

Светлой памяти
Григория Борисовича Соскина

№ 4 (47)

2016

МИР ТОРЫ


ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ ЖУРНАЛ

МОСКВА-ИЕРУСАЛИМ

МИР ТОРЫ 4 (47) 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

Распространение: Реувен Улан

+79998339747

ruvikulan@gmail.com

© Дизайн: Лев Марзеев

© Фото: Хаим Фельдман, Элияу Пешков, Биньямин Гинзбург,
Давид Плотников

© Перевод: Вика Расина, рав Израэль и Элишева Ермаковы,
Рав Лейб Нахман Злотник

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая Типография»

Редакция выражает благодарность за помощь и поддержку:
фонду «Офер», Александру Заранкину, Владимиру Исаковичу
Володарскому, Леониду Олеговичу Мигирову, Рональду Олеговичу
Мигирову, меховой фабрике «Армада», фонду «СТМЭГИ»,
компаниям «Евросеть», Максиму Шестакову, Омари Ханукову,
Марии Бар, Михаилу Штурману и ешиве «Торат Хаим».

Уважаемый читатель!

Мы просим Вас обращаться с журналом бережно.

Содержание

еврейский закон тайны Торы	6	Гавриэль ФЕЛЬДМАН О борьбе за справедливость
	9	Рав Авраам КУПЕРМАН Язык и суть Танаха
	17	Рав Элияу Нахман ВУГЕНФИРЕР Будут ли существовать заповеди в будущем — в дни прихода Машиаха и после воскрешения мертвых?
	47	Рав Хаим Дов БРИСК Алахический статус гражданских браков
	73	Ципора ШАПИРО Путь праотца Авраама к вере
мировоззрение этика	88	Рав Даниэль МАНН Случай в супермаркете: неумение себя вести или алахическое нарушение?
	92	Рав Александр АЙЗЕНШТАТ Кирув: деньги, деятельность и результаты
	103	Кэрэн ВОЛЬМАН А был бы Храм...
	106	Рав Гедалья СПИНАДЕЛЬ Принцип «Как бы не подумали» (מִדַּע לֹא יִדְעוּ) — из Торы
история книжная полка интервью	110	Дэвид ГОТТЛИБ, рав Акива ТАТЦ Письма еврею-буддисту
	121	Рав Александр ЛИПСКИЙ «...Будете как Б-г»
	134	Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК Что же всё-таки рождается в споре?
	149	Рав Элияу ТАВГЕР Хазон Иш и его критика движения «Мусар»
	158	Рав Мордехай РАЙХИНШТЕЙН «Показателем качества и жизнеспособности общины является количество местных религиозных людей...»
165	Рав Александр КАЦ План истории	
186	Рошель КАСОБ Сказка	

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

семья
ЖИЗНЬ
запрет евреи
Талмудизгнание
Йерушалаим обычаи
Шабат Храм
Ханука Египет
история Спор
Масора
община ГЕТ
клуба ИВРИТ
Израиль синагога
кашрут цдака Хумашмолитва
кидушин речЬ Мусар
смерть Исход
Авраам свобода
бизнес кирув
мудрецы ашкафа Танах
алаха Тора
Каббала брак
пророки
дети

Гавриэль ФЕЛЬДМАН



О БОРЬБЕ ЗА СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Евреям свойственно остро чувствовать несправедливость и бороться за справедливость. К сожалению, иногда мы боремся за что-то такое, за что нам лучше бы никогда не бороться. Очень часто какие-нибудь евреи пытаются осчастливить все народы на планете, уведя их за собой в счастливое леворадикальное будущее, придуманное при активном участии других евреев. В Израиле есть евреи, которые искренне верят в то, что еврейская власть несправедлива к арабскому населению, и пытаются по мере сил вредить израильской армии. В Кнессет не пустили трех помощниц депутатов, которые были нескромно одеты и нарушали тем самым правила нахождения в этом здании, поэтому на следующий день нескромно оделись еще десять помощниц, чтобы поддержать коллег и восстановить справедливость.

Я пишу эту колонку за неделю до Хануки — еврейского народного праздника. Народного в том смысле, что его с радостью отмечают очень многие, в том числе абсолютно светские евреи. Это такой теплый семейный праздник в холодное время года: красиво горят свечи, тают во рту пончики. Многие приезжающие в Израиль воспринимают Хануку как субститут зимних праздников, играющих огромную роль в культуре стран исхода, и это одна из причин почему, к большому сожалению, не вполне корректно считать Хануку чем-то объединяющим еврейский народ.

Рав Аарон Котлер основал ешиву «Лейквуд» и сыграл ключевую роль в возрождении религиозной общины в США. В те дни в Хануку во многих домах на подоконниках горели уже не свечи, а электрические ханукии с лампочками — так было больше похоже на рождественские гирлянды. Рассказывают, что рав Котлер не мог обойти всех — ему бы не хватило ни сил, ни времени. Поэтому он заходил знакомиться к тем евреям, у которых еще горели свечи. Тогда настоящие свечи были индикацией определенной степени традиционности. Сегодня зажигать настоящие свечи даже модно, и сами по себе они уже ничего не рассказывают о человеке, который их зажигает.

Это Йом Кипур у религиозных со светскими более-менее один и тот же, а про Хануку этого, увы, не скажешь — Хануки у нас пока что разные. Да, свечи горят и там, и там, и повсеместно, махнув рукой на калории, евреи поедают пончики. Дети из семей любой степени религиозности, включая нулевую, играют в ханукальный волчок. Однако на этом сходства заканчиваются и начинаются принципиальные различия.

В светском обществе принято подверстывать Хануку под современную ситуацию: говорить о восстановлении национальной государственности, проводя параллель с возникшим в середине XX века государ-

ством Израиль. У религиозных Ханука наполнена совсем другим смыслом, который остается неизменным вот уже более 2000 лет, с тех самых пор, как ханукальные события были отрефлексированы и стали важной частью еврейского календаря. Для соблюдающих евреев зажигание ханукальных свечей — это нечто намного большее, нежели просто красивый обычай. Это заповедь, и она важна настолько, что человек, у которого нет денег на свечи, обязан продать ради их приобретения собственную одежду.

Религиозный смысл Хануки не нравится светскому обществу. Более того, для светского общества он совершенно неприемлем. Ведь что, по сути, празднуют «пейсатые»? Они празднуют вопиющую несправедливость — чудесную военную победу горстки повстанцев-ультраортодоксов, одержанную в ситуации, которая любому разумному человеку представлялась абсолютно безнадежной. Причем ладно бы еврейские партизаны просто извели каким-то образом несколько греко-сирийских армий — так нет же, они сражались не только против оккупантов, но и против «своих»: религиозные фанатики победили в гражданской войне, одолев своих же соплеменников, которых пленила «великая греческая культура». В те дни, конечно, почти не наблюдалось евреев, не знающих, что такое еврейство, но все же тогда, как и сегодня, очень многим еврейство было в тягость. И вот пришли «досы» и лишили самую прогрессивную часть общества возможности растовориться во всем греческом и заодно растворить в нем остальных.

Восстанию предшествовала греческая экспансия. В Иудее началась эллинизация — сперва ползучая и мирная, а после предельно жесткая, сопровождающаяся небывальными прежде гонениями на все еврейское. Местное население лишили права открыто соблюдать еврейскую традицию и жить по Торе. Царь Антиох IV Епифан осквернил Иерусалимский Храм, задумав превратить его в место поклонения Зевсу. Написано, что восставшие понимали: шансов на победу у них нет. Тем не менее, попросту смириться с происходящим они отказывались, предпочитая смерть.

Великую греческую культуру наши мудрецы называют «тьмой». Чудесная победа Хашмонаим и их сторонников помогла еврейскому народу сохраниться и сохранить Тору. Сотни лет огоньки ханукальных свечей светили нам в ночи Изгнания, напоминая о том, что для того чтобы рассеять тьму достаточно совсем немного света.

Политическая независимость еврейского государства не была для восставших самоцелью. Свой клич — «Кто за Б-га — ко мне!» — они позаимствовали у Моше Рабейну, и как колено Леви, пришедшее на зов Моше со своими мечами, они сражались, в первую очередь, за Царя праведного и справедливого — за Б-га Израйля. Откуда мы это знаем? Из простого факта: как было сказано выше, Хашмонаим победили, хотя их шансы были равны нулю. Всевышний решил, что это будет справедливо.

Мы зажигаем свечи в память об открытом чуде с кувшинчиком масла — с единственным обнаруженным в освобожденном Храме кувшинчиком, который не был осквернен идолопоклонниками. Масла в кувшинчике хватало на один день, но в итоге оно продолжало гореть в Храмовой Меноре целых восемь дней, пока не принесли новое чистое масло. Это великое чудо, явленное Всевышним в эпоху «Сокрытия Лица» и «греческой тьмы», как явный знак, как однозначное подтверждение того, что Он по-прежнему с нами, что мы Ему не безразличны, что Его Присутствие не покидало наш «стан», и что военная победа тех, кто остался верен Ему — такое же чудо, как нарушение законов физики в истории с маслом.

еврейский закон

тайны Торы



Рав Авраам КУПЕРМАН

Перевод рава Лейба Нахмана Злотника

Второе, дополненное издание

Окончание. Начало в №45—46.

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 ДЕВЯТАЯ

Ряд интересных открытий

וַיִּתְרָצוּ — ва-итрацецу

Рассказывая о нашей праmaterи Ривке, которая была беременна двойней — Яковом и Эсавом — Тора приводит выражение: «Ва-итрацецу а-баним бэ-кирба», что принято переводить: «И толкались сыновья в утробе её» (Берешит 25:22). На первый взгляд, корень глагола וַיִּתְרָצוּ — «ва-итрацецу» — это צ-ר — «рэйш»-«цадик», который образует слово רָץ — «бежит». Именно так говорят наши мудрецы о Якове и Эсаве: «Этот бежит в место, где молятся Творцу, а тот — туда, где поклоняются идолам». Но Раши объясняет выражение «ва-итрацецу а-баним бэ-кирба» иначе: «Близнецы сражаются за надел в этом и будущем мирах». Поясняет рав Элияу Мизрахи, что, согласно комментарию Раши, в основе слова «ва-итрацецу» лежит корень — צ-צ-ר — «рэйш»-«цадик»-

«цадик», образующий слово רָצַר — «разбил», «раздавил».

В переводе Онкелоса корень слова ва-итрацецу — צ-צ-ר («рэйш»-«цадик»-«цадик») также используется в этом значении, ибо он перевёл это место, как «и давили сыновья друг друга в утробе её» (ведь если сильно давить, то можно разбить, раздавить).

Объясняя законы тумы — ритуальной нечистоты, Раш («Оалот» 4.1) пишет, что «тума рэцуца» — это «сдавленная ритуальная нечистота». Он опирается на перевод Онкелоса, который перевёл слово «ва-итрацецу» — «и давили» (друг друга). Согласно этому можно понять мишну в трактате «Таарот» (8.2): «Коробка, наполненная одеждой, в случае если она «роцэцэт», становится ритуально нечистой». Исходя из толкования Онкелоса, это значит, что «коробка, плотно набитая одеждой, ритуально нечиста».

גוף — гуф; גויה — гвия

На первый взгляд, нет никакого различия между значением слова גוף — «гуф» («тело») и значением слова גויה — «гвия». Разница в том, что «гвия» — это на «лашон а-кодэш» (на святом языке), а «гуф» — арамейское слово. (Согласно мнению Менахема бен Сарука, который слово «бэ-гапо» в книге Шмот (21:3) объясняет как «бэ-гуфо», слово «гуф» встречается и в Танахе).

Интересно, что Йонатан переводит слово «гвия» тремя различными способами. В Шофтим (14:8), там, где рассказывается как Шимшон достал мёд из тела разорванного им льва, тело льва названо «гвоят а-арбе», это словосочетание переведено на арамейский язык словом «пагра» — «труп». В книге Шмуэля (I 31:12), где речь идёт о телах царя Шауля и его сыновей, слово «гвоят» Йонатан переводит как «гуф». А в книге Йехезкеля (1:23), где рассказывается об ангелах, слово «гвийотэйэм» («гвия» в третьем лице множественного числа) и в переводе остаётся «гвийотэйэм», ибо ангелы — создания бес-телесные.

Можно предположить, что слово «гуф» происходит из слова «ленагеф» — «закрывать» (двери). Связь между телом и закрытием в том, что тело скрывает свет души, а слово «гвия», возможно, родственное слову «гаон» — «величие».

