потомство, богатство, положение, взлет духовный и материальный. Очистить свой разум и сердце от всех этих обещаний, и, выполняя повеление Б-га, совершенно о них не думать, невероятно тяжело.

Как известно из описания Рамбама, пророчество не приходит к человеку в готовом виде, в форме, в которой получаем информацию мы. (За исключением пророчества Моше.) Сначала пророк видит образ, сочетание различных букв, а лишь затем Б-г дает ему возможность правильно расшифровать увиденное и выразить его конкретными словами. Когда Авраам получил пророчество, он сразу же подвергся атаке своего злого начала.

— Отлично, — прошептало оно, — пошли быстрее, Всевышний зовет, это стоящее дело, и, как бы не было тяжело сейчас, ты крупно выиграешь. Идем! Видишь, сколько всего тебе обещано?

Но Авраам сумел полностью очистить себя от подобных мыслей и чувств, и никуда вместе со своим «йецер а-ра» не идти. Он исполнил повеление Творца ради Него самого, ради возвеличивания и прославления в мире Его Имени.

Таким образом можно объяснить, говорит автор «Оэв Исруэль», одну странность в построении комментария Раши на этот отрывок. С начала он объясняет слова Творца: «Лех леха», обращенные к Аврааму, как предложение переехать ради собственной выгоды: рождения детей, обогащения, славы. Все это Авраам должен приобрести, если исполнит требование Б-га, — даже силу давать благослове-

ния Творец передает в его руки. Затем Раши возвращается к началу и говорит: «Давар ахер» («другое объяснение»). ««Лех леха», и Я сделаю тебя великим народом», — то есть Раши объясняет это же пророчество уже в другом ключе. Посмотрите слова Раши сами. Сперва он приводит нам «объяснение ецер а-ра», призывающего Авраама выполнить приказ Всевышнего ради собственной выгоды и пользы, а затем тот смысл, который вложил в исполнение приказа Творца сам Авраам.

С этой точки зрения можно объяснить мидраш, в котором говорится, что существует связь между первым испытанием Авраама и последним. Не случайно оба они начинаются со слова «лех» («иди»). Суть этих испытаний одна — показать, что Авраам был так же готов исполнить приказ о жертвоприношении Ицхака, как он исполнил требование Творца «Лех леха», то есть ради самого Творца, без всякой примеси собственного «я».

Совершенно в ином ключе раскрывает нам суть этих слов Торы раби Менахем Нухем из Чернобыля в книге «Меор Эйнаим». Кстати, интересно, что жизнь самого Менахема Нухема оказалась тесно связанной с ними. Ученик Бааль Шем Това и его преемника Магида из Межерича, он много разъезжал, стараясь попасть во все самые отдаленные местечки, где жили евреи, чтобы помочь и поддержать их. Во время этих поездок он часто занимался «пидьон швуим» — выкупом пленных. Россия была тяжелой для евреев страной. Однажды раби Менахем Нухем в результате своей деятельности сам оказался в тюрьме. Окно камеры, где он сидел, выходило на рыночную площадь. Как-то утром к окну подошла женщина и стала звать его:

— Ребе, ребе, вы здесь?

— Да, — ответил Менахем Нухем, — я здесь сижу.

— Знаете, ребе, я расскажу вам, почему вы сидите, — сказала женщина и продолжила: — Для чего Б-г сказал Аврааму: ««Лех леха», оставь свой дом и отправляйся в дорогу, иди в страну, которую Я покажу?» Авраам исполнял заповедь о гостеприимстве, принимал у себя путников — тех, кто оказался в дороге без пищи, питья и крова. Он кормил и поил их, согревал их души и учил вере. Б-г специально отправил Авраама в дорогу, чтоб став странником, он почувствовал на себе, как плохо тому, у кого нет дома. После этого он, безусловно, стал исполнять заповедь о гостеприимстве гораздо лучше, чем прежде, так как прошел через это сам. Также и у вас, ребе. Вы занимаетесь выкупом пленных, поэтому Б-г специально поместил вас в тюрьму, чтобы вы еще сильнее укрепились в вере и лучше исполняли заповедь о выкупе пленных.

С этими словами женщина удалилась, и больше раби Менахем Нухем ее никогда не видел. Вскоре его выпустили на свободу. Рассказывая эту историю, раби Менахем Нухем говорил, что у него нет сомнения, что эта женщина была сама праматерь Сара, которая таким образом изменила Небесный приговор в его пользу.

Раби Менахем Нухем задает тот же вопрос, что и автор «Оэв Исруэль»: Тора свидетельствует, что Авраам служил Всевышнему из любви, как же после этого Раши объясняет нам, что «лех леха» означает «для твоего блага, твоей пользы»? Раби Менахем

Нухем объясняет, что есть интересное явление в Торе — двойное повторение имени праведника: Авраам Авраам, Яков Яков, Моше Моше. В таком повторении заложен глубокий смысл.

У каждой души есть корень Наверху, в духовных мирах. Повторяя имя человека два раза, Тора тем самым подчеркивает, что внизу, в материальном мире он такой же праведник, как и Наверху, на Небесах. Авраам внизу такой же, как и корень его души — Авраам Наверху. Пребывание в теле в нашем нижнем мире его совершенно не испортило, он полностью реализовал свой потенциал и раскрыл его в теле в нашем мире.

Известно, что до прихода в материальный мир душа пребывает в области, называемой в наших книгах Престолом Славы, и наслаждается там сиянием Истины. Если так, зачем спускать ее вниз и размещать в физическом теле, где ее сила и свет невероятно ослабнут, посылать в наш мир, полный испытаний, опасностей и падений? Какой в этом смысл? В книгах Аризаля говорится, что «командировка» в наш мир приносит душе человека большую пользу. Это дает ей возможность зарабатывать уготовленное ей благо, а не получать его даром как «наама де-кисуфа» («хлеб стыда»).

Дело в том, что наша душа по природе Б-жественна, так как происходит от Него Са-

мого — от Творца мира. Для нее характерно стремление одарить другого, сделать хесед, и противна необходимость получать даром, ничего не давая взамен. Отправляясь в наш мир, душа обретает возможность заработать Б-жественное благо, заслужив своим тяжелым трудом. Автор «Меор Эйнаим» говорит, что Всевышний обращается к душе Авраама: «Иди, отправляйся для твоего блага и пользы в нелегкий путь в этот мир».

Далее раби Менахем Нухем подробно объясняет, как каждая часть фразы Торы раскрывает душе детали ее задачи в нашем мире. Мы остановимся лишь на одной из них. Находясь в теле, душа испытывает материальные, физические страсти и желания. Используя их силу, можно служить Творцу в этом мире.

Это принцип, описанный в «Шулхан Арухе». Сказано: «На всех путях Твоих я познаю Тебя». Можно служить Всевышнему едой и питьем, сном, семейной жизнью, работой и отдыхом. Это исправляет наш мир и соединяет все его части с Творцом, так как физические, материальные потребности и желания объединяют нас с окружающим миром. В этом смысл слов «ме-арцеа» — «из страны твоей», то есть из материальности твоей.

Да поможет нам Б-г прожить жизнь достойно, чтобы этот мир не только не испортил бы нас, а наоборот, пребывая в нем, мы сумели бы исправить и поднять его! МТ



Рав Элияу ТАВГЕР

Преподаватель шивы «Торат Хаим»

РАВ ИСРАЭЛЬ САЛАНТЕР И ДВИЖЕНИЕ МУСАР

В журнале «Мир Торы» №45 была опубликована статья рава Хаима Буриштейна, в которой он пишет о личности великого человека рава Исраэля Салантера и об основанном им «движении Мусар». Видимо в силу того, что этот текст был задуман как вступительная статья к переводу книги «Ор Исраэль» на русский язык, представленная в статье картина получилась неполной.

В своей статье я хотел бы подробнее описать легендарную личность рава Исраэля Салантера и рассказать о «движении Мусар» более детально. К счастью, у «движения Мусар» был прекрасный летописец — рав Дов Кац, воспитанник этого движения, который издал монументальный пятитомный труд «Тнуат а-Мусар», в котором пишет о личностях участников «движения Мусар», излагает хронологию событий и само учение. В своей статье я буду использовать его работу.

Рав Исраэль Липкин родился в 1810 году в городе Жагоры Ковенской губернии, но его становление происходило в Саланте (Салантае), куда его отправил учиться отец — рав Зеев-Вольф Липкин — раввин Жагор, а позднее Тельз (Тельшя) и автор комментария на Талмуд «Агаот Бен Арье». Мальчик изучал Тору под руководством рава Цви Бройде — раввина Саланта. В 14 лет он написал свои «хидушим», которые рав Бройде отправил на рецензию раби Акиве Эйгеру в Познань, и тот нашел их «гениальными среди гениальных». Тогда же рав Исраэль, которого учитель называл «Альфаси катан» (сравнивая с великим комментатором Талмуда раби Ицхаком Альфаси (Рифом)), женился и стал учеником рава Йосефа Зунделя Саланта, ко-

торый считался ближайшим учеником рава Хаима из Воложина и раби Акивы Эйгера. В Саланте рав Исраэль прожил в общей сложности 18 лет.

Второй период жизни рава Исраэля связан с городом Вильно, где он стал преподавать в разных синагогах и в ешиве «Ремайлес». В 1849 году рав Исраэль покинул Вильно и переехал в Ковно. Именно этот период стал временем активной деятельности рава Салантера на благо «движения Мусар». В Ковно на деньги мецената Цви Навьезера он открыл ешиву для распространения изучения Торы и мусара. И если в Вильно свои «мусарические» идеи он распространял среди взрослых, работающих людей, то здесь он изменил так-

тику и сосредоточился на воспитании нового поколения — тех, кто еще способен меняться, с тем, чтобы вырастить из них поколение идеальных «мусаристов». В числе многих других его воспитанниками были рав Элиэзер Гордон из Тельз, рав Яков Йосеф, впоследствии главный раввин Нью-Йорка, рав Нафтали Амстердам, рав Ицхак Блазер (реб Ицеле ми-Петербург), рав Иерухам Лейб Перельман (Гадоль ми-Минск), рав Шломо Давид Гродзинский (отец рава Хаима Ойзера Гродзинского — последнего главного раввина Вильнюса в XX веке и рав Симха Зисель Зив (Саба ми-Келем).

В Ковно рав Исраэль прожил 9 лет, после чего он покинул Российскую Империю и переместился в прусский город Кенигсберг. Оттуда он вел переписку со своими бывшими учениками в Ковно, давал им указания и советы в области мусара. Этой переписке в итоге суждено было стать материалом для книг.

Переезд в Германию был связан с желанием рава Исраэля расширить свое влияние на более широкие круги, в том числе и на тех евреев, которые отделились от иудаизма и находились на грани ассимиляции. Он говорил, что в Литве еврейское общество похоже на телегу, которая катится с горы, и остановить ее невозможно, а в Германии она уже скатилась. Изначально он поехал в Германию в город Альберштадт, чтобы там лечиться, но в итоге поселился в Кенигсберге. Свою деятельность рав Исраэль вел в основном в студенческой среде, давая молодежной аудитории уроки на разные темы. Помимо Кенигсберга он жил в Мемеле (Клайпеда) — в те дни тоже германском — где полным ходом шла ассимиляция, а также в Берлине и Париже. Из России рав

Исраэль уехал один — его семья перебралась в Вильно, где жена рава Исраэля скончалась в 1871 году во время эпидемии холеры. Сам он умер в Кенигсберге в 1883 году.

Рав Исраэль был человеком чрезвычайно одаренным и очень разносторонним. В его личности можно выделить три основных аспекта:

1. Он был «классическим» литовским «талмид хахамом»: ратовал за серьезное, глубокое изучение Торы, сам знал очень много и высоко ценил в других гениальность, талант и широкий кругозор в талмудических темах и в алахе.

2. Он был чуток ко всем слоям еврейского общества — не только к учащимся ешив, но и к торговцам, извозчикам и т.п.

3. Он был человеком абсолютно нестандартным, что нашло свое выражение не только в идеях основанного им «движения Мусар», но и в огромной общественной деятельности, которую он вел.

Лидер

Хотя изначально рав Исраэль сомневался, по какому пути ему пойти, в итоге он, в отличие от Виленского Гаона и рава Зунделя Саланта, которые вели скрытный образ жизни и не занимались активной общественной работой, занял противоположную позицию, считая, что ради блага общества праведный человек должен стать известным и активно действовать.

В молодости он часто устраивал уроки для простых людей в виленских синагогах, всегда

искал способ обеспечить синагоги книгами по мусару. В 1860 г., когда он оставил Ковно и перебрался в Мемель, то развил там большую деятельность. Ему помогли организовать отдельное место для молитв и учебы, он активно давал уроки и оказал большое влияние на жителей города.

Надо подчеркнуть, что до его приезда в Мемель местное еврейство было в упадке, как и в других городах Германии. Многие магазины были открыты по субботам. Бизнес жителей города преимущественно был связан с портом, и разгрузочно-погрузочные работы шли в Шабат полным ходом — так же, как и в будни. Рав Исраэль решил влиять на ситуацию умеренно и постепенно. Когда он впервые пришел в синагогу, в которой молились торговцы и агенты порта, чтобы говорить о Шабате, он спросил, есть ли среди собравшихся евреи из Литвы. Ему сказали, что есть, и он ушел. На другой раз евреев из Литвы в синагоге не было, и он себе позволил говорить перед собравшимися, применив особый подход, который он не готов был озвучивать в присутствии своих земляков. Рав сказал, что пришел к тяжелому для себя выводу, что можно продолжать заниматься грузами в Шабат, поскольку это неизбежно, однако писать в Шабат нет никакой необходимости. Собравшиеся приняли на себя обязательство прекратить делать записи в Шабат. Несколько недель спустя он выступил перед ними вновь и сказал, что разгружать в Шабат можно, поскольку это неизбежная вещь, а вот вести погрузочные работы необязательно. Еще через несколько недель он объяснил им, что и разгружать суда можно уже после Шабата... В итоге там произошел переворот: евреи массово вернулись к соблюдению Субботы.

В Мемеле он начал издавать ежемесячный журнал, получивший название «Твуна», для публикации «хидушей Тора» и «мусарических» статей — первое издание в своем роде. В этом журнале сотрудничали талантливейшие раввины поколения, проживавшие в разных странах, представлявшие разные школы, такие как рав Йосеф Дов Соловейчик («Бейт а-Леви»), рав Йосеф Шауль Натанзон («Шоэль у-Мешив»), рав Ицхак Эльханан Спектор (раввин Ковно), рав Меир Ойербах, рав Цви Калишер, рав Шломо Клугер, рав Шмуэль Авигдор, рав Шмуэль Салант и др. С 1960 по 1961-й рав Исраэль успел издать 12 брошюр. Часть была напечатана в Кенигсберге.

Рав Исраэль считал, что на раввинах лежит особая ответственность за поколение, и что это не просто слова, а буквально так. В городе Вильно была площадь, на которой устраивались только самые пышные и дорогие свадьбы, и делали это самые важные и состоятельные евреи города. Один еврей, который начинал свою трудовую деятельность как простой сапожник, но сумел разбогатеть, выдавал свою дочь замуж и решил сделать ей шикарную свадьбу на этой самой площади. Это привело некоторых еврейских богачей города в неопишемую ярость: когда отец невесты после хупы возвращался домой в окружении своих друзей и новых родственников, один из этих важных евреев подошел к нему с намерением публично опозорить. Он снял с ноги прохудившийся башмак и спросил у бывшего сапожника, сколько он возьмет за ремонт. Когда рав Исраэль узнал об этом происшествии, он очень опечалился и сказал: «Я уверен, что сейчас главы прошлого поколения вызваны на Небесный

Суд, за то, что не воспитали свое поколение так, как должны были».