זמזומים — замзумим

Писание называет народ могучих великанов словом זמזומים — «замзумим». Вспомним два стиха из книги Дварим (2:21-22). «Страной рэфаимов считается и она, в ней прежде жили рэфаимы, а амоняне называли

их замзумим. Народ великий и многочисленный и высокорослый, подобный великанам, и истребил их Б-г пред ними, и овладели они их землями, и поселились там вместо них». На современном иврите слово «лезамзем» означает «напевать», «издавать определённые звуки». Между великанами и напевом связь не прослеживается. Онкелос переводит слово «замзумим» как «замышляющие», «делающие расчёты» — תַּשְׁבְּוּתֵי — «хашвени». Отсюда следует, что Онкелос считал, что слово «замзумим» происходит от слова זמזום — «замам» — «замыслил». Представляется, что сила великанов-«замзумим» была в их особом умении стратегически правильно вести войны, предварительно сделав верный расчёт. Рамбам (Дварим, 2:10) также говорит, что корень слова «замзумим» — ז-מ-ז — «зайн-мэм-мэм», и удвоенное «зам — зум» в этом слове говорит, что все свои замыслы эти великаны могли превратить в жизнь.

Ещё одно слово с корнем ז-מ-ז («зайн»-«мэм»-«мэм») мы встречаем в книге Берешит в связи с верблюдами нашего праотца Авраама. Для того чтобы верблюд не поедал чужих посевов, в пути ему надевали специальный намордник, который назвался תַּמְזוּזִים — «замысел», а верблюдов, оснащённых такими намордниками называли זמזומים — «зумим» (Мидраш Раба», гл.59 п.11 и комментарий Раши на Берешит (24:10)). Какова связь между верблюдами с намордниками и глаголом «замышлять»? На этот вопрос отвечает автор книги «А-Ктав вэ-а-Каббала» (Ваикра 18:17): «Для того чтобы верблюды не могли сделать то, что «замыслили», то есть полакомиться чужой растительностью, им надевали намордники.

תמים — тамим

В разговорном иврите прилагательное תמים («тамим») характеризует человека наивного, которого очень просто обмануть. Каково же значение этого слова на святом языке? Везде в Писании Онкелос переводит его «шалем» — «полный», «цельный», «гармоничный». Это следует и из языка Торы, где непреложным условием для животного, приносимого в жертву, является «тмимут» — цельность, отсутствие физических недостатков.

Как же в иврите слово «цельный» превратилось в «наивный»? Возможно, это произошло благодаря комментарию Раши к книге Берешит (25:27): «Там — несведущий во всех этих (хитростях) человек, у которого что на уме, то и на языке. Тот, кто не способен провести других, называется там». Но Раши говорил о слове תם — «там», а не о слове «тамим». А Онкелос и в этом месте переводит это слово как «полный», «цельный». Хотя в том месте, где Тора заповедует ««тамим» будь с Г-сподом Б-гом твоим» (Дварим 18:13), Раши объясняет: «Следуй за Творцом, не думая о том, что будет». Если так, то и слово «тамим» Раши объясняет, как «не быть слишком заумным».

ערג — арэг; ערוגה — аруга

ערוגה — «аруга» — это «грядка». Слово с тем же корнем есть в стихе из книги Теилим, 42:2 — תערג — «тарог». Оно означает «острое желание чего-либо». Менахем бен Сарук объясняет, что слово «аруга» — «грядка» — происходит от слова «вождеделение»: растущие на ней цветы, благовония, овощи, зелень стремятся к влаге, ибо культуры, которые растут на грядках, очень нуждаются в орошении. Однако Дунаш бен Лабрат и Раши

считают, что слово «таарог» в приведённом выше стихе из Теилим означает «крик» (олень) и никакой связи ни со словом «желание», ни со словом «грядка» не имеет.

שימלה — симла; שלמה — салма

В книге «Таамей Цвия», изданной более 150-ти лет назад сказано, что слово שִׁמְלָה — «симла», которое переводится как «платье», «одежда», Писание обычно использует для обозначения именно важной одежды. Оно образовано слиянием слов שֵׁם — «шем» — «имя» и לָהּ — «ла» — «ей», то есть это такая одежда, у которой есть «имя», важность. Когда в Танахе приводится слово שִׁלְמָה («салма»), которое тоже означает «платье», имеется в виду жалкое одеяние. В основе этого слова лежат слова שָׁלַל — «шель» (указание принадлежности) и מָה — «ма» — «из ничего», то есть не представляющее ценности.

Согласно этому объяснению можно легко понять, почему в рядом стоящих стихах книги Шмот (22:25-26) одежда, которую дающий деньги в займы получает в качестве залога, в первый раз названа «салма», а второй раз, когда говорится о том, что залог необходимо вернуть хозяину, если у него это единственная одежда — «симла». Для зажиточного заимодача нищенское платье не представляет ценности, поэтому в Торе она называется «салма». В то же время, когда речь идёт о неимущем хозяине, которому эта одежда очень важна, для ее обозначения используется слово «симла» (хотя в книге Дварим (24:13) слово «салма» употреблено по отношению к неимущему хозяину одежды).

Исходя из приведённой выше разницы между словами «симла» и «салма», можно

очень хорошо понять, почему в Шир а-Ширим (4:11) употреблено слово «салма». Даже простые будничные одежды сынов Израиля, которые обычно пропитаны потом и не отличаются приятным запахом, для Творца прекрасны, «но твои, — говорит Всевышний сынам Израиля, — как ароматы Леванона».

В месте, где Тора рассказывает, как Яаков разорвал одежды свои, когда ему сообщили что его любимый сын Йосеф погиб (Берешит 37:34), речь идёт о дорогих одеждах, и там приведено слово «симлотав» (одежды его).

При выходе из Египта по указу Всевышнего сыны Израиля «позаимствовали» у египтян предметы, изготовленные из золота и серебра, а также одежду. Очевидно, она была дорогой, раз упомянута наряду с золотом и серебром, поэтому и названа словом «сма-лот» (симла во множественном числе).

Слова «симла» и «салма» встречаются ещё во многих местах Танаха, и везде «симла» — дорогая одежда, а «салма» — нищенская. И лишь в двух местах не совсем понятно, почему речь идёт об убогой одежде: Теилим (104:2); Млахим I (11:29).

Голубь Ноаха

В книге Берешит рассказывается о том, что когда Потоп завершился и воды начали убывать, то Ноах отправил голубя проверить, не показалась ли суша, и птица вернулась с оливковым листом в клюве (Берешит 8:11). Между словами «лист» и «в клюве» написано слово תרפף — «тараф». Онкелос переводит его как прилагательное «сломанный», то есть листок был надломлен. Раши в комментарии объясняет это слово с помощью глагола

«вырывать», «отрывать», то есть голубь сорвал листик масличного дерева и принёс его Ноаху. А в мидраше, который Раши тоже упоминает, слово «тараф» переводится как существительные «добыча» и «пища»: голубь добыл себе свежее пропитание. Рамбам, Ибн Эзра и Радак считают, что «тараф» — это прилагательное, а потому буква פ — «рэйш» — должна сопровождаться огласовкой «камац» — פַּ, а не «патах» — פּ. (Если во время общественного чтения Торы случилось, что чтец по ошибке произнёс слово «тараф» с огласовкой патах» вместо «камац», его постфактум не следует исправлять, поскольку он, согласно Раши, прочитал верно).

Что нужно стереть: память об Амалеке или мужчин из рода Амалека?

В качестве вступления к этой теме приведём небольшой фрагмент из Талмуда («Бава Батра» 21а-б). Если есть только два учителя, и один успевае обучить детей большому объёму материала, но не следит за тем, чтобы каждый ученик усвоил всё, как положено, а другой не успевае пройти с детьми много, но стараетея, чтобы пройденное они усвоили правильно, то, по мнению Равы, следует предпочесть первого преподавателя, так как ошибка обязательно даст о себе знать, и человек исправит её в течение жизни. Другой мудрец, рав Аши из Наардеи, считает, что нужно выбрать второго учителя, так как ошибка внедряется глубоко в сознание человека, и её чрезвычайно тяжело искоренить. Как доказательство своей точки зрения рав Аши приводит историю из книги Млахим I (11). Царь Давид послал свои войска под предводительством Йоава на войну с эдомитянами. Йоав, вернувшись с победой, доложил царю, что его войска уничтожили всех мужчин-эдоми-

тян. На вопрос царя Давида, в чём причина того, что он уничтожил именно мужчин, Йоав ответил, что в заповеди о стирании Амалека сказано $\text{לְזָכַר אֶת-זָכַר הַמֶּלֶךְ}$ — «тимхэ эт-захар Амалек» — «сотри мужчин Амалека» (Дварим 25: 19). Давид возразил Йоаву, что верное прочтение это $\text{לְזָכַר אֶת-זָכַר הַמֶּלֶךְ}$ — «тимхэ эт-зэхэр Амалек» («сотри память об Амалеке»), то есть заповедано уничтожить не только мужчин, но Амалека вообще. Далее рассказывается, что Йоав даже собирался казнить своего учителя за халатное отношение к работе, так как тот не позаботился о том, чтобы обучить своего ученика правильному пониманию Писания, и тем самым нарушил Тору, как написано: «Да будет проклят, исполняющий работу Творца халатно» (Иермияу 48:10).

Весьма странно, что можно было ошибиться в вопросе такой принципиальной важности. Заповедь вспоминать о том, что сделал нам Амалек, ежегодно исполняет весь еврейский народ, внимательно слушая отрывок из Торы (Дварим, 25:17-19), в котором говорится о необходимости стереть Амалека — либо уничтожить всех мужчин этого народа, либо память о нём. Йоав должен был уже давно услышать разницу между тем, как его обучали в детстве, и тем, как правильно следует читать это место Торы. В слове «зэхер» — «память» — огласовки «цейрэ» и «сэголь», а в слове «захар» — «мужчина» — две огласовки «камац»! Мой отец, рав гаон Йеуда Куперман, блестяще ответил на этот вопрос. В «лашон а-кодеш» в одном и том же слове могут меняться огласовки, в зависимости от того, является это слово самостоятельным или оно прикреплено к другому (т.н. «смихут»). Например, в слове «халав» («моло-

ко»), употребляемое как самостоятельная единица (Шмот 13:5), используются две огласовки «камац» — לָב . Если это же самое слово прикреплено к другому (Иешаяу 60:16; Мишлей 27:27), оно имеет огласовки «хатаф-патах» и «цейрэ» — לֵב . Совсем не удивительно, что во время ежегодного чтения Торы Йоав не обратил внимание на то, что имеется ввиду «память» — «зэхер», а не «мужчина» — «захар», ибо «прикреплённое» слово «захар» звучит достаточно схоже со словом «зэхер». Заметим, однако, что слово, которое, выступая как самостоятельная единица, огласовывается с помощью двух «камацев», будучи прикрепленным к другому слову, обычно имеет огласовки «шва» и «патах»: נָהָר — «наар» — «река» (Бэмидбар 24:1) и נְהַר — «нэар» — «река» (Берешит, 15:18) или דָּבָר — «давар» — «слово» (Шмот 14:12) и דִּבֶּר — «двар» — «слово» (Берешит 15:1).

Сколько весила гроздь винограда, которую принесли разведчики из Эрец Израэль?

По приказу Моше двенадцать человек отправляются исследовать Землю, в которую собирается войти народ Израэля. Чтобы доказать, что страну населяют великаны, разведчики принесли огромные плоды, которые выросли там. В мидраше сказано, что гроздь винограда несли восемь человек! Какой тяжелой она была, можно понять из самого текста, обратив внимание на слово, которое используется в рассказе Торы о том, как виноград снимали с куста.

В «лашон а-кодеш» глагол, выражающий процесс сбора винограда — בוֹצֵר — «боцер» (Ваикра 25:11 и 27:8; Дварим 24:21). Когда

речь идёт о рубке деревьев, Тора пользуется словом כֹּרֵת — «корэт» (Иермияу 6:6 и 10:3; Шофтим 6:30). В случае с разведчиками используется слово «корет»: «Место это назвал Нахаль Эшколь (река Виноградной грозди) в честь той грозди, которую «срубили» там сыны Израиля» (Бемидбар 13:24). Это и понятно, ведь гроздь была очень велика, а значит, ветка, с помощью которой она была прикреплена к лозе, была толщиной с дерево и для того, чтобы заполучить виноград, пришлось ее срубить.

О том, в каком случае Писание использует союз לְ — «эт» — «с», а когда — союз אִם — «им», который тоже переводится как «с»

Виленский Гаон пишет, что, когда речь идёт о полном единстве объектов (или субъектов), Писание использует союз אִם — «им» (или לְ — «имо» — «с ним», אִמָּא — «има» — «с ней», אִמָּאֵם — «имаэм» — «с ними»), который переводится как «с» (с кем-либо или с чем-либо). Когда говорится просто о соседстве — союз לְ — «эт» (или אִתּוֹ — «ито» — «с ним», אִתָּא — «ита» — «с ней», אִתָּאֵם — «итам» — «с ними»), который тоже переводится как «с» (с кем-либо или с чем-либо).