Рав Исраэль многократно проявлял себя как человек, с особым вниманием относящийся к нуждам ближних. В 1848 году в Вильно распространилась эпидемия холеры и множество людей умерло. В раввинские функции не входило спасение больных, но рав Исраэль создал комиссию, которая взяла на себя все функции организации взаимопомощи, и начал энергичную деятельность по спасению людей. Он арендовал здание и устроил там больницу на 1500 койко-мест, что было сопряжено с большими расходами, на которые у него не было денег, но он нашел эти деньги. Известный виленский купец и филантроп Юдель Апатов пожертвовал средства на мясо для питания больных и на освещение для больницы. Рав Салантер сперва не хотел принимать эти деньги — его с трудом уговорили. Рав считал, что нельзя брать у Апатова такую гигантскую сумму, поскольку это выходит за рамки «иштадлута» («необходимого усилия»): он говорил, что неправильно, когда один человек берет на себя все расходы. Под влиянием рава Исраэля все врачи трудились бесплатно. Он создал службу «скорой помощи», набрав примерно 60-70 молодых учеников и сделав их дежурными, чтобы они были готовы оказывать помощь везде и всегда, когда это понадобится. Он сам часто присутствовал в больнице и подбадривал людей. По пятницам и субботам он навещал больных: опасаясь, что они ослабнут, он вынес постановление, сильно облегчающее для больных вопросы соблюдения кашрута и Шабата. Приказал им

делать все, как в будни, и самостоятельно, а не с помощью нееврея.

Его сын рав Ицхак рассказывал об интересном случае. Один раз в начале Субботы заболел внук р. Йосефа-менялы — одного из уважаемых стариков общины. Был вызван дежурный учащийся, и присутствовавший там рав Яков Димицинер сказал, что ничего не дадут делать неевреям, а чтобы р. Йосеф не спорил и не сопротивлялся, его отправили в «бейт мидраш», а сами нарубили дров и сварили чай в самоваре. Когда стало очевидно, что опасности для жизни ребенка уже нет, р. Йосеф пришел к раву Исраэлю чтобы поблагодарить его. «За что ты меня благодаришь? Это Ашем решил, что мальчик должен жить», — ответил рав Исраэль. Тогда р. Йосеф сказал: «Я должен попросить прощения у рава, но «авре-хим»¹ — гордость нашего города — слишком много нарушают Шабат». Рав Исраэль очень боялся, что его помощники не будут действовать расторопно из-за опасений, связанных с нарушением Субботы. Поэтому он, никогда не пренебрегавший почетом никакого человека, и ни к кому не обращавшийся на «ты», ответил р. Йосефу очень жестко, и свидетели говорили, что никогда не видели рава в таком гневе: «Простак! Ты будешь говорить мне, что можно, а что запрещено? Я собрал ребят и пообещал их отцам, что они все уцелеют, и вот они здоровы! А ты будешь делать то, что нужно делать?» Тот снял ботинки и попросил прощения у рава Исраэля.

Рав требовал от общины слушаться врачей. Говорил, что это обязанность из Торы. Когда

¹ Женатые мужчины, которые посвятили себя изучению Торы.

врачи запретили есть рыбу по медицинским соображениям, он настоял, чтобы всем объявили, что каждый, кто ест рыбу, как будто ест свинину. Он наставлял людей не бояться, не беспокоиться и не слишком сильно скорбеть об умерших, потому что переживания ведут к слабости тела и нервозности, что способствует заражению.

Наступили Дни Трепета 1848 года, а эпидемия все еще не шла на убыль. Раввины Вильно не решились дать людям право прилюдно нарушать пост Йом Кипура. Пришел рав Исраэль и решил взять ответственность на себя: он заявил, что в данной ситуации пост — это страшный грех и «хилуль Ашем», потому что неевреи скажут, что евреи из-за своей веры навели на себя эту болезнь. Накануне Йом Кипура он развесил объявления во всех синагогах, в которых были даны следующие указания: «Не поститься, меньше молиться, выходить на прогулки, помогать каждому нуждающемуся делом, деньгами и советом».

Его сын рав Ицхак свидетельствует, что своих учеников рав обязал есть в Йом Кипур малыми дозами, каждый раз меньше установленного алахой минимального («как финик») размера, чтобы уменьшить степень нарушения Йом Кипура. Опасаясь, что евреи, страшась этого святого дня, не прислушаются и все же будут поститься, он поднялся на «биму» в центральной синагоге города в конце Шахарита, достал вино и пирог, сделал кидуш и ел перед всеми. Община испугалась и не верила своим глазам. Один закричал: «У нас что, нет раввинов и учителей, чтобы решить? Они не разрешили! Твой врач должен сказать тебе лично, что можно есть!» Тем не менее, в итоге

все последовали примеру рава Салантера. Эта история вызвала большую шумиху. Многим помешало, что человек, который не занимает никакой раввинской должности и никем не уполномочен, выступил и взял на себя такую ответственность. Рав Исраэль пообещал, что даст алахический урок. Послушать его собралось много людей — все ждали, что рав будет говорить о нарушении поста Йом Кипура, однако он предпочел говорить на совершенно другую тему и поразил всех глубиной своих знаний. Этот урок стал настоящей сенсацией, а рав Исраэль приобрел известность не только в России, но и за ее пределами.

Сам рав Исраэль, вспоминая впоследствии историю с Йом Кипуром 1848 года, всякий раз радовался, что ему посчастливилось исполнить великую заповедь, ведь он, несомненно, спас тогда хотя бы несколько жизней.

Жизнь евреев в Российской Империи становилась все более нестерпимой. Тяжелее всего приходилось еврейским общинам из-за указов о рекрутском наборе в кантонисты, о черте оседлости и о выселении евреев из сельской местности. Впрочем, это далеко не полный перечень запретов и ограничений, установленных при Николае I. Заботясь о народе, рав Исраэль активно занимался общественной работой, направляя своих посланников ходатайствовать перед властями. Из своих учеников и единомышленников он создал особую группу, которая должна была добиваться отмены этих указов и улучшения положения евреев. К участию в этой деятельности он привлек богатых людей. В конечном счете, начатое им дело, охватившее многие страны, привело к улучшению положения евреев России.

В 1851 году он отправил на постоянное проживание в Петербург одного из своих посланников — р. Эльханана Коэна, которого обычно называют реб Хонен Салантер, для того, чтобы он постоянно занимался в столице лоббированием еврейских интересов перед правительством, а также подключал к решению проблем известных и влиятельных евреев, таких как барон Гинзбург и Поляков. Особые усилия рав Исраэль прилагал для отмены рекрутской повинности. Один раз он сам встречался с министром, чтобы уговорить его отменить эту повинность. Он боролся против руководителей общин, которые помогали и содействовали похищениям детей, и против тех, кто проявляли равнодушие к этому зверству, не протестуя против происходящего. Он часто приходил на помощь несчастным вдовам, у которых похищали детей, чтобы ими заплатить рекрутскую повинность. Когда его оповестили об отмене рекрутского набора, для него этот день стал по-настоящему праздничным, и он упрекнул учеников, что те не произнесли благословение на хорошую весть «тов у-метив» с Именем Всевышнего.

В 1844 году вышел указ, обязывающий евреев отказаться от традиционной одежды. Было запрещено изучать в хедерах Талмуд и ивритскую грамматику, еврейское книгопечатание ограничили, а раввинов общин лишили прав. В 1855 году царь издал указ, запрещающий меламедам преподавать, если у них нет аттестата об окончании гимназии или семинарии.

Опасаясь, что эти указы приведут к тотальной ассимиляции, рав Исраэль вместе с единомышленниками начал бороться за их отмену как вне общин, так и внутри (среди евреев, как известно, тоже имелись сторонни-

ки этих указов). Проживание рава Исраэля вне России в некоторых случаях приносило пользу, поскольку ему удавалось добиться от европейского сообщества помощи в борьбе за права российских евреев. Когда было необходимо, он наведывался в Ковно и Вильно. Несколько раз он лично ездил в Петербург, однажды даже провел там несколько месяцев. Именно он направил в столицу своего ученика рава Ицхака Блазера, чтобы тот занял раввинскую кафедру.

Чтобы воевать против грандиозной прогандистской машины, которую создали «маскилим» (газеты «А-Мелиц», «А-Магид»), он задумал выпуск своей газеты. Однако это было связано с большими затратами, и потому он договорился с доктором Лейманом в Минце, издававшим газету «Исраэлит» на немецком языке, о запуске ивритоязычной газеты. В итоге появилась газета «А-Леванон» — первая в мире ивритоязычная газета, выражавшая позицию раввинов.

В 1880 году, когда раву Исраэлю исполнилось 70 лет, он, несмотря на старость и болезни, осмелился начать новый проект, связанный с переездом и преодолением больших трудностей. Ему стало известно, что в еврейские общины Франции, рано вступившие в период ассимиляции, находятся в духовном упадке, и что туда в поисках лучшей доли переселяются многие евреи Восточной Европы. Он опасался, что новоприбывшие попадут под влияние местных, а потому переехал в Париж, чтобы заново организовывать там кашерную еврейскую жизнь для выходцев из Восточной Европы. Свою главную задачу он видел в том, чтобы назначить большого рава, который руководил бы общинами мигрантов

и имел бы на них сильное духовное влияние. В Париже он провел 2 года, был принят там с большим почетом. Он привез из России известного шойхета р. Файвла Гольцберга, который решил проблему с кашерным мясом, а также организовал в Париже молочное производство и микву. Он вызвал своего ученика, рава Йеошуа Эшела Левина из Вильно, чтобы тот переехал в Париж и стал раввином общин выходцев из Восточной Европы.

В 1881 и 1882 гг., в начале царствования Александра III по России прокатилась волна погромов и на Западе эта тема активно обсуждалась. В разных европейских городах проходили собрания, участники которых подписывались под призывами к российским властям защитить евреев. Рав Исраэль принимал активное участие в этой деятельности.

Нестандартный раввин

У рава Исраэля были великие планы духовной революции. Чтобы их осуществить, он считал необходимым вооружиться серьезными научными знаниями. Для изучения наук он овладел немецким языком. В Берлине он поселился у доктора Штайнхайма — одного из своих воспитанников — чтобы посещать научную библиотеку, расположенную неподалеку. Когда он шел по берлинской улице, то всегда был погружен в свои мысли, поэтому соседи называли его «русским философом».

Он думал о том, как распространить изучение Талмуда в широких кругах, в т.ч. среди студентов. Он считал, что если преподнести Талмуд в более легкой, адаптированной форме, то свет Талмуда вернет ассимилирующихся евреев на истинный путь. С этой целью он начал общаться с берлинскими учеными-ориентали-

стами на тему создания арамейско-ивритского словаря. Он также высказывал идею перевода Талмуда на более легкий иврит. Он искал способы внедрить изучение Талмуда в гимназиях и университетах для неевреев, надеясь, что величие и глубина Талмуда поразят их воображение и породят «моду» на Талмуд, что приведет к снижению антисемитизма и поможет победить «аскалу» (еврейское «просвещение»). По разным причинам все это не было реализовано.

Рав Салантер хотел составить определенные правила понимания Талмуда, чтобы облегчить его изучение. По этим правилам можно было бы оценивать «хидушим», которые пишут учащиеся. Это тоже не было реализовано по техническим причинам.

Он поддерживал преподавание алахи девушкам. Когда рав доктор Азриэль Гильдесхаймер из Берлина рассказал, что дает девушкам уроки по алахе, рав Исраэль очень обрадовался. Он посещал эти уроки и говорил, что завидует доле рава Гильдесхаймера в Будущем Мира за эту деятельность.

Рав Исраэль встречался с равом Шимшоном Рафаэлем Гиршем, поддерживал выдвинутый равом Гиршем лозунг «Тора им дерех эрец» — идею сочетания Торы с участием жизни окружающего нееврейского общества. Рав Исраэль считал что нужно перевести книги рава Гирша, написанные по-немецки, на русский язык. Вдохновленный примером рава Гирша, он говорил о необходимости писать по-русски новые книги на религиозные темы для студенчества, чтобы остановить «аскалу».

Саба ми-Келем, один из ближайших учеников рава Салантера, получил от учителя

поручение открыть в Келеме и Гробине новые ешивы с широкой программой, включающей не только традиционные для ешив дисциплины, но и светские предметы, под надзором царского правительства, чтобы привлечь туда детей из богатых семей, которые не рассматривали вариант с ешивским образованием, и таким образом внедрять Тору в различные слои общества.

Рав Исраэль настолько отличался от раввинского «мэйнстрима» своего времени, что «маскилим» в какой-то момент решили, что он — один из них, и обратились к нему с приглашением возглавить новую раввинскую семинарию в Вильно, создаваемую при поддержке правительства, и были уверены, что он согласится. Однако они ошиблись: рав Исраэль отказался. Будучи глубоко религиозным человеком, он считал, что по-настоящему глубокое постижение Торы все же не совместимо с изучением светских предметов.

Бытовало мнение, что невозможно требовать от уходящего в светское образование тщательного соблюдения заповедей. Рав Исраэль хотел доказать, что это мнение ни на чем не основано. Для этого он пытался воспитывать людей, которые, получая хорошее университетское образование, оставались бы при этом соблюдающими, Б-гобязанными евреями. Он постоянно думал о спасении ев-

рейской молодежи, которая получала образование в университетах России и Германии и была на грани ухода от иудаизма и полной ассимиляции. С целью влияния евреев-студентов в Петербурге рав Исраэль направил своего ученика Исраэля Иссера Айнхорна, учиться там в Императорской Медико-хирургической академии. Тот стал выдающимся врачом и сделал блестящую карьеру, но оставил Тору и принял христианство, что стало сильнейшим ударом для его учителя². Рав Исраэль был вынужден признать, что почва в России не подготовлена для подобного рода «экспериментов». Однако спустя несколько лет, он продолжил эту деятельность в Германии, пытаясь повлиять на ученых и студентов, продвигая в университетских кругах идеи Б-гобязанности.

Рав Исраэль предпринял несколько важных шагов, направленных на повышение статуса учащихся ешив, стремительно деградировавшего в еврейском обществе. Он отменил известный обычай, согласно которому каждый день ешиботник ел в какой-то семье, и распорядился, чтобы люди приносили еду прямо в ешиву. Он организовал места для проживания учащихся — раньше ученики спали прямо в бейт мидраше на лавках. Когда рав Исраэль решил, что одежда ешиботника не должна отличаться от одежды студента университета, то не побоялся переодеть уча-

² Стоит упомянуть, что один из сыновей рава Исраэля — Йом Тов Липкин — под влиянием «маскилим» оставил дом отца в 15 лет, и отправился изучать математику и философию. Защитил докторскую диссертацию в Йенском университете, продолжил образование в университетах Кенигсберга и Вены, а после переехал в Петербург чтобы занять там профессорскую кафедру. Он участвовал в изобретении «механизма Липкина-Посселье» — первого плоского механизма, способного преобразовывать вращательное движение в совершенное прямолинейное, и наоборот. Это изобретение сыграло очень важную роль в развитии паровых машин. При этом профессор Липкин всегда оставался соблюдающим евреем. Однако его отец очень сожалел о том, что его сын не продолжил глубокое изучение Торы, и даже столь значимое продвижение сына в науках не удовлетворяло рава Исраэля: отец прилагал большие усилия, чтобы найти способ повлиять на своего сына-профессора и убедить вернуться к серьезному изучению Торы.

щихся ешив в европейское платье. Сам он выглядел как зажиточный купец: одевался «с иголки», всегда был причесан. Он соблюдал нормы этикета и требовал этого от других. От своих учеников он добивался педантичности в вопросах внешнего вида и поведения. Он требовал от них расторопности, смысленности и умения разбираться «во всем бытии этого мира». Говорил ученикам, что везде, где есть потребность в расторопности, они обязаны быть первыми, чтобы нельзя было сказать про них, что они лентяи.

Главную цель человека рав Израэль видел в понимании «мудрости души» (психологии). Он регулярно читал русскую и немецкую прессу, чтобы быть посвященным в бытие мира и «выучить от них то, что можно выучить».

В последние годы своей жизни рав Израэль выдвинул идею еще одного проекта, который должен быть привести к перевороту в мире Торы. Видя, что идет «спад поколений», что гениальных в Торе людей все меньше и меньше, и почти невозможно найти мудреца, который знает всю Тору досконально и может ответить на любой вопрос, как это было в былые времена, он решил, что нужно создавать объединения, каждое из которых будет включать в себя нескольких мудрецов, которые совместными усилиями могут восполнять этот недостаток знания. Для этого нужно разделить Тору на дисциплины, и каждый «частичный гаон» выберет свою, глубоко ее изучит, время от времени он будет встречаться с коллегами встречаться и обсуждать вопросы, требующие объединенного взгляда. Он инкогнито посещал уроки разных мудрецов Торы, чтобы оценить способность каждого участвовать в реализации этой идеи, но вско-

ре почувствовал, что у него уже нет сил этим заниматься, и потому просил своих учеников осуществить эту идею, и мечтал, что они это сделают. Он даже отправил рава Элизера Шулевича из Мемеля, чтобы он обратился к крупнейшим раввинам с этой идеей, однако они не поддержали рава Израэля.

Распространяя изучение мусара в еврейском народе, он издал ряд книг, которые считал «мусарическими», в том числе и книгу «Хешбон а-нефеш» деятеля еврейского просвещения Менделя Лапина из Сатанова, которая основана на принципе «13 добродетелей» Бенджамина Франклина (шаг более чем нетипичный). Эти 13 качеств в еврейском обществе стали отождествляться с личностью рава Салантера.

Основная идея рава Салантера

Рав Израэль не оставил после себя ни одной книги, кроме статьи в сборнике «Эц при», а также нескольких статей в его журнале «Твуна», которые позднее были собраны и изданы в виде отдельной книги «Имрей бина». Также он написал известное письмо «Игерет а-Мусар», 22 письма ученикам, которые раби Ицхак Блазер собрал и издал книгой, получившей название «Ор Израэль», сборники статей «Эвен Израэль» и «Эц При». Во всех этих немногочисленных письменных трудах изложена целая мировоззренческая система в области мусара и Б-гобоязненности.

Основной «хидуш» («новость», «открытие» в Торе), который внес рав Салантер и о котором сам он лично говорил, что с Небес ему было даровано внедрить это в мире, состоит в том, что в человеке сосуществуют сознание («понятные, внешние силы») и под-

сознание («темные силы»), и что поступки человека определяются в первую очередь не сознанием, а подсознанием. Это была революционная идея, сформулированная им еще до оформления и популяризации учения Зигмунда Фрейда. Пример: человека, у которого появляется возможность украсть, вряд ли остановит знание о том, что воровать нельзя, но если правильно повлиять на подсознание, то он гарантированно не украдет. Влиять рав Исраэль предлагал на эмоциональном уровне, т.е. многократно повторять те же самые слова («Запрещено воровать»), пробуждая в себе особое душевное состояние. Повторять их следовало «горящими губами», как он это называл, т.е. с пафосом, с криками, с плачем, напевая их как некий печальный мотив³.

Рав Салантер приводил следующее объяснение своей идеи. Например, у человека есть любимый ученик и ненавидимый сын, и вот, ночью, пока все спали, возник пожар, который охватил и дом сына, и дом ученика. Когда этого человека разбудят, то он, несомненно, побежит спасать сына, поскольку

любовь к сыну (которого он якобы ненавидит) глубоко сидит в его внутренней природе, а внешние силы еще спят и не мешают ему. Поэтому если разбудить внутренние, темные силы, пока внешние спят, то человек будет руководствоваться темными (а все люди в той или иной степени спят).

Главное средство, которое он предлагает — это зубрежка, повторение, но не сухое, а то, которое сопровождается расчувствованностью души. Следует выбрать идею, фразу, которая пробуждает энтузиазм, и повторять ее множество раз, пока идея «не будет вырезана на доске его сердца», и тогда, даже если он будет идти по улице, фраза будет звучать в нем как колокольчик. Эти фразы надо повторять именно «пылающими устами», громко и с «воспламеняющим» напевом. Человек пробуждается от звука и от пения, напев является лекарством, создает «бурю в душе»⁴.

Рав Салантер считал, что очень важно напоминать себе о тяжелых наказаниях, которые неизбежно приходят вслед за наруше-

³ Рав Бурштейн сводит основное нововведение рава Салантера к «чувственному мышлению», используя термин, взятый из современной психологии, который не совсем понятен среднестатистическому читателю. Этот термин обозначает самый низший уровень восприятия человека, противоположный «абстрактному мышлению», являющемуся высшей формой сознания.

«Чувственное мышление», упомянутое равом Бурштейном, имеет слабое отношение к тем понятиям, которые упоминает Виленский Гаон в своем комментарии на книгу Мишлей. Гаон имеет в виду сферы деятельности умственных способностей человека, которые Рамбам излагает в «Шмона прахим», отталкиваясь от концепции Аристотеля. Первая из этих сфер — «сехель иони» (сфера теоретического познания). Вторая — это «сехель махшава» (сфера принятия решений). Третья сфера — «сехель мааси» (сфера практических навыков). Возможно, путаница, которая произошла, связана с двойственным пониманием слова «чувство», которое во многих языках имеет два разных смысла: 1) Физическое ощущение. 2) Эмоциональное переживание. В «правильном» иврите эти два смысла обозначены двумя разными словами — «хуш» (физическое ощущение) и «регеш» (эмоциональное переживание). Рав Бурштейн использует слово «чувство» в его «эмоциональном» значении, в итоге термин «чувственное мышление» сводится у него к эмоциональному переживанию, в то время как в современной психологии, активно использующей это понятие, «чувственное мышление» означает нечто совершенно иное.

⁴ Это немного напоминает подход хасидизма. Действительно, некоторые утверждают, что рав Исраэль Салантер пришел восполнить нехватку эмоций у литовского еврейства, возникшую из-за того что литаим не приняли хасидизм. Надо заметить, что рав Исраэль Салантер имел хорошую репутацию у многих хасидских лидеров.

ниями. Страх и трепет — хорошее средство от закупоренности сердца, они увеличивают давление на темные силы в человеке. Человек должен представлять себе в ярких красках наказания за грехи, и в то же время «всматриваться» в ту награду, которая положена за исполнение заповеди. Это должно сподвигнуть человека на хорошие поступки⁵.

Для практической реализации идей «движения Мусар» рав Исраэль предложил организовать особые «дома мусара» («батей мусар»), которые будут разбросаны по всем уголкам еврейского мира. В этих «домах» люди будут посвящать часы изучению мусара. Эта обязанность, по мнению рава Салантера, должна была касаться всех, от раввина в суде, до мельника, который крутит жернова, «талмид хахама» и «ам а-ареца», как мужчин, так и женщин, юношей и стариков, богатых и бедных.

Между посещениями «батей мусар» не должно быть большого разрыва, чтобы под-

сознание человека не успевало «остыть». Если еврей не может приходить туда часто, то между часами, которые он посвящает мусару, он должен делать специальные паузы в несколько минут, чтобы не снижать «тонус сердца».

«Батей мусар», открытые днем и ночью, нужны для того, чтобы человек мог прийти туда в любое время, как только у него возникает потребность. Он пишет, что «дом мусара» предназначен быть «духовной поликлиникой», где можно сдуть с себя пыль, проанализировать свои поступки, излить душу. Они должны напоминать всем о необходимости лечения души, а не только тела: «Исцелитесь и будете живы».

Критика «движения Мусар»

Идеи «движения Мусар» еще при жизни рава Исраэля натолкнулись на резкую критику со стороны большинства раввинов его поколения. Против системы рава Исраэля

⁵ Если подойти к этой теме глубже, стоит задать два вопроса:

1. Насколько предлагаемая равом Салантером методика эффективна? Действительно ли можно воздействовать на подсознание такими способами? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно детальное профессиональное обсуждение психики человека, которое не доступно в рамках данной статьи.
2. Не профессиональный, а мировоззренческий вопрос: насколько Тора обязывает человека принимать особые меры, чтобы быть уверенным в исполнении тех или иных заповедей в будущем? Должен ли он предпринимать какие-то специальные действия заранее? Эта проблема затрагивает принципиальный вопрос о свободе выбора человека. Пессимистичный взгляд на моральные возможности и способности человека уводят нас в далекие края чуждых Торе мировоззрений.

Редкие упоминания у наших мудрецов о действиях, которые напоминают практическую программу «движения Мусар», всегда связаны с особыми случаями, когда человек замечает, что «дурное начало» берет верх над ним, и он не способен ему эффективно сопротивляться без каких-то дополнительных мер. И тут следует привести слова рава Хаима Соловейчика, сказанные в ответ на предложение ввести в программу Воложинской ешивы изучение мусара по методу рава Салантера: «Касторку дают исключительно больным, а у нас в ешиве, слава Б-гу, все здоровы». За этой красивой фразой стоит тот самый смысл, о котором мы говорим: нельзя изначально подходить к людям, как к больным, извращенным существам — нужно дать им шанс.

Вообще, «Мусар», как название движения, не очень удачное слово. Потому что в данном контексте под «мусаром» подразумевается этика, а этика — это осознанное действие человека. Но в нашем случае речь идет о формировании желательного состояния подсознания, которое гарантирует выполнение заповеди любой ценой, даже без участия сознания, что полностью противоположно понятию этики.

решительно выступили раввины Ковно Лейб Шапиро и Ицхак Авиغدор, а вместе с ними рав Йеошуа Эшель из Янова, раби Авраам Шмуэль из Расейна, ров Мордехай Элишберг из Бойска и раби Йешаяу из Саланта, который на смертном одре говорил, что единственная заслуга в мире Истины у него в том, что он боролся против «Мусара».

Особенно негативно раввины реагировали на планы, связанные с созданием «домов мусара». Рав Лейб Шапиро говорил, что относительно исраэля (обычного еврея) и коэна сказано: «Дом Израиля, благословите Всевышнего, дом Аарона, благословите Всевышнего» (Теилим 135:19). И там же в следующем стихе сказано: «Боящиеся Всевышнего, благословите Всевышнего», однако не сказано: «Дом б-гобоязненных, благословите Всевышнего»! А значит, «дома мусара» не нужны. На первый взгляд, трудно понять, что стоит за этим странным толкованием, ведь слова стиха имеют другой смысл: под «домом» там понимается не помещение а «клан». Однако идея, которую рав Шапиро высказал в такой завуалированной форме, позднее нашла свое выражение в открытом письме «Ле-маан даат» («Чтобы знали»), опубликованном уже после смерти рава Салантера, 8 Ияра 1897 г. в Ковно. По слухам, составителем этого письма был рав Яков Лифшиц — верный секретарь раввина Ковно Ицхака Эльханана Спектора, который являлся одним из самых последовательных критиков «движения Мусар». Письмо подписали девять важных раввинов: рав Цви Гирш Рабинович из Ковно, рав Моше из Слободки, рав Ицхак Яков Рабинович из Поневежа, рав Йеуда Лейб Лифшиц из Мерча, рав Хаим Сегаль из Янова, рав Аба

Яков а-Коэн Барухов из Векшене, рав Авраам Аарон а-Коэн Бурштейн из Ритове, рав Моше Шмуэль Шапиро из Куршан, рав Цви Яков Опенгейм из Келема (Кельме). Письмо было опубликовано в газете «А-Мелиц» (№143).

Отдавая должное Торе и личности рава Исраэля Салантера, раввины обрушиваются с критикой на его учеников первого и второго поколения, обвиняя их в том, что они не поняли учения рава Исраэля и его истинных намерений, исказили его слова и фактически создали секту. Они утверждают, что великие раввины, выступавшие против идей рава Салантера еще при его жизни, делали это потому, что предвидели превращение «движения Мусар» в секту, которая будет ставить себя выше других, начнет игнорировать всех, кто не согласен с ее платформой. Объясняя различие между группами для изучения тех или иных книг, исполнения тех или иных заповедей, и сектой, коей стало «движение Мусар», они пишут, что качество Б-гобоязненности относится к любому еврею, независимо от его происхождения и уровня знаний, а создание «домов мусара» таит в себе особую опасность элитизации Б-гобоязненности, монополизации идеи Б-гобоязненности какими-то учреждениями, подобными тем, где люди совершенствуют какой-то профессиональный навык, и это очень опасная идея.

Та же самая мысль заложена в вышеприведенной «драше» рава Лейба Шапиро: «бейт Аарон» — это «клан» коэнов, сословие, определенное самой Торой: потомки Аарона избраны, чтобы служить Всевышнему в Его Храме. Но страх перед Небесами — он не для какой-то части евреев, а для всех. И даже

если «дома мусара» увеличивают Б-гобязненность, они при этом сужают круг людей, которые ее реализуют на практике, а остальные, не входящие в «дом мусара», могут, не дай Б-г, решить, что они освобождены от Б-гоязненности.

Другое опасение, возникшее у раввинов в связи с «движением Мусар», состояло в том, что люди, в силу принадлежности к этому «клану», начнут демонстрировать «фальшивый мусар», прикидываться Б-гобязненными. Рав Авраам Аарон Бурштейн, гаон из Таврига, написал отдельное письмо под названием «Скрытое общество в Израиле», которое было опубликовано в газете «А-Цфира» (№111). Письмо содержит тяжелые обвинения и очень резкие высказывания против руководителей «движения Мусар» и их учреждений. Объясняя абсурдность практики «Мусара», он пишет о стороннике «движения Мусар», который сидит перед тарелкой с изысканными яствами и подавляет в себе желание их съесть: справившись ценой невероятных усилий со страстью к этой еде, он ловит себя на мысли, что из-за этого он может возгордиться, и чтобы этого не произошло, он жадно глотает эту еду, хотя уже подавил желание ее съесть. Тем не менее, в конце своей жизни гаон из Таврига снял все свои претензии к «движению Мусар».

Мнимая победа

Не только рав Хаим Бурштейн в своей статье для «Мира Торы», но и многие другие авторы пишут о победе «движения Мусар». Позволю себе с ними не согласиться. Вообще, слово «победа», применительно к мировоззренческим системам, ассоциируется у меня с «победой мирового коммунизма».

Как определить победу? Каковы ее критерии? Вопрос спорный. Но у нас есть факты: мы можем сопоставить то, чего хотел достичь рав Исраэль, и тот результат, что у нас есть. Он хотел, чтобы «батей мусар» стояли повсюду, чтобы ими пользовались, но этого нигде нет. Единственное, что произошло — мусар внедрился в ешивы и повлиял на их развитие. Но и здесь мы видим сегодня лишь жалкие остатки бывшего влияния — «седер мусар», который никто не воспринимает всерьез, и должность духовного наставника («машгиаха»), суть которой тоже меняется (темы, которые поднимают машгиахи ешив в своих выступлениях перед учащимися, уже не чисто мусарические, почерпнутые из школы рава Исраэля Салантера, а несколько другие — в основном там «господствует» учение Маарала и других представителей еврейской религиозной философии).

Почти все крупные раввины-современники рава Исраэля, а также большинство раввинов поколения его учеников были резко против «движения Мусар», что заставило сторонников «Мусара» сплотиться. Радикальные изменения произошли в период Первой Мировой Войны, когда еврейское население из западных районов Российской Империи начало переселяться вглубь страны, что привело к разрушению всей ешивской инфраструктуры. И только те ешивы, которые относились к «движению Мусар», пережили этот период более-менее без потерь, в силу своей сплоченности, организованности и заботы друг о друге. Это привело к изменению отношения многих раввинов к «Мусару»: те, кто до войны выступал против движения, увидели, что идеи «Мусара» оказались эффективны для сохранения ешив, и не столь опасны, как

представлялось ранее, а потому они перестали подвергать «мусаристов» остракизму.