Давайте с помощью этого правила постараемся прояснить одно очень непонятное место в Торе. В главе «Балак» (Бемидбар 22:2-22) рассказывается о том, как моавский царь Балак посылает своих вельмож к известному колдуну Биламу с просьбой, чтобы тот проклял народ Израиля, который остановился неподалёку от Моава. Всевышний открылся во сне Биламу и сказал, чтобы он шёл אִתָּם — «итам» (т.е. с ними) людьми Балака и делал

то, что Творец ему повелит. Но некоторые детали вызывают недоумение. Когда Билам встал утром, запряг осла и отправился вместе с вельможами Балака в Моав, неожиданно мы видим, что воспыал гнев Всевышнего на Билама. Что могло вызвать гнев Творца, если Он лично дал Биламу разрешение?! Зная правило применения союзов «эт» и «им» в Танахе, мы с лёгкостью можем решить эту проблему. Творец сказал идти אִתָּם — «итам», рядом с людьми Балака, но не объединяться с ними ради их цели — проклятия еврейского народа. А Балак пошёл אִם — «им», слившись с моавскими вельможами ради того, чтобы проклясть народ Израиля из-за ненависти, которую они вместе испытывали к нему. Именно это вызвало гнев Творца.

О важности знаков препинания в Танахе

Правильное использование знаков препинания важно всегда, тем более, когда речь идёт о Торе — Книге, по которой был сотворен мир и по которой он живёт. Указания о верной расстановке интонационных пауз были получены в форме знаков кантилляции — «таамей микра» — вместе с другими частями Устного придания. Полноценное чтение Танаха включает в себя определённые интонации, которые чётко определены для каждого слова, и делают его похожим на пение. Эти интонации — «таамей микра», и именно они, среди прочего, определяют знаки препинания.

В качестве примеров того, насколько важно во время изучения Торы делать паузы в нужном месте, приведём два места из Пятикнижия. В песне, которую пели Моше и весь еврейский народ после того, как Всевышний чудесным образом повёл их по суше

через море, есть фраза (Шмот 15:10), в которой, если не знать, где правильно поставить запятую, можно извратить смысл. Там сказано, что, когда море вновь вернулось в своё первоначальное состояние, его воды покрыли преследователей, и они пошли ко дну подобно свинцу. В этом стихе есть слово אֲדִירִים — «адирим» — «мощные». Если последние два слова этой фразы читать, не делая паузу, получается, что преследователи утонули в «водах мощных». Тем не менее, согласно знакам кантилляции, слово «воды» должно быть прочитано с интонацией «типха», то есть со смысловой паузой. Прилагательное «мощные» характеризует преследователей, и смысл становится совсем иным: «утонули в водах мощные преследователи».

Приведём ещё один пример. В пророческом благословении нашего праотца Яакова, которое он перед смертью даёт своим детям, среди прочего сказано: «Львёнок Йеуда, от растерзания בְּנִי («бни» — «сын мой» или «сына моего») отдалился, склонился, прилёг, как лев и как львица, кому удастся поднять его» (Берешит 49:9). В этом стихе слово מִתְרַעַף («ми-тэрэф» — «от растерзания») — читается с интонацией «типха», то есть после него следует сделать небольшую паузу, что-то вроде запятой, а со слова «бни» («сын мой» или «сына моего») начинается вторая часть стиха. Помимо того, что всегда необходимо читать тексты Писания с правильной интонацией, в данном случае от того, где сделать паузу, может зависеть очень важная деталь. В благословении, данном Йеуде, Яаков намекает на то, что Йеуда избежал греха «ми-тэрэф» — «от растерзания». Что это за «грех растерзания»?

Братья продали Йосефа подвернувшимся торговцам-ишмаэлитам, а Яакову сказали, что его сына растерзал дикий зверь. Когда Яаков обращается к Йеуде, который не принимал участия в продаже Йосефа, он подчёркивает эту его заслугу словами «ми-тэрэф бни алита» — «от растерзания сына моего отдалился». Если слова «митэрэф бни» читать без запятой, то их смысл будет «от растерзания сына моего ты отдалился», и понятно, что «сына моего» сказано о Йосефе. Но если прочитать эти два слова через запятую, как положено согласно знакам кантилляции, то слово «бни» («сын мой») обращено к Йеуде: «От растерзания ты, сын мой, отдалился». Следует подчеркнуть, что в комментарии «Ор а-Хаим» приведено, что словом «бни» до сих пор из всех сыновей Яакова были названы только Йосеф и Биньямин. Почему Йеуда удостоился того, что Яаков называет его сейчас «бни» — «сын мой»? Йеуда был готов пожертвовать собой, чтобы Биньямин, который назван «бни», вернулся к отцу, поэтому Йеуда удостоивается статуса «бни»!

Деление животных в Танахе на חַיָּה — хая и בְּהֵמָה — беэма

Некоторых представителей животного мира Тора называет חַיָּה («хая»), а некоторых בְּהֵמָה («беэма»). По какому принципу делятся животные на эти две категории? На этот вопрос отвечает великий мудрец Торы рав Нафтали Цви Йеуда Берлин в книге «А-Эмек Давар» (Берешит 1:24): «Различие между «хая» и «беэма» не такое, как его понимает Рамбан, который считает что «хая» — это животное, питающееся мясом, а «беэма» — то животное, которое мяса не ест. Ведь олень мяса не ест, а в Талмуде («Бава Кама» 19б)

он назван «хая». Да и о том, к какой категории следует отнести собаку, существует спор в Мишне («Килаим» 8.6), хотя пёс — большой охотник до мяса. В действительности деление на эти две категории происходит совсем по другому принципу. Дикая зверь, даже если он поддаётся «одомашниванию», считается «хая». Животное, которое по природе своей домашнее, хотя среди представителей его вида есть и такие особи, которые, живя вдали от населённых мест, дичают, принадлежит к категории «беэма».

Согласно этому определению можно сделать вывод, что конь, осёл и бык — это «беэмот» (мн.ч.), а зебра, жираф, лев и заяц — «хайот» (мн. ч.). Классификация представителей животного мира по их принадлежности к одной или другой категории в законах Торы принципиальна. Законы, относящиеся к разрешённым в еду (чистым) видам животных, принадлежащих к категории «беэма», отличаются от законов, относящихся к разрешённым в еду видам животных, определённых как «хая».

Приведём несколько примеров таких отличий.

В качестве храмовой жертвы может выступать только животное из категории «беэма». Животных, относящихся к разряду «хая», не приносят в качестве жертвы в Храме.

Первенцев «беэмот» передают коэну, а первенцев «хайот» — нет.

Кровь, пролитую вовремя «шхиты» — кошерного убоя животных, разрешённых в пищу, необходимо засыпать землёй (заповедь «кисуй а-дам»), если животное — «хая». А в отношении крови «беэмот» такой заповеди нет.

В отношении «хелева» (нутряного жира) «беэмот» существует ряд специальных законов, а весь жир «хайот» имеет тот же статус, что и их мясо.

Тот, кто режет животное, принадлежащее к категории «беэма», обязан подарить коэну определённые части туши, а в случае с «хайот» нет обязанности делиться с коэном.

Запрет Торы варить, принимать в пищу и извлекать выгоду из смеси мяса с молоком не распространяется на животных из категории «хая». Это верно как в отношении мяса, так и в отношении молока. (Хотя мудрецы постановили в отношении такого мяса некоторые ограничения для того, чтобы избежать ошибки.)

Ряд дополнительных законов, связанных с различиями между животными, принадлежащими к двум разным категориям, приведены в трактате «Бикурим» (2.9,10). III



Рав Элияу Нахман ВУГЕНФИРЕР
Преподаватель ешивы «Торат Хаим»

БУДУТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ ЗАПОВЕДИ В БУДУЩЕМ — В ДНИ ПРИХОДА МАШИАХА И ПОСЛЕ ВОСКРЕШЕНИЯ МЕРТВЫХ?

Данная статья написана на основе материалов урока, который я готовил, когда в ешиве учили трактат «Бава Батра». Урок этот так и не был дан, поскольку на сей раз мы не изучали агадическую часть трактата. Тем не менее, эта тема очень важна, ведь речь идет о серьезном мировоззренческом вопросе, который будет интересен не только учащимся ешивы, но и широкому кругу читателей «Мира Торы», и потому я посчитал важным опубликовать подготовленный материал в виде статьи. В данном тексте я решил ограничиться лишь основными вехами, затронутыми в трудах «ришоним», поскольку саму эту тему можно раскрывать до бесконечности.

Гемара («Бава Батра» 73-75) приводит совершенно удивительные агадические истории, основным действующим лицом которых, выступает Раба бар бар Хана. Отношение комментаторов к этим историям лишено однозначности. В частности, Рамбам («Санэдрин», «Шмона Праким») пишет, что все это притчи — глубокие вещи, изложенные, скажем так, «эзоповым языком» — с помощью аллегорий. В отличие от Рамбама, Ритва считает, что часть этих агадот имела место в жизни, на самом деле — наяву, а часть описанных там событий произошла во сне. Маарша пишет, что, хотя у этих историй есть простое понимание, тем не менее, мудрецы, передавая их определенным образом, подчеркивая или преувеличивая детали, хотели с помощью этих историй сообщить также и нечто более глубокое, чем просто рассказ о неких событиях.

Среди этих агадических историй приводится рассказ Рабы бар бар Ханы о том, как он путешествовал по пустыне в сопровождении торговца-ишмаэльтянина, и тот предложил показать Рабе бар бар Хане поколение

умерших в пустыне при выходе из Египта. Пришли они и видят, что те лежат на спинах, лицами вверх, и лица их счастливы, как будто они выпили. У одного из умерших ноги были приподняты и согнуты в коленях. Торговец

сумел проехать под ногами этого человека верхом на верблюде, с поднятым вверх копьем, не задев лежащего — настолько огромным тот был. Добавляет Раба бар бар Хана, что он отрезал край талита у одного из умерших, чтобы показать мудрецам сколько нитей было в одной кисти, и количество фаланг в ней¹. Однако продолжить путь после этого не удалось, поскольку животные заупрямились. Увидев это, торговец спросил: «Вы что-то взяли у них? У нас есть предание, что не получится продолжить путь, если не вернуть им взятое». Отнесли отрезанный край талита на место, и путь продолжился. Когда Раба бар бар Хана предстал перед мудрецами и рассказал эту историю, они его жестко отчитали:

— Ты зачем взял край одежды?

— Чтобы узнать закон!

— Так неужели ты не мог посчитать количество нитей и фаланг в кисти прежде, чем ее вернуть?

Позиция Тосафот

Комментаторы школы Тосафот обсуждают вопрос, облачают ли умерших в цицит? С одной стороны, из приведенной гемары следует, что цицит у умерших есть, так как умершие в пустыне были одеты в талиты с цицит. Однако можно возразить и сказать, что это не доказательство, и на самом деле умерших не облачают в цицит, а трупы мужчин поколения пустыни были облачены в талиты с кистями цицит лишь потому, что при

жизни эти евреи носили талиты, а в могилы они ложились живыми. Ведь есть известный мидраш, в котором сказано, что после того, как 9 Ава вернулись разведчики и говорили плохо о Земле Израиля, и евреи плакали, Всевышний вынес приговор всему тому поколению (кроме Йеошуа бин Нуна и Калева бен Йефунэ), что не зайдут они в Землю Израиля, чтобы их плач впредь не был напрасным, как тогда, когда поверили разведчикам. И все 40 лет, которые провел Израиль в пустыне, в канун каждого 9 Ава от имени Моше объявляли, чтобы все рыли себе могилы, и ложились живыми в вырытые ими могилы, а 9 Ава раздавалось эхо гласа Небесного (Бат Коль): «Пусть отделятся живые от умерших». И поэтому умершие в пустыне были одеты в цицит, так как ложились живыми в могилы, но умершего не облачают в цицит.

Однако можно найти доказательство тому, что умерших облачают в цицит, в гемаре («Менахот» 41). Там приводится высказывание Шмуэля, согласно которому талит, даже если он сложен в короб, обязан иметь кисти цицит, так как Шмуэль считал, что обязанность иметь кисти цицит возложена Торой на четырехугольную одежду, а не на человека, который ее надел. И хотя закон не таков, и цицит — это обязанность не самой четырехугольной одежды как таковой, а человека, в нее облаченного, тем не менее, можно привести из слов Шмуэля доказательство, относящееся к нашему вопросу. Там сказано, что даже Шмуэль согласен с тем, что похоронное облачение, которые старик сделал ради сво-

¹ Он хотел найти подтверждение правоты Школы Шамаа или Школы Илеля, выяснив, 4 или 3 нити было в кисти талита, а также дать при помощи количества фаланг в кисти подтверждение практического закона о длине кистей.