Критика Хазон Иша, направленная против «движения Мусар»

Во втором поколении последователей «движения Мусар» у этого движения появился новый неожиданный противник — рав Авраам Йешаяу Карелиц (Хазон Иш). Его протест против «Мусара» был вызван желанием отстоять гаснущий на глазах авторитет

раввинов — после того, как пришел хасидизм и подорвал авторитет раввинской власти, утверждая, что раввины не знают тайн Торы, пришла «аскала» и пыталась подорвать авторитет раввинов, обвиняя их в ограниченности, а теперь пришло «движение Мусар» и забило последний гвоздь в крышку гроба раввинского авторитета, поставив этический расчет выше алахического. Подробнее об этом мы расскажем, с Б-жьей помощью, в следующей статье. МТ



Кейнан Гильад КИНЖУ

(Интервью. Подготовила Броха Губерман)

ИЗ ЯПОНИИ К ГОРЕ СИНАЙ

От интервьюера: Впервые я встретила Кейнана Гильада в рентген-кабинете благотворительной организации «Эзрат Ахим», куда привела сына с подозрением на перелом делать снимок. Он работает там врачом-рентгенологом. Было невозможно не обратить внимания на его особенную внешность. Кейнан походил на японского самурая, который забросил военную карьеру из желания приблизиться к миру еврейской традиции. Еще через несколько недель я встретила его уже с семьей в нашем парке. Выяснилось, что Кейнан живет в нашем городе, в соседнем районе. Чуть позже нам с мужем рассказал об удивительном пути к иудаизму японского гера-цедека один наш знакомый. Я позвонила Кейнану и попросила его рассказать вам, уважаемые читатели, о его жизни, полной удивительных совпадений и невероятных случайностей, благодаря которым он кардинально поменял свою жизнь, чтобы стать евреем.

Первая случайность.

В Японии Кейнан слышит фразы «Барух а-Шем» и «бе-езрат а-Шем» от израильской учительницы.

— Я родился и вырос в Японии. До 25 лет был атеистом, как и мои родители. Вообще, почти все японцы — атеисты, хотя им нравится следовать некоторым обычаям разных религий. Часто японцы женятся в соответствии с христианской традицией, а похороны организуют по правилам буддизма. В течение года жители Японии с удовольствием празднуют все религиозные праздники, которые только существуют в мире, толком ничего не зная о них. Главное — организовать празднество, подобное тому, которое устраивают представители данной религии, и этого до-

статочно. Смысл не важен. Раньше такого не было, но современная японская молодежь испорчена американской культурой — так же, как и израильская.

Мое мировоззрение резко изменилось из-за одного случая, произошедшего, когда мне было 20 лет. Я изучал английский язык в медицинском колледже, и в этом учебном заведении работали педагоги из разных стран мира. Они часто обсуждали с нами занятия политические новости и жителей своих родных стран. Как правило, они критиковали все подряд. Казалось, никто из них не любит свою родину. Исключением была одна учительница — она всегда говорила о своей стране с большой любовью, хвалила людей,

которые живут там, восхищалась ее природой. Однажды я спросил, откуда она родом.

— Я из Израиля, — ответила учительница.

— Откуда? — снова спросил я, потому что никогда не слышал о такой стране.

— Из Израиля, — повторила она.

Мне нравилось общаться с этой учительницей, она всегда была настроена позитивно. Когда мы с ней познакомились поближе, я заметил, что эта израильтянка часто завершает свои фразы словами «беезрат а-Шем» и «Барух а-Шем», которые произносит шепотом. Однажды я осмелился спросить, что означают эти слова. Думал, что она проклинает кого-то, а оказалось, наоборот, благодарит Б-га и во всем полагается на Него.

Я много думал об этом, постепенно понял, что человеку необходимо верить в Творца Мира. Без веры — нет жизни.

Вскоре эта учительница вернулась в Израиль, а моя жизнь продолжилась. Все шло по-прежнему, и я все так же был далек от истины. Прошло три года.

Вторая случайность.

В японском магазине Кейнан находит книги Торы на японском языке и изучает их.

— Однажды я зашел в книжный магазин. Перевернул все в поисках одного учебника, но вдруг наткнулся на книгу по еврейской истории. Конечно, я стал читать ее прямо в магазине. В книге рассказывалось об Исходе из Египта. Это была история еврейского народа.

Я немедленно купил эту книгу, хотя стоила она очень дорого. В ней были разнообразные ссылки на другие книги по еврейской традиции. Так я узнал, что существует довольно много книг по иудаизму на японском языке, и стал просто скупать все подряд, хотя каждая из них стоила приблизительно 40 долларов. За полтора года у меня на полках выстроились все книги Танаха, а также Мишна и Гемара, Агадот и множество книг комментаторов — все на японском языке. Моя домашняя библиотека изменилась. Теперь книжные полки были полны книгами по еврейской традиции.

Однажды в Гемаре я наткнулся на фразу: «Пришел сделать «гиюр» — отталкиваем его». В тот момент мне стало очевидно, что Тора — это истина, потому что истина не нуждается в рекламе, у нее нет необходимости кого-то убеждать и звать за собой.

Обдумав все, я решил, что хочу стать евреем, присоединиться к традиции и истории этого народа. Но как? Этот вопрос не давал мне покоя. Я звонил по всем телефонным номерам, которые нашел в книгах по иудаизму. Но никто не мог сказать, что именно мне делать. В конце концов, выяснилось, что нужно ехать в Израиль и пройти гиюр там, а весь этот процесс занимает несколько месяцев. Это было плохой новостью, которая ужасно расстроила меня. Я-то думал, что можно пройти гиюр в Японии и это займет у меня не больше одного дня — просто сдам какой-то экзамен, и все. Выяснив, насколько все сложно, я просто отчаялся, потому что не мог уехать из Японии на несколько месяцев, это было совершенно невозможно. На работе с большой неохотой давали сотрудникам отпуск даже на пару дней. Кроме того, не

было ясно, откуда брать деньги на билеты, оплату гостиницы и тому подобные расходы. Одно расстройство. Но вскоре пришла помощь с Небес. У меня возникла идея уволиться, чтобы получить компенсацию, так как я работал на этом месте уже несколько лет. Хотя раньше я никогда даже не думал об увольнении. В Японии вообще не принято часто менять работу. Когда японец наконец-то устраивается на хорошую должность в крупной компании, что совсем не просто сделать, то он уже не оставляет это место до самой смерти. Японский образ жизни коренным образом отличается от израильского. В Японии вся жизнь людей посвящена работе, японец никогда не оставит хорошую должность. Барух а-Шем, что у меня все сложилось по-другому, и я стал евреем.

Я уволился и отправился в Израиль проходить гиюр с мыслями, что после возвращения в Японию Ашем поможет мне найти новую работу.

Третья случайность.

Свадьба в Израиле. Прибытие родителей Кейнана из Японии.

Приехав в Израиль, я сразу позвонил той самой учительнице английского языка, о которой уже рассказывал вам. Ведь весь мой путь к еврейству — это ее заслуга. Она была очень рада встретиться со мной, я познакомился с ее семьей. Родители этой замечательной женщины приняли самое теплое участие в моей судьбе, заботились обо всем, помогли найти жилье и место учебы, были моими главными помощниками до самой свадьбы.

Гиюр я прошел довольно быстро. Вскоре после этого я женился. С женой тоже позна-

комился в Израиле. Какой радостной была наша свадьба!

Родители моей жены пригласили 400 человек. Я послал приглашения моим родителям и единственному брату, хотя не особенно верил, что они приедут. Но они прилетели в Израиль, впервые в жизни выехали из Японии. Это было настоящим чудом. Японцы, как правило, не заключают браки с иностранцами. Даже более того — парень из Южной Японии не возьмет в жены девушку с севера страны, и наоборот, потому что в разных частях страны очень отличаются обычаи и уклад жизни, даже язык немного другой. Теперь вы понимаете, что я очень опасался родительского гнева и обид, ведь я женился в чужой стране и совсем не на японке. Волновался, что теперь родители вообще не захотят меня знать. Так и должно быть с каждым, кто проходит гиюр. Гер отсоединяется от своей семьи. Но я не хотел никаких ссор с родителями, мне нужна была связь с моей семьей. Счастье, что все мои опасения оказались напрасными. Родители приняли известие о моей скорой свадьбе очень хорошо и приехали в Израиль, чтобы разделить мою радость.

После свадьбы они вернулись в Японию, так как их отпустили с работы только на несколько дней. Я пообещал им прилететь через месяц вместе с женой. Мы не планировали оставаться в Израиле.

Четвертая случайность.

Кейнан с женой остаются в Израиле в ожидании рождения первенца

Вообще-то эта тема была предметом спора между мной и женой еще до свадьбы. Она хотела остаться жить в Израиле навсегда. Я

сразу сказал, что не могу этого сделать ни в коем случае, потому что никогда даже не мечтал о жизни где бы то ни было, кроме Японии. Так думают все японцы. К тому же, я был первенцем у моих родителей. Это значит, я должен жить вместе с ними, или хотя бы рядом с ними, чтобы заботиться о них. Таков неписанный закон японского общества. Это настолько ясно, что даже не нуждается в дополнительном обсуждении с родителями, потому что все знают, что так оно и будет. Еще во время «шидуха» с будущей женой я сказал ей, что если она не может поехать в Японию и жить со мной там, то я не смогу жениться на ней, и ничего тут не поделаешь. Она много плакала, никак не могла уступить мне и согласиться оставить своих родителей и Израиль. Из-за этого наша свадьба едва не расстроилась. Я уже стал собирать чемоданы, чтобы ехать в Японию, мы оба плакали и все-таки расстались. Не прошло и часа, как я сильно пожалел о том, что случилось. Не знаю почему, но я пошел к ее дому и на полдороги мы встретились. Мне стало ясно, что она тоже шла ко мне сказать: «Давай попробуем вместе». Не знаю, как смог принять такое решение, но я решил, что останусь в Израиле и после свадьбы, но при условии, что она поедет со мной в Японию хотя бы на один день. Я сообщил ей о своем решении. Моя жена и сейчас не знает, как она смогла на это согласиться.

В общем, мы стали мужем и женой без конкретных планов на будущее, лишь не уставали повторять друг другу, что Творец нам поможет. Несколько первых месяцев семейной жизни пролетели мгновенно. Я стал по-настоящему волноваться, так как пообещал моим родителям вернуться в Японию через

месяц после свадьбы. С другой стороны, мне не хотелось давить на жену, ведь было абсолютно ясно, что она не хочет жить в Японии. Тем временем, Творец уже позаботился о нашем ближайшем будущем — моя жена забеременела. Для моих родителей это стало веской причиной остаться в Израиле до рождения первенца. Им было понятно, что моей жене, как любой молодой женщине, хочется быть поближе к ее маме, которая поможет во время беременности и сразу после родов. Так что мы остались в Израиле, а вскоре у нас родился сын. Слава Б-гу!

Когда малыш немного подрос и ему исполнилось 8 месяцев, мы отправились в Японию. Это было тяжелым испытанием для семьи моей жены, для ее родителей, которым не хотелось расставаться с любимой дочерью. Они плакали почти каждый день, настолько страдали от предстоящего прощания с первым внуком. Бабушка и дедушка обожали его всем сердцем. Все же, не смотря на всю тяжесть расставания, мы улетели в Японию.

Пятая случайность.

Землетрясение в Кобе. Спасение

Каждый год моя жена должна была обновлять визу в Министерстве внутренних дел Японии. Мы лично возили все документы и анкеты в город Кобе, который находится в двух с половиной часах езды от нашего дома. Это было достаточно утомительным мероприятием. Однажды я решил, что стоит поехать туда вечером и заночевать в одной из гостиниц Кобе, чтобы миновать утренние пробки главных шоссе страны и избежать напряженных и поспешных утренних сборов в дорогу. Вечером с женой и маленьким сыном мы выехали из дому на на-

шей машине и помчались по очень высокому мосту — там проходило высокоскоростное шоссе без светофоров и пробок. Через час пути я вспомнил, что забыл самый важный бланк дома. Без него у нас не приняли бы бумаги на оформление визы. Было трудно поверить, что подобная нелепая случайность приключилась со мной, человеком очень аккуратным в делах и пунктуальным. Домой мы вернулись в полночь с очень кислыми лицами, отменили заказ гостиничного номера, в котором предполагали ночевать в Кобе, и легли спать.

Ночью нас разбудил очень сильный шум. Такого мы еще никогда в жизни не слышали. Шум усиливался и шел откуда-то из-под нашего дома, будто из-под земли. Через несколько минут я почувствовал, что здание двигается и трясется так, будто великан сотрясает огромную кастрюлю, в которой варит себе спагетти. Мы думали, что началась война Гога и Магога.

Этот шум длился не больше минуты, но был таким страшным, что нам показалось, будто прошло несколько часов. Я выглянул в окно и ужаснулся: дома разрушены, дороги испорчены, отовсюду доносятся крики людей, вой сирен скорой помощи. Через 6 часов, как только восстановили подачу электричества, и у нас появился свет, мы включили телевизор и увидели опустошенный, разрушенный до основания Кобе. Нет дорог, нет домов, нет людей. Только огонь и дым над местом, где раньше стоял город.

Эпицентр землетрясения силой в 8,5 баллов был неподалеку от Кобе, тысячи людей погибли. Мост, по которому проходило то

скоростное шоссе, по которому мы ехали, рухнул. Когда мы увидели все эти телерепортажи, просто не поверили, что мы дома и живы-здоровы, Б-жьей милостью. После того как немного улеглась вся суматоха, наши соседи вышли на улицу, мы последовали их примеру. Все рассказывали друг другу, какой ущерб был нанесен им самим и их имуществу во время землетрясения. В нашем районе погибших не было, но многих ранило. Кроме того, подземные толчки опрокидывали и ломали мебель, билась посуда. Но у нас ни одна чашка — даже те, что стояли на краю стола — не упала на пол. Все было в целости и сохранности. Соседи не могли поверить в это. Они спрашивали, как такое могло случиться. Моя жена сказала им, что это в заслугу исполненной нами заповеди о «мезуза». Она объяснила, что такое «мезуза», и все наши соседи тут же захотели купить себе «мезузы», которые охраняют еврейские дома. Люди были готовы платить за подобную охрану Небес тысячи долларов, но жена сказала им, что «мезуза» — это подарок Творца только для евреев, а японцам запрещено устанавливать их.

Еще одно дополнительное чудо произошло во время этого землетрясения. Во всей Японии есть только две синагоги. Одна из них находится в городе Кобе. Эта синагога не просто устояла во время землетрясения — ей не было причинено никакого ущерба. Рядом с ней высится христианская церковь, с которой тоже не случилось никакой беды, за исключением того, что крест с ее купола упал и разбился.

Самые значительные разрушения во время землетрясения произошли в районе, где было очень много построек так или иначе предна-

значенных для поклонения идолам. Там находились, в том числе, огромные статуи Будды.

Жители этого района, выжившие во время землетрясения, столкнулись с огромными проблемами. В их разрушенных домах не было ни газа, ни света, ни воды почти три месяца. После этого в Японии случилось еще несколько землетрясений средней силы. Моя жена была ужасно напугана. Ситуация сложилась очень непростая. У нас дома тоже не было ни воды, ни газа. Она не могла справиться со всеми трудностями быта, свалившимися на нас. Мне пришлось купить авиабилеты и отправить ее с маленьким сыном в Израиль до того времени, когда ситуация нормализуется. Весь полет моя жена ломала голову над тем, как мы будем жить дальше. С одной стороны, она не хотела возвращаться в Японию, но с другой, оставаться без меня в Израиле тоже было невозможно.

Шестая случайность.

Еврейские имена

— Кроме того, весь полет жену одолевала еще одна тяжелая мысль, которая давно не давала ей покоя. Она волновалась, что мы назвали нашего сына нееврейским именем Шони, которое не принято давать детям в Израиле. Как поступить сейчас? Не зная ответа, жена взялась за чтение Теилим. В конце книги она увидела список имен праведников всех поколений, начиная с праотца Авраама. Она очень удивилась, когда нашла в этом списке мое имя — Кейнан. Она очень удивилась, так как нам было известно, что так звали единственного человека, жившего через 4 поколения после Адама а-Ришона. Но оказалось, что люди называли своих детей Кейнан и позже. С этим именем было интересно: при

прохождении гиюра я выбрал себе имя Кейнан Гильад, а потом уже прочел в книге раби Якова Кули «Ме-ам лоэз» о праведном царе Кейнанае — мудреце и писателе, который отправился на остров, где женщины глотали рыбу живьем, а мужчины выбривали голову спереди, а сзади собирали волосы (классическая самурайская прическа). Я сразу понял, что речь в книге шла о Японии.

Жена решила изучить весь список имен более подробно и вскоре нашла также имя нашего сына Шони, которое было записано прямо под моим. Шони — это имя написано в Торе. Моя жена почувствовала, что Творец говорит с ней прямо и открыто. Она пробыла в Израиле две недели и вернулась ко мне в Японию.