его почета — не нуждается в цицит. Такой талит, будучи положенным в коробку не обязан в цицит, так как не сделан ради облачения в него — это не одежда. Тем не менее, считает Шмуэль, после смерти, когда его облачают в эту одежду — необходимо привязать цицит к талиту. Следовательно, умерших хоронят в талитах, на которые повязан цицит².

Помимо доказательства, приводимого из высказывания Шмуэля в гемаре «Менахот», то же самое следует и из мидраша, в котором объясняется, почему в Торе рассказ о человеке, собиравшем дрова в Шабат («микшеш эдим») и заслужившем за это смертную казнь, стоит рядом с отрывком о заповеди цицит — чтобы научить нас тому, что умершие обязаны в заповеди цицит.

Однако Тосафот ставят под сомнение и это доказательство. Если верно то, что сказано

Шмуэлем в гемаре и мидраше, что умерший обязан в цицит, то неясно, как объяснять другую гемару («Брахот» 18), в которой рассказывается о том, как раби Йоханан и раби Хия были на кладбище. Голубая нить в цицит раби Йоханана упала на могилу, и раби Хия велел ему приподнять край одежды, чтобы не сказали мертвые: «Завтра они придут к нам, а сегодня они нас позорят, потому как приходят со своими цицит, насмехаясь над нами, поскольку у нас нет цицит». И если верно то, что у умерших есть цицит, то в чем тогда состоит насмешка над ними? Тосафот отвечают, что насмешка в том, что умершие, в отличие от живых, обязанных в заповеди цицит, не обязаны в этой заповеди, как сказано: «умершие освободились», и поэтому, несмотря на то, что цицит у мертвых привязан, насмешка над ними состоит в том, что живой как-бы демонстрирует, что он обязан в заповеди, а мертвые — нет, и поэтому не-

² 1) Однако Рош (рабейну Ашер) от имени рава Зрахиа а-Леви отвергает это доказательство. Он считает, что только на время похорон, когда умершего несли хоронить, привязывали к его талиту цицит, чтобы не получилось так, что у не-сущих тело есть цицит, а сам умерший без цицит. Но при погребении развязывали цицит и забирали их. И так установил «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 23.3) в качестве закона: в месте, где принято отвязывать цицит в доме умершего, а несущие его облачены в талиты с кистями цицит, возникает опасение нарушения запрета насмехаться над умершими.

2) В дальнейшем сами Тосафот отвергают это доказательство, приводя в качестве аргумента позицию Ри, который не увидел в словах Шмуэля доказательства, что у умерших должен быть цицит: Шмуэль утверждает, что во время облачения умершего в погребальные одежды к ним привязывали цицит, но причина этого лишь в том, что умершего одевали в новую одежду, и по этой одежде невозможно было понять, одевал ли он цицит при жизни, и поэтому привязывали цицит к ней, чтобы показать, что он всегда одевал цицит, однако после этого сразу же развязывали и убрали их.

3) В гемаре использовалось слово «раминан» и Тосафот поняли его как «накладывали» (цицит во время облачения в погребальные одежды). Однако Раавья (п.1152) пишет, что слово «раминан» выступает также в значении «убирали», и поэтому из слов Шмуэля ничего нельзя доказать, так как он, возможно, сказал нечто прямо противоположное: Шмуэль согласен с тем, что похоронное облачение, которое пожилой человек сделал ради своего почета, нуждается в цицит. И хотя такой талит, положенный в короб, обязан в цицит, однако, — считает Шмуэль, — после смерти, когда его облачают в эту одежду, необходимо снять цицит с талита.

4) В дальнейшем Тосафот сами отвергают это доказательство, приведя аргумент рабейну Хаима Коэна Цедека, который учил что, согласно мнению Шмуэля, действительно, в будущем, при воскрешении, люди будут обязаны в заповедях, и чтобы не было нарушения в момент воскрешения (человек облачен в четырехугольную одежду, которая обязана в заповеди цицит, а цицита на ней нет) — именно поэтому, считает Шмуэль, его необходимо похоронить с цицит. И так следует из сказанного Шмуэлем в другой гемаре («Шабат» 151), что нет другой разницы между миром, в котором мы живем, и днями прихода Машиаха, кроме той, что народ Израиля получит независимость от порабощения. Следовательно, обязанность соблюдать заповеди останется. Однако раби Йоханан («Нида» 61) считает, что умершие даже при воскрешении освобождены от заповедей, и закон соответствует мнению раби Йоханана, и поэтому не нужно хоронить с цицит.

обходимо убирать цицит, приходя на кладбище³.

Итак, Тосафот пришли к промежуточному выводу и доказали на основании слов Шмуэля и мидраша, что к талитам умерших привязывают цицит. Но тогда у самих Тосафот возникает вопрос: почему в их время получил распространение обычай хоронить без цицит?

1) Тосафот отвечают от имени рабейну Тама, что тот слышал от мудрецов Лотира, что поскольку цицит свидетельствует о том, что человек исполнял всю Тору (числовое значение слова цицит 600, плюс 8 нитей и 5 узлов, равно 613), а мы не настолько важны, чтобы заявить о себе, что мы исполнили всю Тору, потому что в противном случае получается, как будто мы лжесвидетельствуем, а значит

нужно убирать цицит с талитов умерших. И так объясняется в мидраше: «и сделайте цицит «ле-доротам»» — «во всех поколениях ваших». Мидраш толкует это, разделяя на два слова «ле-дорот там» — «для поколений совершенных», т. е. тех, которые были совершенны в исполнении заповедей, но не для наших поколений⁴.

2) От имени Ри Тосафот отвечают, что в наше время принято снимать цицит с талитов умерших, потому что в прежние времена все носили четырехугольные одежды, обязанные в заповеди цицит, и, как следствие этого, все исполняли заповедь цицит, и поэтому делали им цицит и после смерти, однако в наше время, когда не у всех есть цицит при жизни — не делают цицит после смерти даже тому, кто исполнял заповедь при жизни, что-

³ Практическое следствие из этого объяснения — ситуация с одолженным талитом, который первые 30 дней освобожден от заповеди цицит, даже если кисти на нем уже есть. Тем не менее, поскольку, с точки зрения заповеди, нет необходимости, чтобы цицит был там, то в таком талите можно заходить на кладбище, ведь живой, одевший такой талит, не обязан в заповеди цицит, и потому нет насмешки над умершими, которые тоже освобождены от заповеди. Однако, из того, что Тосафот написали дальше, видно, что и в наше время принято убирать цицит с талитов умерших, и поскольку у них нет кистей цицит вообще, людям, которые заходят на кладбище с цицит (даже в одолженном талите, который освобожден от заповеди) все же следует прятать цицит, поскольку иначе получается насмешка, так как у живого имеется цицит, а у умершего цицит отсутствует.

Рааван (респонс в конце книги), отвечает на вопрос Тосафот по-другому:

1) Раби Хия сказал раби Йоханану, что это позор для умерших и насмешка над ними, из-за того, что есть опасение, что их кисти цицит уже истлели, и хотя у них были цицит, сейчас их уже может не быть, и они стыдятся того, что сейчас не могут исправить это.

2) Речь идет об умерших, которые были похоронены без цицит — они стыдятся. Но те, кто был похоронен с цицит, не стыдятся.

3) См. «Бейт а-Леви» (респонса 1, в примечании), где дается очень сложный ответ на этот вопрос.

«Мишна Брура» (23.7) на основании сказанного в Тосафот пишет: «ахароним» согласились, что даже в месте, где не принято снимать цицит с талитов умерших при похоронах, и их хоронят с кистями цицит, есть проблема с насмешкой над умершими, если живой открыто демонстрирует на кладбище свой цицит, потому что умершие, в отличие от живых, освобождены от заповедей. Это не совпадает с постановлением, которое принял «Шулхан Арух» от имени Роша (приведен выше в примечании), что только если развязывают кисти и снимают их с одежды умершего еще дома, а несущие его облачены в талиты с цицит, то появляется опасение нарушения запрета насмешки над умершим. То есть только тогда, когда у умершего нет цицит, а у живых, находящихся рядом, они есть, возникает проблема. На практике живые заправляют цицит так, чтобы кисти не были видны снаружи.

⁴ Тосафот («Брахот» 18) отвергают этот ответ. Ведь если все так, тогда и живые в наше время не должны одевать цицит, чтобы не лжесвидетельствовать, будто они исполняют всю Тору. Очевидно, что разница, согласно рабейну Таму, состоит в том, что для живых цицит — не свидетельство, а призыв к исполнению Торы (как сказано в Торе прямым текстом: «чтобы увидели, вспомнили и исполнили заповеди Всевышнего»). Свидетельством цицит становится лишь после смерти, когда уже невозможно исполнять заповеди, и только к этому времени относится толкование мидраша.

бы не стыдить того, кто не исполнял эту заповедь, ведь иначе это будет издевательством над теми, кто умер, не исполнив данную заповедь, ведь после смерти он уже не может ее исполнить⁵.

3) Тосафот выдвигают предположение, что цицит с татлитов умерших принято снимать (несмотря на то, что из высказывания Шмуэля в гемаре и из мидраша следует, что необходимо привязывать цицит умершим) поскольку мы полагаемся на трактат «Смахот» (гл.12), где сказано, что Аба Шауль бен Битнит сказал отвязать голубую нить от талита (и хотя написано, что он повелел «возложить цицит от талита», необходимо исправить слово «возложить» («итилу») на «отвязать» («итиру»), ведь если бы имелось в виду «привязать», было бы сказано «на талит»,

а не «от талита»). И несмотря на то, что трактат «Смахот» — «внешняя» книга, т.е. записана она уже после завершения Талмуда и не входит в его свод, есть обычаи, которым мы следуем согласно внешним книгам, даже если в Тамуде сказано по-другому⁶.

Итак, Тосафот, доказав из высказывания Шмуэля в гемаре и из мидраша, что умершим необходимо привязывать цицит, привели три объяснения современного обычая хоронить мертвых без цицит. В продолжение Тосафот приводят два объяснения тому, что современный обычай все-таки построен на законе гемары, а высказывания Шмуэля в гемаре и мидраше, из которых следует, что умершим необходимо привязывать цицит, не соответствуют закону. И получается, что даже в прошлом не привязывали цицит к одежде умерших.

⁵ Ритва пишет (комментарий на трактат «Псахим» 30): «Сейчас, хвала Всевышнему, большинство людей исполняет заповедь цицит, поэтому вновь вернулись к закону Талмуда — повязывать цицит тому, кто исполнял заповедь при жизни. И поэтому невозможно протестовать против любого обычая, который принят в общине — как повязывать цицит, так и развязывать и снимать его». Раавья приводит три обычая, которые сложились в этой связи: привязывать, снимать, и класть цицит в могилу вне гроба. Таз в комментарии на «Шулхан Арух» («Йорэ Деа» 351.1) приводит, что рабейну Гершом, находясь при смерти, сказал: «Цицит наружу», и возник спор между комментаторами: одни говорят, что он велел снять цицит, другие — положить в могилу вне гроба. Это касается только обычаев, упомянутых в трудах «ришоним», а относительно закона, установленного в «Шулхан Арухе», см. ниже.

⁶ 1) В «Махзор Витри» написано, что это доказательство можно опровергнуть: возможно Аба Шауль сказал убрать цицит, которые были у него при жизни и служили как для исполнения самой заповеди цицит, так и в качестве напоминания о других заповедях (пока он был обязан в заповедях), потому что считал, что было бы неправильно, чтобы они продолжали служить ему и после смерти, — т.е. тогда, когда он освобожден от заповедей. В итоге автор «Махзор Витри» выдвигает предположение, что Аба Шауль не отказывался от цицит как таковых, а лишь хотел заменить старые нити на новые, т.е. подразумевал, что ему все же должны привязать новые цицит, вместо старых.

2) Рокеах пишет, что можно опровергнуть данное доказательство, сказав, что именно голубую нить Аба Шауль сказал отвязать, но не белые нити в цицит. Разница в том, что белые нити, по мнению Шмуэля — обязанность одежды, и они должны быть привязаны к ней даже тогда, когда сам человек освобожден от заповеди, но голубая нить — обязанность человека. Поэтому если человек освобожден от заповеди (например, ночью, или если он мертв), то голубая нить, которая обязательно должна быть шерстяной, и, согласно закону Торы, может быть привязана к льняному талиту, создает проблему, ведь, возможно, будет нарушен запрет «шаатнез» — запрещенной смеси шерсти и льна. Поэтому в белых нитях нет издевательства над умершим, если они привязаны к одежде, а вот голубая нить является издевательством, если она есть у живого человека, находящегося поблизости, поскольку умерший нарушает запрет «шаатнез», и именно поэтому голубой нити у него нет.

3) Нечто подобное пишет Мальбим в книге «А-арцот а-Хаим» («Орах Хаим» п.23). Он опровергает доказательство Тосафот из слов Абы Шауля, предполагая, что Аба Шауль опасался, что, быть может, истлеют кисти, и тогда окажется, что он одет в «шаатнез», когда нет заповеди цицит, разрешающей «шаатнез», и именно поэтому Аба Шауль приказал отвязать голубую нить — из-за опасения, что она частично истлеет и заповедь цицит не будет выполняться, и, следовательно, запрет «шаатнеза» будет нарушен.

4) Тосафот пишут от имени Ри, что можно опровергнуть утверждение, доказывающее что умерших хоронят с цицит (как следует из высказывания Шмуэля, согласно которому к новой погребальной одежде умершего необходимо привязать цицит), нижеследующим способом: действительно, когда умершего облачали в талит, привязывали цицит, но потом сразу же развязывали и убирали их. И причина в том, что хотели тем самым показать, что умерший исполнял заповедь цицит при жизни, так как по новой одежде это не было заметно. Но если хоронили в старой одежде, то просто отвязывали цицит, так как по одежде и так было заметно, что человек исполнял заповедь цицит при жизни. И так, пишут Тосфот, принято поступать у евреев Ашкеназа (Германии).

5) Тосафот приводят от имени рава Хаима Коэна Цедека, что можно опровергнуть утверждение, доказывающее что умерших хоронят с цицит (как следует из высказывания Шмуэля, согласно которому к новой погребальной одежде умершего необходимо привязать цицит). Действительно, Шмуэль считает, что необходимо хоронить умерших с цицит, поскольку, по его мнению, в будущем, при воскрешении, они будут обязаны в заповедях, и чтобы не было нарушения в момент воскрешения (человек облачен в четырехугольную одежду, которая обязана в заповеди цицит, но на ней не окажется цицит) Шмуэль считает необходимым хоронить еврея с цицит. Так следует из сказанного Шмуэлем в другой гемаре («Шабат» 151), что нет иной разницы между нашим нынешним миром и днями прихода Машиаха, кроме того, что народ Израиля обретет независимость от порабощения другими народами. Следовательно,

обязанность соблюдать заповеди останется, и поэтому он сказал, что необходимо хоронить с цицит, так как праведники воскреснут в своей одежде, и, если им снимут цицит после смерти, получится, что они встанут из могил без цицит, и в итоге будет нарушена заповедь. Однако в гемаре «Нида» приводятся слова раби Йоханана, который считает, что заповеди в будущем аннулируются, и поэтому умершие при воскрешении будут освобождены от заповедей, и закон соответствует мнению раби Йоханана, и поэтому не нужно хоронить с цицит. Мидраш, в котором объясняется, что отрывок, повествующий о человеке, собиравшем дрова в Шабат («микешеш эцим») и заслужившем смертную казнь, стоит в Торе рядом с отрывком, рассказывающим о заповеди цицит чтобы научить нас тому, что умершие обязаны в заповеди цицит, также соответствует мнению Шмуэля, который считает, что заповеди в будущем не аннулируются. Однако закон соответствует мнению раби Йоханана: не нужно привязывать цицит к талиту умершего, так как заповеди в будущем аннулируются.

Рав Хаим Коэн задает вопрос касательно собственного объяснения. Ведь ниже в гемаре («Бава Батра» 74) приводится история, которая доказывает, что заповеди не будут аннулированы: рассказывал раби Йоханан, что однажды они плыли на корабле, и увидели в воде сундук, украшенный драгоценными камнями и жемчугом, вокруг которого плавали рыбы, которые называются «карша». Спустился за ним человек, обученный нырянию, чтобы поднять сундук. Рыба напала на него пытаясь откусить бедро. Ныряльщик выплеснул укус, и рыба ретировалась. Ныряльщик спустился вновь за сундуком. Раздалось эхо

Гласа Небесного: «Что вам за дело до сундука, предназначенного для жены раби Ханины бен Досы? В будущем она будет складывать в него голубые нити, которые спрядет для кистей цицит праведников в Мире Грядущем». Из этой истории следует, что в будущем будет обязанность в заповеди цицит! Отвечает рав Хаим Коэн, что эта история также соответствует мнению Шмуэля, считавшего, что в будущем заповеди не аннулируются, но не мнению раби Йоханана, сказавшего, что в будущем заповеди будут отменены⁷. Из слов рава Хаима Коэна следует, что он понимает мнение раби Йоханана, который учил, что «заповеди в будущем аннулируются» («Нида» 61), следующим образом: умершие не будут обязаны в заповедях, когда воскреснут, и поэтому люди следуют обычаю убирать цицит с талитов умерших. Ритва в своем комментарии на эту гемару придерживается аналогичного понимания и отвергает нижеприведенное объяснение Рашбы. Согласно мнению Рашбы, раби Йоханан, говоря что «заповеди в будущем аннулируются», имеет в виду лишь то, что умершие освобождены от заповедей с момента смерти и до воскресения⁸, и гемара («Шабат» 151) учит это из стиха: «умершие свободны». И смысл сказанного раби Йохананом лишь в том, что живым не нужно беспокоиться, чтобы умершие не нарушали

заповеди. Рашба привел в доказательство своей позиции гемару («Санэдрин» 92), где сказано, что раби Йегуда бен Бетейра встал и засвидетельствовал, что он потомок тех, кого воскресил пророк Йехезкель, и показал свои тфилин, которые получил в наследство от своих предков, накладывавших эти тфилин после воскрешения Йехезкелем. Следовательно, несмотря на то, что они умерли, тем не менее, после воскрешения, они вновь стали обязаны в заповедях. Значит и в будущем, после воскрешения, умершие вновь будут обязаны в заповедях. С подходом Рашбы согласился рабейну Нисим. И несмотря на то, что эти «ришоним» в комментариях на гемару («Нида» 61) не обсуждали, как Тосафот, вопрос о том, должны ли у умершего быть цицит (чтобы он, воскреснув, не нарушил заповедь, или, наоборот, цицит снимают во время похорон) а выясняли, запрещено ли хоронить умершего в одежде, сделанной из «шаатнеза», — тем не менее, по сути обсуждался один и тот же вопрос: аннулируются ли заповеди в будущем, после воскрешения из мертвых, или нет?

Из того, что в первых трех своих ответах Тосафот давали другие объяснения распространенного в их время обычая хоронить без цицит (хотя из высказывания Шмуэля и из

⁷ Составитель кодекса «Шулхан Арух» («Йорэ Дэа» 351.2) определил в качестве алахи, что умерших необходимо хоронить в талитах с цицит. Так он определил на основании высказывания Шмуэля в трактате «Менахот», а также мнения Рамбана в книге «Торат а-Адам», что в обычае хоронить без цицит мы не полагаемся на высказывание Абы Шауля, как объяснили Тосафот, поскольку мудрецы там же, во «внешнем» трактате «Смахот», спорят с Абой Шаулем и считают, что хоронить необходимо с цицит, и закон соответствует их мнению. Рама приводит мнение Тосафот, которые считают, что принято, по тем или иным причинам, хоронить без цицит. Тем не менее, Рама пишет, что на практике все же принято хоронить с цицит, только их предварительно портят, сделав непригодными для заповеди, или завязывают один из краев одежды, сделав эту одежду как бы не четырехугольной. Шах в комментарии на «Шулхан Арух» пишет от имени Баха, что нет необходимости портить цицит — вместо этого связывают кисти между собой или просто всовывают их в края талита, не завязывая узлов.

⁸ Причем, согласно мнению всех приведенных там мудрецов, они не воскреснут в той же одежде, в которой были похоронены.

мидраша следовало, что умерших необходимо хоронить в цицит) можно предположить, на первый взгляд, что Тосафот считали, как Рашба, что заповеди в будущем аннулированы не будут⁹. Ритва ответил на вопрос Рашбы, и сказал, что раби Йоханан в гемаре («Нида» б1), утверждая, что «заповеди в будущем аннулируются», имеет в виду прекращение заповедей с момента воскрешения из мертвых, которое произойдет в будущем — в конце времен, когда настанет время получения награды. Но ситуация с теми, кого воскресил Йехезкель, отличается, ибо речь не шла о полном, окончательном воскрешении для получения награды — те люди родили ещё детей, исполнили заповеди и вновь вернулись в прах, и поэтому не освободились они от исполнения заповедей. Ритва дал на вопрос Рашбы и другой ответ, что раби Йоханан, сказав что «заповеди в будущем аннулируются», имел в виду, что не будет обязанности их исполнять, однако заповеди будут святы, как тфилин, и их продолжат исполнять из-за совершенства и красоты, которые несут в себе эти заповеди — не в качестве обязанности, а так, как исполняли всю Тору наши праотцы, ещё до того, как её заповеди были «официально» даны Творцом и стали обязательными для исполнения.

Мальбим («А-арцот а-Хаим», «Орах Хаим» п.23) опровергает мнение рабейну Хаима Коэна на основании того, что агада о сундуке, в который жена раби Ханины бен

Досы будет складывать голубые нити для кистей цицит праведников, удостоившихся Мира Грядущего, рассказана от имени раби Йоханана, и из этой истории следует, что в будущем останется обязанность в заповеди цицит! И разве можно тогда утверждать, что сказанное раби Йохананом в гемаре («Нида») о том, что «заповеди в будущем аннулируются», означает, что заповеди будут аннулированы при воскрешении? Ведь если все именно так, то раби Йоханан противоречит сам себе! Следовательно, прав Рашба, который объяснил, что раби Йоханан, говоря о заповедях, которые «в будущем аннулируются», всего лишь имел в виду, что умершие освобождены от заповедей с момента смерти и до воскрешения, как это учится в трактате «Шабат» (151) из стиха («умершие свободны»). И смысл сказанного раби Йохананом сводится к тому, что живым нет необходимости заботиться, чтобы умершие не нарушали заповеди. Но после воскрешения они будут обязаны в заповедях, как следует из истории, приведенной раби Йохананом, о сундуке, предназначенном для хранения голубых нитей цицит, которые будут сделаны в будущем.

Тем не менее, Рашаш решил эту проблему иначе, объяснив, что агада про сундук действительно соответствует мнению Шмуэля, считавшего, что в будущем заповеди не аннулируются, но не мнению раби Йоханана, сказавшего, что в будущем заповеди будут отменены. А то, что история рассказывается

⁹ И хотя, может быть, Тосафот действительно придерживались того же мнения, что и Рашба, все же возможно и иное понимание их позиции — что дело не в том, будут мёртвые обязаны в заповедях после воскрешения, или нет — просто в силу того, что прежде, при жизни, мёртвые были обязаны в заповедях, то теперь необходимо привязывать цицит к их одежде, чтобы не допустить насмешки над ними, или для того, чтобы кисти цицит свидетельствовали об исполнении умершим этой заповеди при жизни. Но тогда не ясно, почему рабейну Хаим Коэн Цедек не считается с проблемой насмешки и считает, что можно хоронить без цицит. (См. конец статьи, где дается ответ на этот вопрос).

от имени раби Йоханана — это ошибка переписчиков, а правильный вариант текста гемары «раби Йонатан», и именно так написано в агадических отрывках гемары, приведенных в книге «Эйн Яков».

Автор «Мор у-Кция» (в комментарии на «Шулхан Арух», п.14), опровергает доказательство, приводимое из истории о жене раби Ханины бен Досы. Он пишет, что нельзя основывать практический закон на агаде — источником может служить лишь гемара, и это правило верно даже в том случае, когда в агаде прямо сказано, что таков закон, и тем более, если подобное не утверждается, как в случае с рассматриваемой нами агадой. Это свое утверждение он как раз основывает на противоречии между словами раби Йоханана в гемаре «Нида» и в агаде¹⁰.