По мере того как мой сын рос в Японии, росли наши волнения по поводу его еврейского воспитания. Как воспитывать его здесь, в стране, где нет хедера для него, где у нашего мальчика нет еврейских друзей, нет общины? Даже в большой синагоге города Кобе с трудом собирается миньян на Шабат, а в течение недели она пустует. Удивительно, что у нас не родился еще один ребенок в Японии, но это слава Б-гу. Ведь что бы мы делали, как организовали бы «брит-милу», кто стал бы «сандаком» у него, кто разделил бы с нами радость исполнения такой важной заповеди?

Но и по поводу первенца было много опасений. Как организовать «бар-мицву» для него, кто будет праздновать с нами? Мальчику нужны еврейские бабушка и дедушка, которые расскажут ему истории, укрепляющие его веру. Мальчик должен расти в месте,

где чувствуется атмосфера еврейских праздников: Суккота, Песаха, Пурима и Хануки. Ребенку нужны кашерные сладости, мясо или курятина в Шабат, а в Японии мы постоянно ели только рыбу и овощи с рисом. Даже молоко никогда не пили. Обдумывая все наши вопросы, мы пришли к выводу, что пришло время уезжать из Японии, нет никакой возможности оставаться здесь.

Седьмая случайность.

Кейнан Гильад возвращается

в Израиль вместе с семьей.

Его родители поддерживают эту идею

С этого момента я стал приводить в порядок и завершать все наши дела, готовиться к отъезду в Израиль, где мы планировали начать новую жизнь.

С Б-жьей помощью все шло быстро и успешно. В течение трех месяцев мы полностью подготовились к отъезду. Но самое трудное нам еще предстояло. Я должен был сообщить о принятом нами решении уезжать моим родителям. Дело еще больше осложнялось тем фактом, что у меня был брат, который болел, у него были некоторые проблемы с мозгом и он нуждался в помощи, постоянно принимал таблетки, так что все ожидания родителей, все их надежды были связаны со мной. Я просто не представлял себе, как сообщить им о нашем отъезде, где найти правильные слова. Прошел месяц, потом еще один. До отъезда в Израиль оставалось 30 дней. Поверьте мне, я плакал каждый день все это время, потому что не хотел расстраивать их. Но что мне оставалось делать? Продолжать жить в Японии было

невозможно. Я заставил себя поторопиться с этим серьезным разговором, так как опасался, что принять такое известие накануне нашего отлета им будет еще тяжелее.

В общем, более-менее подходящий день был выбран, и я отправился в дом моих родителей. Почти с самого начала нашей встречи мне стало очевидно, что жена опередила меня и уже поговорила с ними. Когда я сообщил моим родителям о скором отъезде, они плакали, конечно, но не так безутешно, как я ожидал. По их словам, они уже давно поняли, что мы собираемся уезжать, а кроме того чувствовали наше постепенное отчуждение. Давно уже ни я, ни жена с сыном ничего не ели у них. Мы не ездили вместе с ними никуда в Субботу и постоянно просили их не давать нашему сыну никаких сладостей, и вообще не кормить его едой, приготовленной на их кухне без нашего надзора. Они видели, что мы воспитываем нашего ребенка не так, как они сами растили нас с братом. Например, Шони всегда ходил в шапке, которую отказывался снимать даже после специальных просьб.

В конце концов, после моего сообщения об отъезде родители сказали, что хотят помочь нам и дали мне деньги, которых было достаточно на покупку квартиры в Израиле. Для нас это было сравнимо с выходом евреев из Египта, ведь Творец пообещал им, что они выйдут с большим богатством. Вот и мы уезжали из Японии не только с разрешения и благословения моих родителей, но и с богатством. В Израиле мы примкнули к общине бреславских хасидов. МТ



Кэрэн ВОЛЬМАН

САМОЛЕТ. ОРТОДОКС. ЖЕНЩИНА

«Рина Рабинович, 81-летняя пенсионерка из Иерусалима, подала иск против авиакомпании Эль-Аль за дискриминацию по гендерному признаку после конфликта, произошедшего на днях на борту их самолета».

Как только в новости прозвучали слова: самолет, ортодокс и женщина, картина стала настолько типичной для большинства людей, что дальше в новость можно было не вникать, так как хотелось сразу наказать этих «зарвавшихся ортодоксов». Я пробежалась по выборке новостей, где были упомянуты ортодоксальные евреи, нарушающие спокойствие остальных пассажиров. Да, есть. Но не так много, как могло бы показаться, если судить по поведению людей, для которых после волшебных фраз, в которых самолет и ортодокс оказываются, что называется, «в одном флаконе», уже не может быть никаких сомнений ни в чем.

Хуже всего то, что никто не сомневается в случившемся и не будет проверять, действительно ли ортодокс потребовал пересадить пожилую женщину? Что именно он сказал? Почему компания пошла навстречу ему, а не женщине? В чем состояла суть конфликта? Прецедент действительно имел место, или люди с большой радостью воспользовались случаем в очередной раз заклеить «распоясавшихся» ортодоксов, хотя ничего, на самом деле, не случилось? Попробую посмотреть на ситуацию со стороны.

Спор в небесах ради Небес

С точки зрения алахи

Мужчине не запрещено сидеть возле женщины. Но в Талмуде содержится предписание не ходить позади женщины и у нас есть различные объяснения, почему это правильно. Есть мнение, что мужчина получает большое удовольствие, глядя на красивую женщину, поэтому старается удерживать ее возле себя

подольше — например, медленно отдавая ей сдачу мелкими монетами, а тем временем в его голове рождаются картины, которым там не должно быть места. В одной из своих респонс рав Моше Файнштейн советует мужчине пересесть, если напротив него в общественном транспорте расположилась красивая женщина, чтобы избежать искушения рассматривать ее, оказавшись слишком близко. Это не проясняет ситуацию в самолете? Идем дальше.

С точки зрения истории

В стародавние времена одинокая женщина, идущая по улице, могла вызывать подозрения в отношении ее порядочности. Женщины из приличных семей выезжали из дома в паланкине, либо выходили в сопровождении отца, мужа, слуги, наконец. Тоже не про самолет? Перелистнули.

С точки зрения современности

Рассказывают, что рав Шломо Залман Ойербаш, благословенна память о праведнике, не гнушался здороваться с женщинами на улице, и, говорят, мог даже сидеть рядом с ними в автобусе. Тогда чем можно объяснить поведение современных ортодоксов, которые выражают возмущение, если рядом с ними в общественных местах оказывается женщина?

С точки зрения еврейских обычаев

По сложившемуся обычаю, в общественных местах мужчины и женщины не едят за одним столом, поэтому на религиозных свадьбах между столами ставят специальную ширму, называемую «мехица», которая разделяет помещение на две половины — женскую и мужскую. Почему мужчинам и женщинам нежелательно сидеть за одним столом? Потому что можно нечаянно коснуться соседа или соседки коленями или локтями. Когда и почему появился обычай ставить перегородку на свадьбах, чтобы разделить зал на мужскую и женскую половины, точно никто не смог объяснить. Однако он существует, так исторически сложилось.

Ситуация в самолете вызывает вопросы у самых разных людей. Лично я не могу понять, почему соблюдающий человек, движи-

мый желанием «устрожить», не пересел сам? Ведь он мог попросить стюардессу указать ему свободное место и пересесть туда сразу после взлета и разрешения отстегнуть ремни. Но ситуация развивалась по-другому, что и привело к скандалу.

Наверное, идеальным решением была бы организация в авиалайнерах «религиозного отсека» за «мехицой», с женской и мужской половинами. Но пока этого не произошло, и скандал в самолете снова предлагает нам поговорить об отношениях между евреями.

Еврей еврею волк?

Еврейский антисемитизм

В отношении народов мира к евреям есть одна особенность. Если англичанин, француз или русский выйдут за рамки приемлемого поведения в обществе — все покачают головами и посетуют на невоспитанность. Когда подобное позволяет себе еврей, клеймят всю еврейскую нацию. Такое отношение принято считать одним из проявлений антисемитизма.

Тот же принцип действует в отношении светских евреев к своим религиозным братьям. Светское еврейское общество легко верит любой сомнительной информации, касающейся ортодоксов, и если один религиозный парень позволит себе что-то из ряда вон — клеймит позором всю ортодоксальную общину.

Чем такое отношение и восприятие отличается от антисемитизма? Ничем. Удивительно, что сегодня принципы антисемитизма стали нормой в отношении друг к другу евреев из разных социальных групп.

Эль-Аль: самолеты цвета облаков

Удивляет позиция компании Эль-Аль, которой ежедневно пользуется множество ортодоксальных евреев. Тем не менее, интересы этой группы пассажиров не учитываются.

Самолеты вообще не самый простой транспорт для религиозных евреев. Во время авиапутешествия возникает масса вопросов, помимо наличия или отсутствия кошерной еды или содержания фильма. Как молиться в самолете? В какое время? Сидя молиться «Шмонэ Эсре» или лучше найти

место, где можно встать? Если в поле зрения попадают обнаженные женские плечи или колени, можно молиться или нельзя?

Возникла необходимость, и компетентные раввины вывели законы, касающиеся использования электричества в Шабат, например. Возможно, этот скандал в самолете авиакомпании «Эль Аль» заставит авторитетных знатоков еврейского закона вывести тот принцип поведения во время авиаперелетов, который удовлетворит и светских, и религиозных пассажиров, а заодно осчастливит все авиакомпании. МТ

история



Рав Александр КАЦ

Глава вторая Путь в Египет

1

В Пятикнижии рассказывается, как план Творца обретал свое воплощение через судьбы людей. Приход семьи праотца Яакова в Египет и последующий исход из этой страны тоже были частью обширного и разветвленного плана. Основные контуры будущих событий были приоткрыты праотцу Аврааму еще за четыре века до Исхода.

Как уже упоминалось, Творец предрек ему в пророческом откровении: «Ты должен знать, что пришельцами будут твои потомки в чужой стране, их поработят и будут угнетать четыреста лет. Но также народ, который их поработит, будет Мною судим, а они выйдут оттуда с великим богатством» (Берешит 15:13-14).

В этом пророчестве было сказано просто «в чужой стране». Но, как повествуется в

ПЛАН ИСТОРИИ

Книга вторая

мидраше, в тот же миг «сар» (высший ангел) Египта вызвался привести этот приговор Творца в исполнение.

— Я могу поработить их в земле, соседствующей с их страной, — с готовностью предложил он, не страшась последующего суда¹.

Теперь предстояло заманить семью праотца Яакова в Египет. Но как заставить его покинуть святую землю? В мидраше приведена незамысловатая притча. Резник пытался затащить корову на бойню, а та упиралась. Как он поступил? Затащил на бойню ее теленка, тогда корова сама побежала вслед за ним.

Так поступил Творец. Сначала в Египет попал Йосеф. А затем праотец Яаков пришел за любимым сыном и привел с собой всю семью². Так заманили Яакова.

Йосеф стал рабом в Египте, причем в рабство его продали родные братья. План Творца воплощался через изломы судеб.

¹ «Мидраш Тельпиот», «Галут»; «Мидраш Лель Шимуриим» стр. 339; см. также в гл. «Казни египетские», раздел 15.

² См. «Берешит Раба» 86:2.

В Пятикнижии рассказывается, что у Яакова было двенадцать сыновей от четырех жен. Но больше всех детей он любил именно Иосефа, первенца Рахели, которая умерла молодой³. Этот сын стал его утешением и отрадой. Когда Яаков смотрел на Иосефа, ему казалось, что он вновь видит перед собой безвременно ушедшую Рахель, которую так любил, ведь Иосеф перенял исключительную красоту и очарование своей матери⁴. Во время совместного изучения старинных книг Яаков восхищался мудростью юноши, который постигал глубочайшие тайны так, будто был старцем, прожившим долгую жизнь. А когда Яаков состарился и ослаб, Иосеф трогательно заботился о нем, и при ходьбе отец обычно опирался на его руку. Яаков почти не расставался с любимым сыном, и поэтому Иосеф не уходил пасти стада на дальние пастбища вместе с другими братьями⁵.

Именно эта особенная любовь Яакова к одному из сыновей стала причиной приближающейся трагедии, ведь отцу не следует демонстративно предпочитать одного своего ребенка другим детям⁶.

Братья завидовали Иосефу, а он часто жаловался на них отцу — ему казалось, будто

они нарушают законы праведной жизни. В ответ братья ненавидели его за наущничество⁷. К семнадцати годам Иосеф стал особенно следить за своей внешностью и одеждой, он даже подвивал волосы⁸. А его походка выглядела так, будто он, подвешенный нитями к небесам, горделиво и царственно плывет над землей⁹. В таком поведении находил выражение его врожденный духовный аристократизм¹⁰, братья же воспринимали стиль жизни Иосефа как стремление к исключительности и власти. Яаков с болью осознавал, что отношение старших сыновей к Иосефу становится все более враждебным, постоянно возникали ссоры, даже когда Иосеф здоровался с кем-нибудь из братьев, ему не отвечали¹¹.

Дополнительным поводом для раздора стали вещи сны Иосефа, о которых он с простодушной доверчивостью рассказывал отцу и братьям. В этих снах он видел, как остальные братья, а также отец, признают его власть над ними. Ему снилось, будто он с братьями собирает в поле снопы — и вдруг его сноп становится посередине, а снопы братьев падают перед ним ниц. В другой раз ему снилось, будто солнце, луна и одиннадцать звезд кланяются ему до земли. Услышав пересказ этих снов, старшие братья с горькой иронией

³ См. «Берешит» 35:16-20 и 37:3.

⁴ См. «Зоар» 1 216а.

⁵ См. Рамбан, Берешит 37:3.

⁶ См. ВТ, «Шабат» 10б; «Берешит Раба» 84.8.

⁷ См. Берешит 37:2-4; Раши, Берешит 37:2, «Сифтей хахамим» 50; см. также «Берешит Раба» 84.6.

⁸ См. «Берешит Раба» 84.7; Раши, Берешит 37:2.

⁹ «Матнот Кеуна», «Берешит Раба» 84.7.

¹⁰ См. «Эшед а-Нахалим», «Берешит Раба» 84.7.

¹¹ См. Берешит 37:4; «Берешит Раба» 84.9, «Эц Йосеф».

спрашивали: «Ты хочешь стать нашим царем? Править нами собрался?»¹²

В присутствии других сыновей Яаков тоже упрекал Йосефа за его сновидения, но он понимал, что в них скрыты пророческие откровения, и эти сны сбудутся.

Яаков записывал сны сына в особый свиток, как записывают пророчества. Он даже помечал, когда и где Йосеф видел тот или иной сон¹³. Однажды, когда старшие братья перегнали стада на тучные пастбища возле Шхема и долго не возвращались, Яаков попросил Йосефа проведать их, и тот ответил: «Я готов»¹⁴. Хотя Йосеф знал, с какой ненавистью относятся к нему старшие братья, и боялся их, тем не менее, он не хотел преступать волю отца¹⁵. Несмотря на свою старость и слабость, Яаков сам проводил Йосефа до дороги, идущей от Хеврона на север¹⁶. Почему Яаков, знающий, что братья ненавидят Йосефа, все-таки послал его к ним?

В Пятикнижии написано, что Яаков отправил сына «из долины Хеврона» (מֵעֵמֶק הַחֲבֵרוֹן — «ме-эмек Хеврон») ¹⁷. Слово עֵמֶק («эмек»)

родственно слову עֲמוּקָה («амок» — глубокий). В мидраше говорится, что Йосеф «отправился, чтобы воплотить глубокий замысел Творца», который был открыт только праотцу Аврааму, похороненному в Хевроне¹⁸. Таким образом, оба слова — и «эмек» («долина»), и Хеврон — намеком указывают на подлинную причину происходящего. С выходом Йосефа из Хеврона началось осуществление давнего плана¹⁹.

Возле Шхема Йосеф встретил путника, подсказавшего ему, что братья перегнали стада в местность, называемую Дотан²⁰. По свидетельству мидраша, этим путником был ангел Гавриэль²¹. Он был послан в эту пустынную местность специально ради того, чтобы Йосеф и братья не разминулись²².