Спор Рашбы и Ритвы

Хотелось бы более подробно остановиться на споре, который ведут между собой Рашба и Ритва. Итак, в мишне («Брахот») приводится дискуссия между бен Зомой и мудрецами о том, нужно ли вспоминать об Исходе из Египта по ночам или только в светлое время суток, как сказано: «Чтобы помнил день выхода из Египта все дни жизни твоей». Бен Зома трактует стих следующим образом: «дни жизни» указывают на день, а «все дни» — на ночь. В свою очередь, мудрецы считают, что ночью не нужно вспоминать,

а «все дни» — указание на то, что даже после прихода Машиаха необходимо будет вспоминать об Исходе из Египта, и приход Машиаха его не затмит. В брайте («Брахот» 12) Бен Зома возражает мудрецам: разве после прихода Машиаха будет необходимость вспоминать о выходе из Египта? Нет. Значит стих имеет ввиду добавление ночи, а не период после прихода Машиаха.

Рашба пишет в комментарии на агадот («Брахот» 12), что это одна из претензий, предъявляемых теми, кто спорит с нами, ведь отсюда видно, что заповеди Торы не вечны — они носят лишь временный характер. Рашба имеет ввиду доминиканца Раймонда Мартини из Барселоны, который написал следующее («Pugio fidei» 2-781): поскольку заповедь вспоминать о Исходе из Египта, заповедь Пасхального жертвоприношения, заповедь есть мацу и запрет есть квасное в Песах — все они даны в память об Исходе из Египта, и поскольку Бен Зома считает, что после прихода Машиаха нет необходимости вспоминать об Исходе из Египта, — значит, все упомянутые заповеди также аннулируются, ведь они тоже даны в память об Исходе из Египта! Смысл этой претензии и других, подобных ей, состояла в том, что данная группа противников еврейства хотела зайти к нам с «черного хода», надеясь доказать с помощью слов наших мудрецов, что раз уж и они согласны, что заповеди носят

¹⁰ На самом деле, существует спор авторитетов о том, можно ли учить закон из агады. Автор «При Хадаш» в комментарии на «Шулхан Арух» пишет (п.128.20), что правило не учить закон из агады верно лишь тогда, когда агада противоречит гемаре. Но если в гемаре закон не сказан прямо, то это уже не так, поскольку мы видим, что «ришоним» учили законы из агады. И кто тот человек, что может оспорить мидраш или агаду, не приведя доказательства обратного? «Нода ба-Иеуда» (респонса «Тиньена», «Йорэ Дэа» п.161) считает, что не учат закон из агады или мидраша вообще, так как цель мидраша — мораль, намеки и притчи, поэтому не учат из них закон никогда, даже тогда, когда они не противоречат гемаре. И лишь тогда можно выучить из них закон, когда они рассказывают быть, и то, как было принято у евреев — лишь в этом случае можно выучить из мидраша и агады какими были еврейские обычаи.

временный характер (а не установлены навечно), то можно успешно победить евреев в споре и доказать новую идею: заповеди могут быть отменены не только после прихода Машиаха, но уже в нашем мире, начиная с определенного момента. Другими словами, поскольку даже еврейские мудрецы согласны, что в будущем заповеди будут отменены, то вся разница между христианами и иудеями лишь в продолжительности времени действия заповедей.

Ритва опровергает эту логику. Он пишет, что «несмотря на то, что в будущем, после воскрешения из мертвых, люди будут освобождены от заповедей, так как заповеди будут аннулированы, и из этого вроде как следует, что Тора дана на время — тем не менее, не нужно опасаться претензий последователей родоначальника христианской религии, который решил, что ежели так, то и у него есть право добавлять к Торе или убавлять от нее, не дай Б-г. Мы возражаем и заявляем, что так говорят те еврейские мудрецы, которые испытывают страх в своем сердце (здесь Ритва намекает на Рашбу — прим. автора) : конечно, Тора не дана на время! Просто все то время, пока этот мир существует — мир, в котором есть возможность стать виновным, нарушив заповеди, или получить заслуги, исполняя заповеди — ничего не может быть добавлено к Торе или убавлено от нее. Но в Мире Грядущем, который наступит после воскрешения мертвых — в Мире Награды, где уже невозможно заслужить награду, исполнив заповедь, или стать виновным, нарушив заповедь — Тора, как указание по исполнению заповедей, аннулируется сама собой. Как сказано в стихе: «сегодня делать их, а завтра получать награду». И точно так

же, как заповеди аннулируются в будущем, так же они аннулируются у умерших, как сказано: «умершие освобождены»».

Однако Рашба не считает, что подход Торы к этому вопросу на самом деле таков, как пишет Ритва. Он утверждает, что заповедь Пасхальной жертвы, повеление есть мацу и запрет есть квасное в Песах не проистекают из обязанности вспоминать об Исходе из Египта. На это указывает тот факт, что за неисполнение заповеди Пасхального жертвоприношения Тора определила наказание в виде отсечения души от источника жизни — «карет» (Бамидбар 9:13), и за съедение квасного в Песах определено то же самое наказание (Шмот 12:19), однако тот, кто не исполнил заповедь есть мацу виновен лишь в невыполнении повелительной заповеди (Шмот 12:18). Если бы у всех этих заповедей на самом деле была одна причина — обязанность вспоминать об Исходе из Египта — тогда непонятно, почему за нарушение двух из них человек получает «карет», а в третьем случае его нет. Ведь все эти заповеди проистекают из одной причины!

Но как тогда понять стих (Шмот 12:18): «Семь дней ешь с ним (с Пасхальной жертвой) мацу — хлеб бедности, не ешь с ним квасное, ибо поспешно вышел ты из земли Египетской, для того, чтобы помнил ты день выхода твоего из Египта все дни жизни твоей»? Рашба считает, что слова «...для того, чтобы помнил ты день выхода твоего из Египта все дни жизни твоей» не относятся к сказанному выше, и не являются причиной заповедей, упомянутых выше. Ведь если бы обязанность помнить об Исходе была причиной заповедей, то стих был бы

построен в другой последовательности: «Для того, чтобы помнил ты день выхода твоего из Египта все дни жизни твоей — семь дней ешь с ним [с Пасхальной жертвой] мацу — хлеб бедности, не ешь с ним квасное, ибо поспешно вышел ты из земли Египетской». Но поскольку порядок слов в стихе такой, какой он есть, то причина упомянутых заповедей кроется в словах «ибо поспешно вышел ты из земли Египетской» — все, здесь закончилась причина заповедей! То же, что сказано дальше («для того, чтобы помнил ты день выхода твоего из Египта все дни жизни твоей») — это дополнительная заповедь: чтобы укрепиться в исполнении вышеупомянутых заповедей и не забывать их, еврей должен каждый день, все дни жизни своей вслух вспоминать день Исхода из Египта. И именно из этих слов стиха мудрецы выучили, что есть отдельная заповедь вспоминать об Исходе из Египта каждый день. Таким образом получается, что основное — это три заповеди (жертва, маца, запрет квасного), и они суть Песаха, а помнить об Исходе из Египта каждый день — вспомогательная заповедь для этих трех. Получается, что даже если будет аннулирована заповедь вспоминать об Исходе из Египта, эти заповеди не будут аннулированы. Подобно этому, сказано в Торе о Шабате: «для того, чтобы отдохнул твой бык и осел» — но ведь понятно, что Шабат был заповедан евреям не для того, чтобы в этот день отдыхали животные, а в память о Сотворении Мира — о том, что шесть дней Всевышний творил, а на седьмой «отдыхал». Однако, для того, чтобы мы лучше помнили об этом и отдыхали в Шабат, свидетельствуя тем самым о Сотворении Мира Всевышним, и не пришли бы к нарушению Шабата и выполнению запрещенной работы (т.е. ради

соблюдения Шабата), есть еще одна, вспомогательная заповедь — «чтобы отдохнули твой бык и осел».

Относительно же того, что, по мнению Бен Зомы после прихода Машиаха не будет заповеди вспоминать об Исходе из Египта — так это не потому, что заповедь эта будет аннулирована. Ведь цель ее не только в том, чтобы мы вспоминали вслух о чудесах, совершенных Всевышним для нас (рабов, униженных и изможденных невыносимой работой, угнетенных жестоким царем и его народом) когда Он выводил нас из Египта. Цель этой заповеди в том, чтобы «в душе своей мы установили знание» о том, что Всевышний контролирует мир, способен его изменить по Своему усмотрению, и никто и ничто не может помешать Ему в этом. А еще для того, чтобы окрепло наше упование на Всевышнего. И поскольку именно это является целью заповеди, то данная цель будет достигнута, по мнению Бен Зомы, если вспоминать о собирании евреев из рассеяния, которое произойдет в дни Машиаха, вспоминать о собирании измученного народа из долгого Изгнания, из среды жесточких племен, из далеких стран. Таким образом, цель заповеди будет достигнута в еще большей степени, поскольку мы будем вспоминать еще большие чудеса и знамения, нежели те, что были явлены при Исходе из Египта. Таким образом получается, что эта заповедь не аннулируется вообще (и по форме, и по сути своей она останется прежней).

Очевидно, что и Ритва согласится с тем, как Рашба понимает спор Бен Зомы с мудрецами о необходимости продолжать вспоминать об Исходе из Египта в дни Машиаха, поскольку, по мнению Ритвы, как это будет показано

ниже, о том, будут ли заповеди в дни Машиаха, нет никакого спора между Шмуэлем и раби Йохананом — они оба согласны, что будут. Ритва считает, что лишь потом, в более поздний по времени период воскрешения из мертвых, заповеди, которые являются приказом о совершении действий, отменяются сами собой, поскольку воскрешение умерших — это время получения награды, а не время действий. Поэтому вся полемика между Рашбой и Ритвой сводится к вопросу о заповедях именно в период воскрешения.

Рашба пишет, что Мартини приводит из Талмуда («Нида» 61) еще один аргумент в подкрепление своих претензий к иудеям. Сказано в мишне, что из материи, представляющей собой «килаим» («шаатнез» — материал, сотканный из шерсти и льна вместе, одежду из такой ткани Тора запрещает одевать), разрешено делать погребальную одежду. Мудрецы Гемары — раби Йоси и раби Йоханан с одной стороны, и раби Ами от имени раби Яная с другой стороны — спорят о том, как правильно понимать этот закон. По мнению раби Йоси отсюда следует, что в будущем заповеди будут аннулированы, и поэтому можно хоронить в такой одежде, которую при жизни запрещено надевать. Раби Ами считает, что можно облачать в нее умершего только на время траурной церемонии, но нельзя хоронить в ней. Претензия со стороны христианского автора сводится к тому, что заповеди, согласно раби Йоси, «в будущем будут отменены», и «в будущем» — это после воскрешения мертвых. В другой гемаре («Ктубот» 111) приводятся слова раби Хии о том, что в будущем праведники встанут из могил в своих одеждах. Таким образом, спор между раби Йоси и раби Ами сводится

к вопросу о том, будут ли заповеди в будущем отменены, или все же нет. По мнению раби Йоси и раби Йоханана, они подлежат отмене, ведь если бы заповеди не были аннулированы после воскрешения, то тем, кто воскреснет, такая одежда не подошла бы, потому что Тора запрещает в ней ходить. Раби Ами, в свою очередь, считает, что заповеди не будут аннулированы, и поэтому, по его мнению, запрещено хоронить в одежде, которую нельзя надевать, чтобы человек, воскреснув из мертвых, не нарушил запрет «шаатнез».

Ритва в своей комментарии («Нида» 61) отмечает, что, действительно, именно так объясняли эту гемару «ришоним», и, в частности, его учитель — рабейну Аарон а-Левви (оппонент Рашбы), и с данным подходом согласился и он сам, после того, как привел доводы против мнения Рашбы. Единственное, что добавляет Ритва — следующее: из стиха «умершие освобождены» раби Йоханан учит, что освободившись однажды, в момент смерти, они освободились навсегда, и даже после воскрешения они свободны от заповедей, а раби Ами спорит с этим и объясняет стих иначе — они освобождены лишь пока мертвы, но это не навсегда, потому что они воскреснут после смерти, причем в своей одежде, как сказал раби Хия. Поэтому, по его мнению, запрещено надевать на умерших «шаатнез», чтобы они не нарушили запрет, когда воскреснут.

Отвечая на претензию Мартини, основанную на аннулировании запрета «килаим» в будущем, Рашба объясняет: необходимо знать, что мера времени, называемая «будущим», применима к любому будущему времени — как к близкому, так и к далекому,

и даже к очень близкому времени, как следует из гемары («Эрувин» 55, «Йома» 77). Он пишет, что под словами «в будущем заповеди аннулируются» не подразумевается время после воскресения — речь идет о времени, наступающем непосредственно после смерти. Другими словами, имеется в виду, что человек, будучи мертвым, освобожден от заповедей, и поэтому в гемаре («Нида» 61) привели в качестве доказательства стих из Теилим (88:6): «мертвые свободны» — человек умирает и освобождается от заповедей, поскольку он мертв. Именно это имеют в виду раби Йосеф и раби Йоханан, и не более того.