2

Приближаясь к Дотану, Йосеф издали заметил братьев на вершине высокого холма. Как только он подошел, один из них — Шимон — набросился на него, сорвал с него подаренную отцом полосатую рубашку и столкнул в глубокую яму²³.

¹² См. Берешит 37:5-10.

¹³ См. «Берешит Раба» 84.12, «Эц Йосеф».

¹⁴ Берешит 37:12-13.

¹⁵ См. «Мехильта», «Бе-шалах», Акдама.

¹⁶ Берешит 37:14, Сфорно.

¹⁷ Там же.

¹⁸ ВТ, «Сота» 11а; «Берешит Раба» 84.13; см. также Раши и Рамбан, Берешит 37:14.

¹⁹ См. Раши, «Сота» 11а.

²⁰ См. Берешит 37:15-17.

²¹ «Мидраш Танхума», «Ваешев» 2; Раши, Берешит 37:15; см. также Зоар 1 184а.

²² См. р. З. Сороцкин «Ознаим ле-Тора», Ваешев» 37:15.

²³ См. Берешит 37:23-24; «Берешит Раба» 91.6; Раши, Берешит 42:24.

В мидрашах разъясняется, что братья, увидевшие с вершины холма приближающегося Йосефа, решили воспользоваться сложившейся ситуацией, чтобы покарать его за доносительство и наушничество. Пока Йосеф приближался к холму и поднимался по крутому склону, они устроили настоящее судебное разбирательство.

Шимон потребовал для доносчика смертной казни. Его поддержал и Леви.²⁴ Братья Йосефа считали, что своими «доносами» он стремится отдалить их от отца, и боялись, что он захватит власть над семьей, лишит права наследовать Святую Землю, ведь из двух сыновей Авраама это право наследовал только Ицхак, а из двух сыновей Ицхака — только Яков!

Кроме того, в семье хранилось пророческое предание о том, что в будущем еврейский народ объединится вокруг царей-потомков Йеуды, а не потомков Йосефа, поэтому братья судили Йосефа как бунтовщика, восстающего против законного главы рода²⁵.

Тем не менее, старший из братьев Реувен решительно возразил:

— Не грешите против отрока! Он не замышляет против нас дурное. Все его проступки — от его юности²⁶.

Реувен боялся, что отец обвинит в гибели Йосефа именно его — старшего из братьев, который мог и должен был остановить остальных. Так что когда другие братья стали настаивать на смертной казни, Реувен сказал:

— Не будем его убивать! Не проливайте кровь! Бросьте его в яму в этой пустыне, но не налагайте на него руки!²⁷.

Братья решили, что и он согласен казнить Йосефа, но лишь предлагает такой способ казни, при котором на их руках не окажется крови брата. На самом же деле Реувен намеревался, улучив удобный момент, извлечь Йосефа из ямы и отправить обратно к отцу²⁸.

Под влиянием Реувена братья постановили поместить доносчика в глубокую яму — если он невиновен, то спасется, а если виновен — то погибнет в пустыне от голода и жажды. Как только Йосеф приблизился, Шимон сорвал с него рубашку и столкнул в находящийся неподалеку пустой колодезь.

Йосеф громко взывал к братьям:

— Что я вам сделал?! В чем я согрешил? Неужели вы не боитесь Б-га, что так со мной поступаете?! Ведь я — ваша плоть и кровь, и ведь ваш отец — это и мой отец!

²⁴ См. Берешит 37:18-20, «Таргум Йонатан»; «Сефер а-яшар» «Ваешев2»; «Ялкуп Шимони» «Ваехи» 158; см. также «Кли Якар», Берешит 42:22.

²⁵ См. Шла а-Кадош, «Цон Йосеф»; «Ми-маамаким», Берешит 32, стр. 228-229.

²⁶ См. Берешит 42:22, Сфорно.

²⁷ Берешит 37:21-22.

²⁸ См. Берешит 37:22; «Ор а-Хаим» Берешит 37:21.

Но братья отошли подальше от ямы, на расстояние выстрела из лука, чтобы не слышать его воплей и плача²⁹. Позднее они сели за трапезу³⁰, а Реувен ушел от них на склон одной из соседних гор, выжидая удобного момента для осуществления своего плана³¹.

3

Но события развивались самым неожиданным образом. Во время трапезы братья различили на горизонте караван ишмаэлитян, направляющийся в их сторону. Караван медленно приближался, и Йеуда, который тоже желал избавить Йосефа от смерти, предложил продать его в рабство этим купцам. Ведь он видел, что Шимон и Леви всё еще желали крови доносчика и рассчитывали, улучив удобный момент, казнить его своими руками.

— Чего мы достигнем, если убьем своего брата, а кровь его скроем? — сказал им Йеуда, а затем обратился к остальным: — Продадим его лучше ишмаэлитянам, а нашей руки на нем не будет. В конце концов, он же наш брат, наша плоть и кровь³²!

Тем временем в другом направлении мимо ямы, скрытой от братьев скалой, проходили семеро купцов из Мидьяна. Услышав жалобный голос Йосефа, они вытащили его и повели с собой³³. Увидев Йосефа, который шел с

купцами, Шимон остановил их и потребовал вернуть пленника, всё еще надеясь казнить его своими руками.

Он грозно спросил купцов:

— Почему вы захватили нашего раба?! Ведь это мы посадили его в яму за то, что он взбунтовался против нас! Отдайте нам нашего раба.

Но купцы возразили:

— Неужели он ваш раб? Скорее уж все вы — его рабы, ведь он выглядит красивей и благородней, чем любой из вас. Так зачем же вы пытаетесь нас обмануть?! Мы нашли этого юношу в яме в пустыне и возьмем его себе.

Тогда Шимон потребовал:

— Верните нам нашего раба, а иначе падете от меча.

Купцы выхватили свои мечи, чтобы защищаться, но когда Шимон ринулся к ним с грозным боевым кличем, они испугались и вкрадчиво предложили сделку, поскольку красивый юноша приглянулся им:

— Зачем вам раб, который восстает против вас?! Продайте его нам за цену, которую вы назначите³⁴.

²⁹ «Сефер а-Яшар», «Ваешев».

³⁰ Берешит 37:25.

³¹ «Пиркей де-раби Элиэзер» 38.

³² Берешит 37:25-27.

³³ Там же, 37:28.

³⁴ «Сефер а-Яшар», «Ваешев»; «Седер а-Дорот».

Поняв, что братья готовы его продать, семнадцатилетний Йосеф взмолился о пощаде, но братья не смилостивились³⁵. По настоянию Йеуды, его продали мидьянским купцам за двадцать серебряных монет³⁶.

Эта сделка состоялась вопреки воле Шимона, считавшего, что уж лучше пусть Йосеф погибнет, чем отправится к иноземцам-идолопоклонникам³⁷.

Так осуществился план Б-га, не желавшего, чтобы братья убивали Йосефа. В мидраше отмечается: в заслугу того, что Йеуда избавил братьев от намеренного убийства, его потомки удостоились основать царскую династию Давида³⁸.

Когда стемнело, Реувен вернулся к заброшенному колодцу, и поскольку никого из братьев поблизости не оказалось, он решил, что подходящий момент настал. Он позвал: «Йосеф! Йосеф!», но никто не ответил ему. Реувен подумал, что Йосеф умер от страха или его ужалила ядовитая змея, а братья извлекли тело. Реувен в горе разорвал на себе одежду и, вернувшись, к братьям сказал:

— В яме его нет. Если Йосеф погиб, как я вернусь к отцу?!

Но когда он увидел смущенные лица братьев, к нему пришла страшная догадка.

— Вы убили Йосефа?! — закричал он. — Куда я теперь пойду, ведь отец спросит с меня за него!

Тогда братья рассказали ему о том, как проходившие мимо купцы вытащили Йосефа из ямы и увели в рабство.

— Что же вы наделали?! — с горечью спросил Реувен. — Ведь отец от горя сойдет в могилу!

В ответ братья сообщили, что они поклялись друг другу не открывать отцу правды о том, что на самом деле произошло, и Реувен присоединился к их клятве³⁹.

На общем совете они решили пропитать сорванную с Йосефа рубашку кровью зарезанного козленка и отнести к отцу, сказав, что нашли рубашку в пустыне. Когда они вернулись в Хеврон, именно Йеуда сообщил отцу:

— Мы нашли эту рубашку, залитую кровью, в пустыне, недалеко от Шхема. Узнаешь ли, это одежда твоего сына или нет?!

Яков зарыдал и упал на землю. Тогда Йеуда приподнял голову отца, положил к себе на колени и тоже заплакал.

— Дикий зверь растерзал его! — причитал Яков. — Растерзан Йосеф⁴⁰!

³⁵ См. «Берешит Раба» 91.8.

³⁶ Берешит 37:28; «Сефер а-Яшар» «Ваешев».

³⁷ Анаф Йосеф «Берешит Раба» 91.6.

³⁸ Тосефта «Брахот» 4.16.

³⁹ См. Берешит 37:29-30; «Пиркей де-раби Элиэзер» 38; «Танхума» «Ваешев» 2; «Сефер а-Яшар» «Ваешев».

⁴⁰ См. Берешит 37:31-33; Сефер а-яшар, Ваешев; Берешит раба, 84:19.

В мидрашах рассказывается, что братья, увидевшие страшные страдания отца, раскаялись в содеянном и отвернулись от Йеуды. Они сказали ему: «Мы считали тебя главой. Ты предложил продать его, и мы тебе подчинились. Если бы ты предложил возвратить его к отцу, мы бы тоже тебя послушались»⁴¹.

Позднее Яков отправил сыновей в пустыню на поиски останков Йосефа, но они ничего не нашли⁴².

Вместе с тем, по свидетельству мидраша, Яков не поверил в то, что Йосеф погиб, и именно поэтому он не мог утешиться. Ведь если человек действительно умирает, то боль потери постепенно ослабевает. Однако отцовское сердце подсказывало Якову, что Йосеф по-прежнему жив, но с ним произошла большая беда⁴³. Потрясение, пережитое им, было настолько сильным, что после сообщения об исчезновении Йосефа, он потерял свой дар провиденья, ведь дух пророчества не пребывает на человеке, охваченном глубокой скорбью. Так что в течение двадцати двух последующих лет Яков не мог узнать, что на самом деле произошло с его любимым сыном⁴⁴. Возможно, он все же подозревал, что сыновья намеренно скрывают от него правду, ибо все эти годы упрекал себя за то, что отправил Йосефа одного, зная, с какой ненавистью относятся к нему братья⁴⁵.

Продажа Йосефа в рабство стала первым звеном в цепи событий, которые привели семью Якова в Египет. Причины и следствия перепутались. С одной стороны, продажа Йосефа была причиной того, что праотец Яков привел евреев в Египет. С другой, Йосефа продали именно потому, что, согласно плану Творца, евреи должны были оказаться в Египте. Именно эта идея была подлинной причиной его продажи⁴⁶.

4

Мидьянские купцы повели Йосефа на восток. Но вскоре они раскаялись в том, что купили этого красивого юношу. Ведь, возможно, он был украден теми, кто его продал, а теперь его начнут разыскивать и, обнаружив в караване, обвинят их в краже. Тогда они перепродали Йосефа за двадцать сребреников идущему навстречу каравану ишмаэлитян — тому самому, который издали заметили братья Йосефа⁴⁷.

Новые хозяева посадили Йосефа на верблюда и повезли в Египет. По пути Йосеф умолял своих хозяев отвезти его к отцу, твердил, что тот богач и щедро наградит их. Но ему не поверили.

— Ты раб! Если бы у тебя, действительно, был отец, то тебя не стали бы продавать в рабы, да еще за такую мизерную цену.

⁴¹ «Танхума» «Ваигаш» 9; «Шмот Раба» 42.3; Раши, Берешит 38:1.

⁴² «Сефер а-Яшар» «Ваешев».

⁴³ «Софрим» 21.9.

⁴⁴ «Берешит Раба» 91.6, «Эц Йосеф»; «Зоар» 1 216а.

⁴⁵ «Зоар» 1 210б.

⁴⁶ Маараль из Праги «Гвурот Ашем» 10; см. также в кн. «Ми-маамаким» Шмот 6, стр. 83.

⁴⁷ См. Берешит 37:28; «Сефер а-Яшар» «Ваешев»; «Сефер а-Дорот».

Ишмаэльтяне продолжали путь, а Йосеф горько плакал от того, что с каждым шагом отдаляется от отца и от своей земли. Тогда его стащили с верблюда и заставили идти пешком. Йосеф шел, рыдая в голос:

— Мой отец! Мой отец.

Погонщики избивали его⁴⁸.

Недалеко от границы с Египтом ишмаэльтяне вновь перепродали беспокойного раба другим купцам (потомкам Медана, сына праотца Авраама от его жены Ктуры), те привели его к сановнику фараона по имени Потифар, так как было известно, что этот царедворец ищет красивого раба.

При покупке Потифар заподозрил, что юноша похищен из какой-то знатной семьи, и его будут искать.

— Этот юноша — не раб и не сын раба, — сказал он. — Я вижу, что он благородной крови.

Только после того, как купцы привели к Потифару ишмаэльтян, подтвердивших, что они купили Йосефа как раба в стране Кнаан, сделка состоялась. Потифар заплатил за прекрасного юношу четыреста серебряных монет⁴⁹.

В Талмуде и мидрашах повествуется, что этот египетский сановник занимался мужеложством, и он купил красивого юношу для удовлетворения своих порочных страстей. Однако в тот же день Потифар стал евнухом. По одной из версий, он внезапно лишился мужской силы⁵⁰. А по другой, в этот день его назначили начальником дворцовой стражи и, согласно требованию египетского закона, оскопили, ведь теперь он был вхож в личные покои фараона.

Йосеф провел у Потифара двенадцать месяцев, работая в поле и в доме⁵¹. Любая порученная работа ему удавалась. Через некоторое время Йосеф завоевал такое расположение хозяина, что стал его ближайшим помощником, а затем и управляющим всем его хозяйством⁵². Получив власть над домом своего господина, Йосеф стал сытно есть и пить и даже подвивал волосы, как делал в доме отца⁵³.

Вскоре на него «положила глаз» жена Потифара по имени Зелиха⁵⁴. Трижды в день она сменяла наряды, чтобы привлечь к себе его взгляд⁵⁵. Один раз, улучив момент, она обхватила Йосефа и, потянув его за одежду, приказала:

— Ложись со мной.

Но он отстранился от нее со словами:

⁴⁸ «Сефер а-Яшар» «Ваешев»; «Седер а-Дорот».

⁴⁹ См. Берешит 37:36; «Берешит Раба» 86:3; «Сефер а-Яшар» «Ваешев»; «Даат зкеним» Берешит 37:28.

⁵⁰ См. «Таргум Йонатан» Берешит 39:1; ВТ «Сога» 136, Раши; «Берешит Раба» 86.3; «Ялкут Шимони», «Ваешев» 39, 145.

⁵¹ «Седер Олам Раба» 2.

⁵² См. Берешит 39:2-6.

⁵³ См. «Танхума» «Ваешев» 8; Раши, Берешит 39:6.

⁵⁴ См. Берешит 39:7; «Сефер а-Яшар», «Ваешев».

⁵⁵ См ВТ, «Йома» 35б; «Танхума», «Ваешев», 5.

— Господин мой даже не знает, что происходит в доме — он доверил мне всё, что имеет. ...Ничего от меня не скрывает, кроме тебя — своей жены. Как же я могу сделать такое зло, согрешив перед Б-гом⁵⁶?!

Зелиха обещала подарить тысячу слитков серебра за уступку, но он не захотел ее слушать⁵⁷. С тех пор жена Потифара «заболела любовью»⁵⁸. Однажды в праздник, посвященный разливу Нила, все домочадцы Потифара отправились на языческое капище, но она, сославшись на болезнь, осталась дома вдвоем с Йосефом, который вообще избегал праздников идолопоклонников. Зелиха нарядилась в свои лучшие одежды, умастилась благовониями и вышла к нему. Схватив его за плащ, она вновь потребовала:

— Ложись со мной!