Но тогда непонятно, с чем же спорит раби Ами!? Неужели он считает, что умершие обязаны в заповедях, и поэтому их нельзя облачать в «килаим»? Ведь в стихе сказано, что умершие освобождены! Кроме того, во всех мидрашах и во множестве мест в Талмуде сказано, что заповеди относятся только к живым. И то же самое подсказывает разум: ведь если человек недееспособен, то как он может быть обязанным в заповедях? И стих говорит: «Заповеди, которые заповедую тебе сегодня» (т.е. заповеди имеют отношение к живым людям). Рашба отвечает на этот вопрос так: по мнению раби Ами, одеваться в «шаатнез» запрещено не самому умершему, а нам — это нам запрещено поступать с умершим подобным образом. Раби Ами считает, что ситуация с умершим подобна ситуации с ребенком, еще не достигшим того возраста, когда он становится обязан в соблюдении заповедей. И даже если раввинский суд видит как этот ребенок нарушает Шабат или ест мясо животного, которому не сделали «шхиту», или одевает на себя «шаатнез» — суд не обязан предотвращать его действия, и все же, тем

не менее, нам нельзя своими руками давать ему запрещенное, кормить его этим, и сознательно делать так, чтобы он нарушал заповеди. Как сказано об этом в гемаре («Йевамот» 114), которая учит из слов стиха «не корми их, ибо мерзость это» (Ваикра 11:42) что здесь содержится предостережение взрослым относительно несовершеннолетних.

Ритва в своей комментарии («Нида» 61) оспаривает подход Рашбы: как можно сравнивать пришедшего в мир ребенка, которого необходимо вырастить и воспитать так, чтобы в будущем он соблюдал заповеди (и поэтому запрещено сознательно делать так, чтобы он нарушал), с умершим человеком, который ушел из жизни и уже освободился от своих обязанностей в этом мире?

Но почему раби Ами запрещает хоронить умершего в одеяниях, сделанных из «шаатнеза», и при этом разрешает покрывать его таким облачением во время траурной церемонии? Рашба отвечает следующим образом: запрет «шаатнеза» состоит в том, чтобы не одевать на себя одежду, сделанную из смеси шерсти и льна, как сказано (Дварим 22:11): «Не надевай шаатнез». И хотя есть стих (Ваикра 19:19): «Шаатнез не поднимется на тебя» (то есть не накидывай на себя «шаатнез») — тем не менее, из-за того, что сказано «не надевай», учат, что запрещено только такое накидывание на себя «шаатнеза», которое напоминает одевание, т.е. такое, от которого человек испытывает удовольствие как от одежды. Если же накидывание происходит не в целях одевания — оно разрешено. Отсюда вывод, который делается в гемаре («Йевамот» 4): продавцы одежды могут накинуть на себя «шаатнезную»

одежду, если они выполняют в этот момент функции манекена или вешалки — главное, чтобы они не намеревались в жару использовать эту одежду как укрытие от жары, а в дождь — как укрытие от дождя, т.е. не намеревались бы использовать накинутую на себя одежду из «шаатнеза» как нужную им одежду. Подобно этому, когда накрывают такой одеждой умершего ради траурной церемонии, т.е. ради почета — это не запрещено, ведь даже живому это было бы разрешено, так как накидка не используется как одежда и способ защитить тело. Однако хоронить человека, на которого надета ткань из «шаатнеза», запрещено, так как здесь ткань подобна одеянию.

Итак, все согласны, по мнению Рашбы, что после воскресения люди будут обязаны в заповедях, и все согласны, что в момент смерти люди освобождаются от них, а спорят мудрецы лишь относительно того, запрещено ли живым делать по отношению к умершим то, что запрещено по отношению к живым. Ритва, в свою очередь, считает, что из простого смысла фразы «в будущем заповеди аннулируются» вовсе не следует, что мудрецы спорят о том, запрещено ли нам сознательно делать умершим то, что запрещено по отношению к живым — смысл фразы в том, действительно ли сам умерший освобождается от заповедей раз и навсегда, или только на время смерти.

А относительно раби Хии, который сказал, что в будущем праведники восстанут из мертвых в своей одежде, пишет Рашба, что слова раби Хии соответствуют мнению раби Ами: запрещено хоронить умершего в «шаатнезной» одежде, однако не потому, что жи-

вым нельзя облачать умерших в «шаатнез», а потому, что, когда воскреснут — воскреснут в своей одежде, и сразу же нарушат запрет. А раби Йосеф, разрешающий хоронить в «шаатнезе», и раби Ами, если он запрещает хоронить в «шаатнезе» потому что живым нельзя делать запрещенные действия по отношению к мертвым, оказываются несогласными с раби Хией — воскресшие не встанут из могил в той же одежде, и поэтому умерший не нарушит запрет в момент своего воскрешения. И может быть даже сам раби Хия не имел в виду, что их одежда до такой степени восстанавливается, что даже если была там одна нитка льна в шерсти, то она будет восстановлена до первоначального состояния. Быть может, он всего лишь имел в виду, что встанут одетыми, и это вывод из следующего расчета, приведенного там же в гемаре: если пшеница, которую закапывают без колоса (без «одежды») — встает «одетой», то праведник, которого закапывают одетым, разве не тем более должен восстать одетым как был? Однако можно предположить, что раби Хия имел в виду, что форма одежды будет подобна той, в которой человек был похоронен (а не материал, из которого она сделана), чтобы облегчить людям узнавание друг друга, и чтобы не ошиблись знакомые и родственники, сказав, принимая одного человека за другого. Это напоминает утверждение, которое приводится в «Мидраше Танхума»: тот, кто ушел хромым — вернется хромым, а тот, кто слепым — вернется слепым, чтобы не сказали, что это другие. Так или иначе, это агада, и из нее не задают вопросов относительно закона, и они не требуют ответов, так как цель агады — мораль.

Рашба пишет, что доказательством того, что заповеди не будут аннулированы в буду-

щем, после воскрешения, являются те умершие, которых воскресил Йехезкель. Правда, доказательством это может служить лишь по мнению тех мудрецов, которые сочли в гемаре («Санэдрин» 92), что эта история произошла на самом деле, а не является притчей и иносказанием¹¹. И конечно же, ни они, ни их потомки не были освобождены от заповедей после воскрешения. Один из мудрецов, доказывая, что это произошло на самом деле, сказал: «Я их потомок, а вот тфилин, которые мне достались от них». В свою очередь мы, — пишет Рашба, — можем доказать из этого случая, что и те люди, и их потомки были обязаны в заповедях после воскрешения, поскольку они, воскреснув, продолжали накладывать тфилин.

Однако Ритва опровергает доказательство, основанное на истории с воскрешенными Йехезкелем, которую привел Рашба, причем двумя способами. Во-первых, спор раби Йосефа и раби Ами действительно касается будущего, а именно периода после воскрешения, который будет Концом Истории вообще, а значит доказательство из воскрешенных некогда пророком Йехезкелем — это не доказательство, поскольку то воскрешение было «частичным», неокончательным: воскрешенные люди жили, родили еще детей и вновь вернулись в прах, поэтому Тора и заповеди не могли быть аннулированы, ведь это качественно иная ситуация, нежели «полное», окончательное воскрешение умерших в Конце Времен, ради получения ими награды. Во-вторых, слова о том, что «в будущем заповеди будут аннулированы», означают что после воскрешения,

возможно, исполнение заповедей уже не будет обязанностью, однако есть заповеди, обладающие особой святостью, такие как тфилин, которые люди будут исполнять сами, добровольно, в силу совершенства и красоты этих заповедей, а не по причине обязанности, подобно тому как праотцы соблюдали все заповеди, еще до того, как они были установлены Всевышним в качестве обязанности. И поэтому воскрешенные Йехезкелем накладывают тфилин — не из-за обязанности, а в силу совершенства, которое эти заповеди несут в себе. И действительно, время после воскрешения — это самое подходящее время, чтобы накладывать тфилин, ведь с посредством этой заповеди Имя Всевышнего возложено на нас.

Рашба разбирает еще одну претензию, предъявляемую раввинам христианами на основании гемары («Авода Зара» 3), где сказано, что в будущем Всевышний объявит народам мира, что им не положена награда, так как они отказались принять Тору. Те возражают: «Ты не подвесил над нами гору, как над Израилем, и не заставил нас». Всевышний ответит им, что они не соблюдали даже 7 заповедей потомков Ноаха, которые обязаны соблюдать все люди после Потопа. Тогда народы попросят дать им какую-либо заповедь, что есть у Израиля. Всевышний даст им легкую заповедь — сукку, после чего нагреет ее солнцем, и народы будут в гневе выходить, пиная ее, и тем самым показывая свое пренебрежение к заповедям. Гемара спрашивает относительно этого рассказа: «Разве возможно исполнение заповедей в будущем? Ведь сказал раби Йеошуа бен Леви, что лишь в нашем

¹¹ Рамбам («Санэдрин», «Шмона Праким») приводит противоположное мнение и говорит, что по мнению некоторых мудрецов эту историю нужно понимать иносказательно.

мире это возможно. Сказано в стихе (Дварим 7:11): «[Заповеди] которые я заповедую тебе сегодня исполнять их, а завтра получать награду». Отсюда мы учим, что «сегодня исполнять» — а не завтра, «завтра получать награду», а не сегодня». И христиане приводят доказательство из этих слов гемары: значит «завтра», т.е. в будущем, не надо будет исполнять заповеди.

Рашба опровергает их доказательство. Он объясняет, что под понятием «завтра», о котором говорится здесь, подразумевается то время, когда нет заповедей, а есть награда — это время Суда в Мире Душ, а не в материальном мире. Т.е. речь о событиях, которые будут происходить там, где действительно невозможно уже исполнить заповеди. Откуда ему известно, что под словом «завтра» подразумевается Мир Душ? Просто это «завтра» названо «временем получения награды», а ведь истинное получение награды возможно только в Мире Душ, в час Суда над всеми людьми и народами¹². Период награды не наступит сразу же после воскресения, и тем более не наступит он сразу после прихода Машиаха: как мы помним, гемара («Шабат» 151) приводит по этому поводу слова Шмуэля, который учил, что дни прихода Машиаха ничем не отличаются от того, что есть сейчас, кроме прекращения зависящего положения Израиля и его порабощения другими народами.

Однако Ритва опровергает это доказательство. Дело в том, что в гемаре («Шабат») приводится спор между Шмуэлем и сторонником другого мнения, утверждающим, что в дни Машиаха уже невозможно приобрести заслуги за исполнение заповедей, а в случае их нарушения стать виновным, со всеми вытекающими последствиями. Во-первых, из того, что Шмуэль говорит, что дни прихода Машиаха ничем не отличаются от того, что есть сейчас, кроме вопроса о зависимом положении Израиля и его порабощении народами, следует, что заповеди, по его мнению, будут существовать и тогда, когда Машиах уже придет — следовательно, речь идет не о Мире Душ, где действительно невозможно исполнять заповеди, а о мире после воскресения. И тем не менее, оппонент, оспаривающий мнение Шмуэля, считал, что с приходом Машиаха невозможно будет ни получить заслуги, ни стать виновным — следовательно, по его мнению, уже в дни Машиаха не будет заповедей. Это не соответствует подходу Рашбы, согласно которому в дни прихода Машиаха заповеди не будут аннулированы по всем мнениям.

Рамбан в комментарии на стих «И обрежет Всевышний сердце твое и сердце потомков твоих» пишет, что речь идет о страстях, дурных побуждениях и злом начале, от которых будет освобождено сердце: настанет время, когда все сами захотят исполнять

¹² Это не соответствует мнению Ритвы, который пишет от имени рабейну Аарона а-Леви (Рао), что концом всего будет не Мир Душ, а воскресение. Как известно, последнее соответствует мнению Рамхаля в «Дерех Ашем», где написано, что душа всего лишь отдыхает от борьбы со злым началом в Мире Душ, ожидает воскресения и получает награду за работу, которую она выполнила в нашем мире. А после воскресения настанет истинный Грядущий Мир, когда люди достигнут в телесном состоянии того, чего ожидал Всевышний от Адама, и не будут только пытаться вернуться в состояние Адама до греха, как это происходит сейчас.