Юный Йосеф уже был готов уступить, но в последний момент сумел обуздать свое природное вождление и отстранился. Зелиха попыталась его удержать за край одежды, но он выбежал из дома, оставив свою верхнюю накидку в ее руках⁵⁹. Оставшись одна, она обнимала и целовала его одежду⁶⁰, а затем измазала

свою простыню белком сырого яйца, который внешне напоминает мужское семя, и как только слуги возвратились домой, позвала их:

— Посмотрите на пятна, которые оставил здесь этот раб-еврей! ...Он пришел лечь со мной, но я громко закричала! Услышав мой вопль и крик о помощи, он убежал и оставил у меня свой плащ⁶¹.

Едва Потифар вернулся домой, его жена выбежала к нему, причитая:

— Раб-еврей, которого ты нам привел, пришел насмеяться надо мной. Но когда я закричала и позвала на помощь, он убежал, оставив у меня свою одежду⁶².

По приказу Потифара Йосефа избили до полусмерти⁶³. Тем временем жрецы, к которым Потифар обратился за советом, рекомендовали проверить испачканную простыню Зелихи. При проверке обнаружили, что это яичный белок, и Йосефа не казнили⁶⁴.

Потифар заключил его в темницу, где находились провинившиеся царедворцы⁶⁵. По обычаю того времени, заключенных держали

⁵⁶ См. Берешит 39:7-9.

⁵⁷ ВТ «Йома» 35б.

⁵⁸ «Сефер а-Яшар» «Ваешев».

⁵⁹ См. Берешит 39:11-13, Раши; «Пиркей де-раби Элиэзер» 39; ВТ «Сота» 36б; «Берешит Раба», 87:7; «Сефер а-Яшар», «Ваешев»; «Ялкут Шимони» Ваешев» 14б.

⁶⁰ См. «Берешит Раба» 87.8, «Матнот кеуна».

⁶¹ Берешит 39:14-15, «Таргум Йонатан».

⁶² См. Берешит 39:14-18, «Таргум Йонатан».

⁶³ «Сефер а-Яшар», «Ваешев».

⁶⁴ «Таргум Йонатан», Берешит 39:20.

⁶⁵ Берешит, 39:20.

в специально вырытом подземном каземате. Сверху было небольшое отверстие, через которое спускали пищу, через него узники могли видеть солнечный свет⁶⁶.

После короткого взлета к власти Йосеф вновь оказался в яме. Он опять угодил в заботливо расставленную ловушку. Но это падения было необходимо для последующего стремительного подъема.

5

Йосеф провел в заточении двенадцать лет⁶⁷. Постепенно он завоевал доверие смотрителя темницы, который передал под его управление всех заключенных. Со временем Йосеф распоряжался в темнице точно так же, как до этого в доме Потифара.

На десятый год его заключения в темницу были брошены виночерпий и пекарь фараона, перед которым они провинились. Однажды Йосеф истолковал сны, приснившиеся этим двум сановникам в одну и ту же ночь. Он предсказал, что через три дня фараон казнит пекаря и освободит виночерпия, и попросил виночерпия: «Когда пойдут твои дела хорошо, ...вспомни обо мне и упомяни перед фараоном. Может быть, ты сможешь меня выволить из этого места, ведь я был похищен из земли евреев, и не сделал ничего недостойного, чтобы держать меня в этой яме».

Через три дня фараон, действительно, приказал казнить пекаря и возратить на службу виночерпия, как и предсказал Йосеф, но виночерпий о нем забыл⁶⁸. А еще два года спустя Йосефа внезапно вызволили из ямы, постригли, переодели и спешно доставили во дворец к фараону. Владыка Египта сам рассказал Йосефу, что ему приснился сон, который никто не смог разгадать. А поскольку слышал от своего виночерпия, что Йосеф обладает удивительной способностью точно толковать сны, то обратился за разгадкой к нему. Фараон рассказал, что ему приснилось. Выслушав его, Йосеф объяснил, что в этом сновидении Б-г открыл фараону будущее: вскоре начнутся семь лет изобилия, а затем семь лет страшного голода, который опустошит страну. Йосеф посоветовал фараону поставить над Египтом прозорливого и мудрого визиря, который будет в годы изобилия собирать урожай по всей стране в хранилища фараона, а в годы голода — кормить народ из этих запасов. Тогда страна не обезлюдеет и не погибнет⁶⁹.

Фараона особенно поразила феноменальная прозорливость этого молодого раба-еврея: ведь, когда он рассказывал Йосефу сон, то, желая проверить его, сознательно изменял некоторые подробности, и Йосеф каждый раз поправлял его, говоря: «Ты видел не так, а так!»⁷⁰

Все же фараон недоверчиво спросил:

⁶⁶ Рамбан, Берешит 39:20; см. также Берешит 40:15 и 41:14.

⁶⁷ См. «Седер Олам Раба» 2; «Седер а-Дорот».

⁶⁸ См. Берешит 39:21-40:23; «Сефер а-Яшар» «Ваешев».

⁶⁹ См. Берешит 41:14-36.

⁷⁰ «Мидраш Танхума» «Микец» 3.

— Кто знает, верна ли твоя разгадка?

Тогда Йосеф сказал ему:

— Вот тебе знак, что моя разгадка верна и совет хорош. Сегодня твоя жена должна разрешиться от бремени, и у нее родится сын. У тебя будет великая радость. Как только родится этот младенец, умрет твой сын-первенец, родившийся два года назад, но ты утешься сыном, который родится сегодня. Действительно, сразу же после того, как фараон повелел увести Йосефа, ему сообщили о счастливом рождении сына, а затем на полу дворца нашли умершего первенца фараона⁷¹.

Тем временем Йосефа возвратили в темницу, но на следующее утро вновь доставили во дворец. Фараон объявил, что назначает его своим главным визирем — правителем Египта, которому поручается подготовить страну к годам голода. Фараон снял со своей руки перстень, которыми он ставил печати на свои указы, и передал его Йосефу как символ власти.

По приказу фараона Йосефа облачили в драгоценные одеяния и золотую корону, а затем провезли по столице на царской колеснице. Его сопровождали сорок тысяч слугителей фараона и множество музыкантов, а впереди процессии бежали вестники, объявляя о приближении наместника царя⁷².

По всему пути его следования египтянки стояли на крышах домов и на стенах, чтобы хорошо его разглядеть. Многие из них бросали в его колесницу золотые кольца и ожерелья, надеясь, что он взглянет на бросивших, но тот не поднимал глаз.⁷³ Для того чтобы возвеличить Йосефа в глазах египтян, фараон передал ему во владение многочисленные виноградники и поля.

За три года для него был возведен огромный дворец рядом с дворцом фараона. Под начало Йосефа было отдано также войско фараона, состоящее из сорока тысяч шестисот опытных ратников, и он совершил несколько военных походов, в том числе разгромил мощную армию из Таршиша⁷⁴.

Но главное, по его приказу возводились специальные амбары. С первых лет его правления урожаи были настолько изобильными, что в созданные им государственные хранилища стекались со всей страны огромное запасы зерна⁷⁵.

Но семь лет спустя Нил совершенно обмелел. Началась засуха, а затем голод, как и предсказал Йосеф. Вся страна устремилась к нему за спасением⁷⁶.

В первый же год голода египтяне выменяли на зерно все свои деньги и весь свой скот. При продаже зерна Йосеф проявлял абсолютную

⁷¹ См. «Сефер а-Яшар» «Микец»; «Седер а-Дорот».

⁷² См. Берешит 41:39-43, Рамбан; «Сефер а-Яшар» «Микец».

⁷³ «Пиркей де-раби Элиэзер» 39; «Берешит Раба» 98.18.

⁷⁴ «Сефер а-Яшар» «Микец»; «Седер а-Дорот».

⁷⁵ Берешит 41:47-49; «Пиркей де-раби Элиэзер» 39.

⁷⁶ См. Берешит 41:53-56.

порядочность: всю полученную прибыль он передавал в сокровищницу фараона⁷⁷.

На второй год голод заставил египтян продавать свои поля, а затем и самих себя в рабы фараону. Йосеф постановил, что они по-прежнему будут обрабатывать свои поля, но пятую часть урожая станут отдавать в хранилища фараона⁷⁸. Только землю жрецов он оставил в их полном владении, обеспечив их пропитанием от фараона. Это была благодарность за то, что они спасли ему жизнь, под сказав Потифару, как проверить истинность обвинений его жены⁷⁹.

Уже с первых лет засухи в Египет стали прибывать голодающие из соседних стран — Финикии, Аравии и Кнаана⁸⁰. Постепенно Йосеф собрал в особых хранилищах все золото и серебро из окружающих стран⁸¹.

К сорока годам недавний узник и раб стал правителем богатейшей державы мира.

6

Йосеф понимал, что рано или поздно за зерном придут и его братья. В связи с этим он ввел ряд непреложных правил, о которых было объявлено во всех окружающих странах. Он запретил посылать для покупки зер-

на рабов, а также продавать одному человеку больше, чем поместится на одном осле.

Теперь он мог быть уверен, что братья явятся к нему сами и все вместе. Он также повелел стражникам на всех заставах записывать имя каждого проходящего за зерном, и все списки по вечерам доставлялись к нему⁸².

Тем временем десять братьев во главе с Реувеном отправились в Египет, где по слухам еще можно было закупить зерно. Лишь самый младший из них, Биньямин, остался с отцом в Хевроне⁸³.

По пути братья решили во что бы то ни стало разыскать Йосефа и выкупить его из рабства, а если потребуется, то и освободить его силой.

Братья вошли в столицу Египта через десять разных ворот, с десяти различных сторон, и в течение трех дней вели поиски. Вот однажды Йосеф увидел в ежедневном отчете имена «Реувен, сын Яакова», «Шимон, сын Яакова», а затем и имена других восьми братьев. Тогда он повелел закрыть все зернохранилища, кроме одного, начальнику которого он передал имена братьев, поручив схватить этих иноземцев, как только они явятся за зерном, и привести к нему во дворец. Но

⁷⁷ См. Берешит 47:13-17, Рамбан; «Оцар ишей а-Танах», «Йосеф».

⁷⁸ См. Берешит 47:18-26.

⁷⁹ См. там же, 47:22, «Таргум Йонатан».

⁸⁰ См. там же, 41:57; «Берешит Раба» 90.6, Рададь.

⁸¹ ВТ «Псахим» 119а.

⁸² См. «Танхума» «Микец» 8; «Берешит Раба» 91.4, «Эц Йосеф»; «Сефер а-Яшар» «Микец».

⁸³ См. Берешит 42:1-4.

прошло три дня, а братья не появлялись. Тогда Йосеф отправил на поиски семьдесят стражников, и они схватили братьев в квартале блудниц⁸⁴.

Когда братьев привели к Йосефу, он сразу же их узнал. Но они не поняли, кто перед ними. Йосеф был безбородым юношей, когда расстался с ними, к тому же они не могли себе даже представить, что юноша, которого они продали в рабство, мог стать правителем этой могучей страны⁸⁵.

Он сидел перед ними на троне в драгоценных одеяниях из тончайшей льняной ткани и пурпура, а его голову украшала золотая корона. Его окружали могучие стражники⁸⁶.

Как только братьев ввели, они поклонились перед ним до земли — и Йосеф вспомнил сны, которые снились ему в юности⁸⁷. Ведь еще когда он разгадал сновидения фараона и был поднят к вершине власти, Йосеф понял, что его собственные сны сбудутся именно в Египте. Теперь до полного осуществления первого из них, в котором «снопы» всех братьев поклонились до земли «снопу» Йосефа, не хватало только присутствия Биньямина. А для осуществления второго сна в Египте должны были оказаться его отец Яков и Билга, воспитавшая его вместо матери. Хотя Йосефу очень хотелось сразу же открыться братьям

и быстрее отправить их за отцом, он решил сделать так, чтобы его пророческие сны осуществились в том порядке, в котором они ему были явлены⁸⁸.

Ведь Йосеф знал, что его сны выражают волю Творца, он по своей великой праведности не мог действовать вопреки этой воле — наоборот, делал все возможное, чтобы предопределение Небес осуществилось⁸⁹.

Так что Йосеф сурово обвинил братьев:

— Вы лазутчики и пришли высматривать, как напасть на нашу страну⁹⁰.

Когда же они, оправдываясь, сказали, что пришли в Египет за зерном, Йосеф поинтересовался, почему они вошли в столицу через десять разных ворот, а через три дня оказались все вместе в квартале блудниц. Братья ответили, что они искали того, кого потеряли. И Йосеф понял, что они искали его, ведь такого красивого раба, как он, могли продать именно в квартал развлечений.

Он приподнял свой драгоценный кубок, постучал по нему и сказал братьям:

— Я вижу в своем магическом кубке, что много лет назад ...вы продали своего младшего брата в рабство.

⁸⁴ «Танхума» «Микец» 8; «Берешит Раба» 91.6; «Сефер а-Яшар» «Микец».

⁸⁵ См. Берешит, 42:8, Рамбан; ВТ, Бава меция, 39б; Берешит раба, 91:7.

⁸⁶ «Сефер а-Яшар» «Микец».

⁸⁷ Берешит 42:6-9.

⁸⁸ Рамбан, Берешит 42:9; см. также «Михтав ме-Элияу» 2, стр. 226-227.

⁸⁹ См. Агра, «Эдрат Элияу» «Микец» 42:9; см. также «Шломей Нахум», «Микец», стр. 135-136.

⁹⁰ Берешит 42:9.

Братья затрепетали.

— За сколько монет вы его продали? — спросил Йосеф.

— За двадцать сребреников.

— А если бы вам предложили выкупить его за двадцать сребреников, как бы вы поступили?

— Выкупили бы его.

— А если бы у вас попросили за него в два раза больше, вы бы согласились?

— Да.

— А если бы его господин отказался взять за него даже тысячу золотых монет, как бы вы поступили?

— Мы бы вступили за него в бой, чтобы либо убить его господина, либо самим погибнуть! — ответили братья, и, понимая, что от ясновидящего правителя невозможно ничего скрыть, они признались, что обыскивали египетскую столицу именно для того, чтобы вызволить своего брата⁹¹.

Пытаясь завоевать доверие правителя, они рассказали ему о своем старом отце, который послал их за зерном, оставив при себе лишь самого младшего из них — Биньямина.

— Приведите ко мне вашего младшего брата, — сурово сказал Йосеф. — Только

тогда я поверю вашим словам, иначе вы будете казнены как лазутчики.

После допроса Йосеф заключил их под стражу. На третий день он сказал им:

— Я боюсь Б-га! Если вы, действительно, невиновны, то пусть один из вас останется в тюрьме, а вы отвезёте купленный хлеб своим голодающим семьям, и затем приведите ко мне своего младшего брата, чтобы подтвердилась правда ваших слов.

Тогда один из братьев сказал другим, не зная, что Йосеф их понимает:

— Эта беда постигла нас за то, что мы продали нашего брата. Ведь мы видели его страдания, но не слушали, как он умолял нас!

Реувен на правах старшего брата сурово упрекнул остальных:

— Я же вам говорил: не совершайте греха против юноши, а вы меня не послушали, и теперь его кровь взывает к вам.

Услышав эти слова, Йосеф вышел в другую комнату и заплакал. Вернувшись, приказал на глазах у них заковать в цепи Шимона, ведь именно Шимон толкнул его в яму и стремился его убить⁹². Узнав, что выбор правителя пал на него, Шимон упрекнул братьев:

— Как вы когда-то продали Йосефа, так теперь бросаете и меня!

⁹¹ См. «Танхума» «Микец» 8; «Берешит Раба» 91.6-7, «Эц Йосеф».

⁹² См. Берешит 42:13-24; «Танхума» «Ваигаш» 4; «Берешит Раба» 91.6.

Но они ответили:

— Что мы можем поделать? А иначе наши семьи умрут от голода!

— Поступайте, как знаете, — горько сказал Шимон.

На глазах у братьев Шимона заковали в цепи и увели в темницу. Но как только братья покинули город, Йосеф повелел выпустить Шимона из темницы и отвести ему особую комнату во дворце, где его кормили и обслуживали, как почетного гостя, а не как пленника⁹³.

7

На обратном пути из Египта братья в страхе обнаружили, что всё серебро, которым они заплатили правителю страны за купленное зерно, вновь оказалось в их дорожных котомках. Кто-то незаметно подсунил им эти деньги вместе с провизией на дорогу. Братья встревожено спрашивали друг друга:

— Что это сделал Б-г с нами? Где Его милосердие, которое Он всегда проявлял к нашим отцам Аврааму, Ицхаку и Яакову? Почему теперь Он отдал нас в руки правителя Египта, который издевается над нами?

А Йеуда сказал:

— Мы виноваты и грешны перед Б-гом, потому что продали нашего брата, плоть нашу!

Так зачем же говорить: «Где милосердие Б-га, которое Он проявлял к нашим отцам?»

Безусловно, братьев преследовало навязчивое чувство вины. Возвратившись к отцу, они рассказали ему о том, что с ними произошло, и Яаков не разрешил возвращаться в Египет.

— Вы меня оставите совсем без детей! Йосефа нет! Шимона нет! А теперь хотите взять Биньямина⁹⁴! — воскликнул он горестно.

Тогда Йеуда посоветовал братьям:

— Не тревожьте отца до тех пор, пока не кончится хлеб.

Через два месяца, когда привезенное из Египта зерно закончилось, Йеуда вновь пришел к отцу, умоляя его спасти от голода всю семью:

— Если ты позволишь взять с нами нашего брата, мы пойдем и принесем еды. ... Дай нам пойти! Дай нам жить и не умереть — нам, тебе и детям нашим. Даже если в Египте Биньямину, действительно, угрожает опасность, мы обязаны пойти на риск, ведь в противном случае наверняка все погибнем! ... Если бы мы не медлили, то уже дважды сходили бы туда и вернулись.

Яакову пришлось смириться с необходимостью⁹⁵. Отправляя Биньямина вместе с

⁹³ См. «Танхума» «Микец» 8; «Берешит Раба» 91.6 и 91.8.

⁹⁴ Берешит 42:26-38; «Сефер а-Яшар» «Микец».

⁹⁵ См. Берешит 43:1-14; «Берешит Раба» 91.6; «Сефер а-Яшар» «Микец».

остальными девятью сыновьями, он написал послание к грозному правителю Египта. В своем письме Яаков просил отпустить его детей с миром⁹⁶.

По прибытии в столицу Египта братьев проводили во дворец. Там они пали перед Йосефом ниц⁹⁷. Теперь его первый сон сбылся полностью.

Но Йосеф все еще не мог открыться, так как ему необходимо было удостовериться, что братья окончательно раскаялись. Для этого он, прежде всего, решил выяснить их отношение к Биньямину, сыну той же матери, что и он. Йосеф подозревал, что братья испытывают ненависть к Биньямину, завидуя ему из-за любви отца так же, как они завидовали и самому Йосефу⁹⁸.

Тем временем Йеуда выступил вперед и вручил правителю послание от Яакова. Узнав знакомый почерк отца, Йосеф почувствовал, что его душат слезы. Он быстро вышел из зала и долго рыдал у себя в комнате, а когда возвратился, Йеуда подвел к нему Биньямина. Оказавшись рядом со своим младшим братом, которого не видел двадцать два года, Йосеф снова не смог сдержаться. Он вторично покинул зал, а затем, омыв лицо, вышел к трапезе⁹⁹.

Делая вид, что гадает по своему драгоценному кубку, Йосеф рассадил братьев по старшинству, сказав:

— Я-то думал, что у вас первенец Йеуда, так как он предводительствует вами, а оказывается, старший среди вас Реувен.

Братья были поражены его прозорливостью¹⁰⁰.

На этот раз им был оказан очень теплый прием. Йосеф предложил им вина. Сначала они отказались, объяснив, что с того дня, как исчез их младший брат Йосеф, они не пьют вина и не едят никаких лакомств. Но он настоял, и они ели, пили и опьянели¹⁰¹.

Отправляя братьев в обратный путь, Йосеф приказал подложить свой драгоценный кубок в дорожную сумку Биньямина. Едва они пустились в обратный путь, их догнали египетские стражники, которые схватили Биньямина, обвинив его в краже. Им пришлось вернуться, и их снова привели во дворец.

Йосеф объявил им, что, согласно египетскому закону, пойманный «вор» останется у него рабом, а все прочие отпускаются на свободу¹⁰². На глазах у братьев он силой затолкал Биньямина в боковую комнату и запер там, а

⁹⁶ См. «Сефер а-Яшар», «Микец»; «Седер а-Дорот».

⁹⁷ См. Берешит 43:15-28

⁹⁸ См. Рамбан, Берешит 42:9.

⁹⁹ См. Берешит 43:29-31; «Сефер а-Яшар» «Микец»; «Седер а-Дорот».

¹⁰⁰ См. Берешит 43:33; «Танхума» «Ваигаш» 4.

¹⁰¹ См. Берешит 43:34; «Берешит Раба» 92.5; «Сефер а-Яшар» «Микец».

¹⁰² Берешит 44:1-17.

управляющий дворцом отправил их восвояси со словами: «Идите с миром!»¹⁰³ Тогда Йеуда прорвался к Йосефу через стену стражников и сказал, что они не могут возвратиться без младшего брата, потому что их старьй отец не выдержит потери.

— Я поручился за него перед отцом, — объяснил Йеуда. — Так позволь мне стать твоим рабом вместо него, а он пусть вернется к отцу с остальными братьями! Ведь я не смогу вернуться к моему отцу, если юноши нет со мной.

После этих слов Йосеф не сумел сдержаться и крикнул:

— Выведите всех египтян. — После он зарыдал и сказал братьям: — Я Йосеф.

Когда они застыли, оторопев, он мягко позвал их к себе и повторил на иврите:

— Я Йосеф, ваш брат, которого вы продали в Египет. Теперь, — добавил он, — не печальтесь и не корите себя за то, что продали меня. Ведь это Б-г послал меня перед вами для пропитания и спасения! Не вы послали меня сюда, но Творец, и Он сделал меня наместником фараона и властителем над всем Египтом.

Затем Йосеф попросил, чтобы братья, не мешкая, привели отца и весь его род в Египет,

ведь там было запасено достаточно зерна на оставшиеся пять лет засухи. Он поцеловал и обнял каждого из братьев. Лишь после этого к ним вернулся дар речи¹⁰⁴.

8

Вскоре братья возвратились в Кнаан за отцом. Услышав о том, что любимый сын еще жив, Яков на короткое время лишился чувств. Сыновья отнесли его в постель, и в течение долгих часов он лежал неподвижно, не в силах поверить своему внезапному счастью и слушал историю о том, как Йосеф открылся своим братьям. Наконец Яков окончательно пришел в себя и, воспрянув духом, воскликнул:

— Мой сын Йосеф еще жив! Пойду и увижу его прежде, чем умру¹⁰⁵.

В тот момент, когда Яков окончательно поверил, что Йосеф жив, он ощутил, что после двадцати двух лет скорби к нему возвращается дух пророчества¹⁰⁶. Через три дня Яков отправился в Египет вместе со всей своей семьей и многочисленными стадами.

По пути, в Беэр-Шеве, он вновь удостоился пророчества, и Всевышний сказал ему: «Не бойся спуститься в Египет, ибо там Я произведу от тебя великий народ».¹⁰⁷ Комментаторы отмечают, что «не бойся» говорят только тому, кто боится. Ведь поскольку к

¹⁰³ «Сефер а-Яшар», «Микец».

¹⁰⁴ Берешит 44:18-45:15; «Берешит Раба» 93.10.

¹⁰⁵ Берешит 45:25-28, Рамбан.

¹⁰⁶ См. «Таргум Онкелос», Берешит 45:27; «Авот де-раби Натан» 30.4.

¹⁰⁷ Берешит 46:1-3.

Якову вернулся дар пророческого предвидения, он знал, что его праправнуки будут порабощены египтянами, именно поэтому Всевышний успокоил его: «Не бойся. Спускаясь в Египет, ты приближаешь не только рабство, но и становление еврейского народа»¹⁰⁸.

В Талмуде объяснено, что в соответствии с предопределением Творца еврейский народ должен был сформироваться именно в Египте, и поэтому приход Якова в эту страну был неотвратим. По образному выражению мудрецов Талмуда, «Якову предстояло спуститься в Египет в железных цепях», как изгнаннику, то есть подобно Йосефу. Но благодаря особым духовным заслугам Якова, он был избавлен от «железных цепей» и пришел в Египет как бы по своей воле, ведомый любовью к сыну¹⁰⁹.

С помощью различных уловок Творец связал события так, чтобы Яков был вынужден «спуститься» в эту страну. Сначала в рабы был продан Йосеф. Затем фараон увидел сон, который не мог разгадать никто кроме него, и, наконец, начались засуха и голод¹¹⁰. Это и были «цепи», в которых Творец привел праотца Якова в чужую страну.

В Пасхальной Агаде сказано, что Яков «спустился в Египет, принужденный словом

Творца». Принужденный тем предопределением, которое было вынесено за многие века до его рождения, а затем сообщено в пророческом откровении его деду Аврааму: «Пришельцами будут твои потомки в чужой стране, и их поработят...»¹¹¹. По образному определению мидраша, строптивая корова сама побежала за своим теленком на бойню.

На пятнадцатый день весеннего месяца нисан караван Якова вступил в землю Гошен, расположенную на северо-востоке Египта¹¹². На границе страны его встретил Йосеф в царской короне. Вместе с ним на торжественную встречу прибыли все египетские вельможи, конная гвардия фараона и множество простых египтян в праздничных одеждах.

Приблизившись к отцу, Йосеф соскочил со своей колесницы, поклонился до земли, бросился к нему на грудь и долго плакал, обнимая его¹¹³. А Яков произносил в это время слова молитвы: «Слушай, Израиль, Г-сподь — наш Б-г, Г-сподь един» — ведь в этот момент наивысшего счастья его сердце переполнила любовь к Б-гу и благодарность к Нему¹¹⁴.

Встреча с Йосефом после двадцати двух лет безнадежной разлуки стала, вероятно, самым счастливым мигом в жизни праотца Якова. Но в тот же миг началось пребыва-

¹⁰⁸ Хизкуни, Берешит 46:3.

¹⁰⁹ См. ВТ «Шабат» 89б, Раши и Маарша.

¹¹⁰ См. «Танхума» «Ваешев» 4; «Мидраш Шохер Тов», Теилим 105; Радак, Теилим 105:19; Абарбанель, Берешит 15:12.

¹¹¹ Рааван, «Агада шель Песах», «Ва-йерид Мицраима».

¹¹² См. Берешит 46:28; «Шмот Раба» 18.11.

¹¹³ Берешит 46:29; «Сефер а-Яшар» «Ваигаш».

¹¹⁴ Раши, Берешит 46:29, «Гур Арье».

ние его семьи на чужбине, которое привело к тяжкому рабству. Миг наивысшей радости оказался точкой зарождения будущей трагедии, а из рабства проросло зерно избавления.

Творец привел евреев в Египет, и Он вывел их из этой страны, ведь по своим «заслугам» они бы до сих пор оставались в рабстве у фараона.

Годы рабства стали наказанием «мера за меру». Братья продали Иосефа в рабы — и их потомки стали рабами. Он был продан в Египет, и они стали рабами у египтян¹¹⁵.

Комментаторы Торы отмечают, что, хотя порабощение евреев в Египте было предопределено еще в дни Авраама, сама тяжесть рабства стала наказанием за продажу Иосефа. А исходным мотивом, который привел к конфликту между Иосефом и братьями, была особая любовь Якова к этому сыну. Таким образом, своей горячей отцовской любовью Яков добавил страданий своим потомкам¹¹⁶. Но именно тяжесть рабства привела к значительному сокращению его срока, как будет объяснено в следующей главе этой книги. ¶

Продолжение следует

¹¹⁵ См. Абарбанель, «Лех»; см. также «Мидраш Лель Шимурим» стр. 329.

¹¹⁶ См. Тосафот, «Шабат» 106, «Нитгалгель»; см. также «Мидраш Танхума» «Ваешев» 4.

ГЛОССАРИЙ

Ашем (а-Шем) - досл. "То Имя": традиционный способ упоминания Б-га, не произнося при этом Его Имя.

Талмид хахам — мудрец Торы (дословно «ученик мудреца»).

Хазаль — акроним значение которого «мудрецы, благословенной памяти». Так называют мудрецов Мишны и Талмуда.

«Шма» (Шма, Израэль!) — 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 отбрасываны 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 (досл. "сидение") - духовная академия: традиционное учебное заведение, в котором еврейские юноши изучают Тору.

Колель - своего рода ешива для женатых мужчин, "торанический НИИ". Каждый из колелей обладает определенной спецификой, большинство колелей - талмудические или алахические.

Бейт Мидраш (досл. «Дом Учения») — место, где люди сидят и изучают Тору.

Бейт кнесет (досл. "дом собрания") - понятие, аналогичное греческому слову "синагога". На идише именуется словом "шул".

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.

Цдака - милостыня.

Лашон а-кодеш (досл. "святой язык") - язык, который иногда называют "древнееврейским", а также "ивритом", что не совсем точно. Имеется в виду язык евреев, еще не подвергшийся упрощению и вульгаризации. На этом языке была дарована Тора. В определенный момент как разговорный язык он был вытеснен арамейским, а позже и другими языками. Тем не менее, лашон а-кодеш всегда оставался языком изучения Торы и молитвы.

Еврейский алфавит: произношение и числовые значения букв

א	алеф [—] 1	מ	мэм софит [м] 40
ב	бет [б] 2	נ	нун [н] 50
ב	вет [в] 2	ן	нун софит [н] 50
ג	гимел [г] 3	ס	самех [с] 60
ד	далет [д] 4	ע	айн [—] 70
ה	Эй [похоже на украинский звук ģ и латинский h] 5	פ	пэй [п] 80
ו	вав [в] 6	פ	фэй [ф] 80
ז	зайн [з] 7	ף	фэй софит [ф] 80
ח	хет [х] 8	צ	цади [ц] 90
ט	тав [т] 9	ץ	цади софит [ц] 90
י	йуд [й] 10	ק	куф [к] 100
כ	каф [к] 20	ר	рейш [р] 200
כ	хаф [х] 20	ש	шин [ш] 300
ך	хаф софит [х] 20	ש	син [с] 300
ל	ламед [л] 30	ת	тав [т] 400
מ	мэм [м] 40	ת	тав [т (в ашкеназском произношении звучит как с)] 400

Огласовки

- ⋈ шва [э или ъ] (под буквой)
- ⋈⋈ хатаф-сэголь [э] (под буквой)
- ⋈- хатаф-патах [нечто среднее между а и э] (под буквой)
- ⋈ хирик [и] (под буквой)
- ⋈⋈ цейрэ [е] (под буквой)
- ⋈⋈ сэголь [э] (под буквой)
- ⋈ патах [а] (под буквой)
- ⋈ камац [а] (под буквой, очень открытое а)
- ⋈ холам [о] (вверху, или вверху-слева от буквы; в качестве о чаще используется буква ו (вав) с точкой над ней)
- ⋈ кубуц [у] (в качестве у также используется буква ו (вав) с точкой слева)

МИР ТОРЫ

КАРТОЧКА ПОДПИСКИ

Ф.И.О. _____

Предпочитаемый способ получения (нужное отметить)

Самовывоз по договорённости

Почта России

Другое _____

Предпочитаемый способ оплаты (нужное отметить)

Наличные

Банковский перевод

Яндекс.Деньги / WebMoney (нужное подчеркнуть)

Наложённый платеж

Адрес: _____

Телефон: _____

E-mail: _____

ЕСЛИ ВЫ ХОТИТЕ ПОДПИСАТЬСЯ НА ЖУРНАЛ,
ЗАПОЛНИТЕ КАРТОЧКУ ПОДПИСКИ,
СФОТОГРАФИРУЙТЕ И ПРИШЛИТЕ ПО АДРЕСУ:
gavriel.feldman@gmail.com

НАШ РАСТРОСТРАНТЕЛЬ С ВАМИ СВЯЖЕТСЯ

МИР ТОРЫ



ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ ЖУРНАЛ

ВЫХОДИТ С 2004 ГОДА

 @mir_tory

 /MirTory

 /public61798341

 /blog/mirtory

mirtory.com
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

 Download on the
App Store