желание Творца, и поэтому сказал об этой эпохе оппонент Шмуэля, что это не время заслуг и вины, так как заслуги и вина зависят от желаний сердца, от способности человека перебороть себя или пойти на поводу у своих побуждений, а во времена Машиаха, по мнению оппонента Шмуэля, такой борьбы в человеческом сердце уже не будет. Что же касается Шмуэля, то он считал, что дело будет обстоять иначе — по крайней мере, в дни Машиаха. Следовательно, Рамбан объясняет, что речь идет не об аннулировании запо-

ведей по сути, а о другом: несмотря на то, что заповеди существуют, вопрос в том, будут ли люди в эти дни хотеть исполнить желание Творца как свое собственное, естественным образом. Следовательно, исходя из такого понимания, доказать то, что хотел Ритва, невозможно: в дни Машиаха заповеди аннулированы не будут — аннулированию подлежат только награда и наказание за их исполнение и неисполнение соответственно. И Рашба мог бы объяснить это мнение в гемаре так же, как это сделал Рамбан¹³.

¹³ Однако автор «Сдей Хемед» («Амем», п. 218) радостно сообщил, что нашел среди «ришоним» авторитета, который считает, что заповеди однозначно будут аннулированы в дни Машиаха. И кто же это? Рамбан! Поскольку Рамбан написал, что человек будет делать добро естественным образом, значит у него не останется свободы выбора, а зачем нужны заповеди, если нет свободы выбора? Следовательно, Рамбан считает, что заповеди будут отменены в дни Машиаха. Такой вывод делает автор «Сдей Хемед». Если так, то вывод, сделанный мною относительно позиции Рамбана, лишен смысла, поскольку Рамбан, на самом деле, доказывает правильность позиции не Рашбы, а Ритвы, который хоть и считает мнение Шмуэля основным, тем не менее, признает что это спор, и что есть иная точка зрения, согласно которой заповеди будут отменены в дни Машиаха, но по другой причине: воскрешение, по его мнению, произойдет уже в это время, а не позднее. Автор «Сдей Хемед» радуется, что нашел подходящее высказывание у Рамбана. Однако вывод, сделанный им, основывается на том, что Рамбан приводит определенное мнение в своем комментарии на Пятикнижие. Но ведь и Ритва тоже признавал серьезность аргументации оппонента Шмуэля, хоть и не считал его мнение основным, поэтому ничего принципиально нового в этом «открытии» нет.

Я категорически не согласен с «Сдей Хемед», и вот почему:

1) Если бы Рамбан действительно считал, что заповеди будут аннулированы в дни Машиаха, он мог бы прямо это написать, не полагаясь на то, что читатель сам сделает «правильный вывод». Тем не менее, Рамбан этого не написал. Более того, Рамбан обсуждал отсутствие награды и наказания в контексте отсутствия желания грешить и естественного желания делать добро. Следовательно, один компонент — само исполнение заповедей, присутствует, но за него нельзя дать награду из-за отсутствия второго компонента — свободы выбора.

2) У Рамбана сказано, что люди вернутся в то состояние, которое было до греха Первого Человека, и зло, наравне с добром, не будет более естественным их побуждением, как было у них прежде — все станет так, как было у Адама до греха: зло было вне его. Тем не менее, ведь и у Адама была свобода выбора, которой он свободно распорядился, совершив грех. Зло возникло как внешнее побуждение, грех был совершен им, будучи деянием противоестественным.

3) У Адама до греха тоже были заповеди (одну из них он нарушил, привел я и себя, и мир в то плачевное состояние, в котором все мы сейчас находимся). Таким образом, возвращение в состояние до греха не является причиной полного исчезновения свободы выбора — речь идет о переходе ее на другой уровень. Не является это возвращение в первозданное состояние также и причиной исчезновения заповедей.

4) Конечно, награда и наказание возможны только если есть свобода выбора, и человек может поступать так, как хочется, в том числе неправильно, и делать не только хорошее, но и то, что не является добром. Но разве смысл заповедей исключительно в том, чтобы играть роль средства преодоления дурного начала и самовоспитания? Разве у заповедей нет такой цели, чтобы посредством нее человек был связан с Творцом? Разве слово «мицва» происходит лишь от слова «цав» («приказ»), и не от слова «цафта» («вместе», то есть благодаря заповеди мы вместе со Всевышним)? И даже если у человека слова Торы будут «начертаны на сердце», то есть станут его естественным желанием, разве это отменяет принятие того факта, что заповеди исходят от Творца? Этот вопрос требует отдельного обсуждения: хочет ли Творец, чтобы мы сами по себе были хорошими, за счет исполнения заповедей, (но если мы и так уже хороши, тогда и заповеди не нужны), или Его воля в том, чтобы мы достигли слияния с Ним за счет заповедей, и были «вместе с ним»? И тогда есть смысл в заповедях, даже после достижения совершенства. Но и приведенных выше доказательств, на мой взгляд, вполне достаточно, чтобы прийти к заключению: при всем уважении, я вынужден констатировать, что автор «Сдей Хемед» ошибся в понимании Рамбана.

Во-вторых, — пишет Ритва, — слова Шмуэля, что дни прихода Машиаха ничем не отличаются от того, что есть сейчас, кроме того что прекратится порабощение евреев другими народами, были сказаны им не потому, что обязанность соблюдать заповеди, по его мнению, сохранится и после воскрешения, а в силу другой причины — он, в отличие от своего оппонента, считал, что воскрешение произойдет не в дни Машиаха, а позже, в конце всего (как сказано в конце трактата «Сота»), и поэтому, согласно мнению Шмуэля, в дни Машиаха люди все еще будут обязаны в заповедях. Однако даже он согласится, что после воскрешения из мертвых, которое случится позже, заповедей уже не будет. Таким образом спор Шмуэля и его оппонента относительно дней прихода Машиаха связан с вопросом, будет ли воскрешение именно в это время, или нет, — по Шмуэлю оно произойдет позже и поэтому, именно тогда и произойдет освобождение от заповедей.

Рашба приводит еще один аргумент, доказывающий, что упомянутая гемара в трактате «Авода Зара» не имеет в виду время воскрешения, а говорит о Мире Душ. С одной стороны, слова раби Йеошуа бен Леви в гемаре приведены как нечто однозначное, с ними там никто не спорит. Т.е. мнение раби Йеошуа бен Леви — это нечто само собой разумеющееся, до такой степени, что само оно превращается в вопрос гемары: «Разве возможно исполнение заповедей в будущем? Ведь сказал раби Йеошуа бен Леви делать сегодня, а не завтра!» Но с другой стороны, если то, что говорят нам критики иудаизма, утверждающие, что заповеди будут аннулированы в будущем, после воскрешения, и подкрепляющие свои слова ссылками на эту

гемару, а также на гемару в трактате «Нида», является чем-то однозначно верным, то почему их вопрос задается на основании слов раби Йеошуа бен Леви? Ведь сама вопросительная формулировка не предполагает существования спорящего мнения! Если это основание, на котором строится вопрос, значит это вещь однозначная. Но в действительности, раби Ами явным образом спорит с раби Йеошуа бен Леви, поскольку считает, что в будущем заповеди не будут аннулированы, и поэтому запрещено хоронить в «шаатнезе». Наши оппоненты считают, что и раби Йеошуа бен Леви, и раби Ами говорят об одном и том же периоде — о времени после воскрешения. А если вопрос гемары в «Авода Зара» соответствует не мнению раби Ами, а мнению раби Йоси, который считал, что заповеди будут аннулированы в будущем (и так же считает раби Йеошуа бен Леви), то гемара должна была задать вопрос развернуто: «В соответствии с мнением раби Ами, который учил, что в будущем заповеди не отменятся, понятно, почему Всевышний предложит народам исполнить заповедь сукки, но по мнению раби Йоси и раби Йеошуа бен Леви, который считал, что заповеди будут отменены в будущем, как мог Всевышний предложить им исполнить заповедь сукки?» И так обычно Талмуд строит вопросы, о чем известно тем, кто занимается его изучением. Таким образом, вновь подтверждается, что в трактате «Авода Зара» сказано о том, что заповедей не будет в Мире Душ, но там не идет речь о мире после воскрешения. Таким образом становится понятно, почему мнение раби Йеошуа бен Леви приводится как нечто само собой разумеющееся. И кроме того, в трактате «Авода Зара» точка зрения раби Йеошуа бен Леви обосновывается с помощью стиха «сегодня делать, а за-

втра получать награду», а в трактате «Нида» приводится стих «умершие освобождены». Значит речь идет не об одном и том же времени — времени воскрешения умерших — а о разных периодах, т.е. в трактате «Нида» речь идет непосредственно о времени смерти, а в трактате «Авода Зара» — о противоположности — Мире Душ, который и будет Концом Истории. Но ни в одном, ни в другом источнике не говорится о времени после воскрешения. Рашба пишет, что это «явное доказательство для того, кто не упрямится, и чей разум не склоняется вслед за его желаниями».

Но если сказанное Рашбой верно, то остается непонятным, откуда в Мире Душ «сукка» — шалаш, который даст народам Всевышний, не желающий поступить с ними как деспот? Как Всевышний будет нагревать этот шалаш Солнцем? Откуда там Солнце? И чем, в конечном счете, неевреи будут с презрением пинать этот шалаш? Ведь у душ нет ног! Рашба отвечает, что вся эта история иносказательно повествует об аспектах Мира Душ, о том, что Всевышний даст им нечто подобное заповеди «сукка», от которой они с презрением откажутся, и тогда станет понятно, что таково их отношение к заповедям в принципе: они готовы пренебречь ими, как только заповеди становятся хоть немного обременительными. И это служит напоминанием о евреях, которые преодолевают трудности при исполнении заповедей в этом, материальном мире. Данное иносказание подобно другому, которое приведено там же, в гемаре: «Нет Ада в Мире Грядущем. Просто Всевышний вытаскивает Солнце из футляра, и злодеи будут судимы им, а праведники, получать блаженство от него же...» — то есть, от одного и того же. И хотя мы знаем, что ад, который везде упо-

минается — находится в мире душ, это, тем не менее, не помешало мудрецам сказать, что Солнце будет сжигать злодеев, а праведники получают блаженство от него. Но ведь материальное солнце не может сжечь своим жаром нематериальные души, или дать им блаженство! Следовательно, все это иносказания и намеки на тонкие, глубокие вещи, которые отражены в притче о Солнце. Точно так же можно понять притчу о заповеди «сукка»: Солнце «выходит из своего футляра» и нагревает «сукку» — одни будут испытывать страдания и спешить покинуть сукку, а для других (праведников) жар Солнца станет милостью и принесет им исцеление.

Ритва отвергает и это доказательство Рашбы. Он утверждает, что вся гемара в трактате «Авода Зара» говорит о Грядущем Мире, который материален, — о времени воскрешения, когда нет заповедей, о дне Великого Суда, грозного и страшного, и об этом сказано «сегодня делать их» — исполнять сегодня, а не завтра. «И своими ответами он все еще меня не успокоил и не удовлетворил. И поэтому верно то, что написали другие ришоним», — пишет Ритва.

Подведем итог спора между Рашбой и Ритвой. По мнению Рашбы, все считают, что после прихода Машиаха и в период воскрешения люди будут обязаны в заповедях, как следует из слов Шмуэля. Освобождение от заповедей наступает в момент смерти и продолжается лишь пока человек мертв, и именно об этом говорил раби Йоханан (а спор между раби Йосефом и раби Ами лишь в том, можно ли живым производить в отношении умерших такие действия, которые означают нарушение умершими заповедей). А освобождение от

заповедей наступит только в мире Душ, который будет в конце всего.

Ритва, в свою очередь, придерживается мнения, что и Шмуэль, и раби Йоханан согласны с тем, что в дни Машиаха люди будут обязаны в заповедях, но с момента воскрешения будут освобождены от заповедей, а спор между Шмуэлем и его оппонентом лишь в том, когда произойдет воскрешение, и, как следствие, будут ли люди обязаны в заповедях в дни Машиаха. Шмуэль считал, что воскрешение произойдет позже, чем наступят дни Машиаха, и поэтому наступление этих дней не отменит обязанности соблюдать заповеди, а раби Йоханан говорил, что с момента смерти, включая и время после воскрешения (которое произойдет в конце всего, намного позже прихода Машиаха) уже не будет обязанности в заповедях (а спор между раби Йоси и раби Ами относительно того, можно ли хоронить в «шаатнезе», сводится к вопросу, освобожден ли умерший от запрета «шаатнеза» только на время смерти, вплоть до воскрешения, или вообще навсегда. Таким образом получается, что по мнению Ритвы, только раби Ами, запрещающий хоронить в «шаатнезе», считает, что после воскрешения человек вновь обзывается в заповедях)¹⁴.

В отличие от Ритвы и Рашбы, рабейну Хаим Коэн Цедек, которого приводят Тосафот, считает, что существует спор между Шмуэлем и раби Йохананом о том, обязаны ли люди в заповедях после воскрешения. Из сказанного Шмуэлем в гемаре («Шабат» 151) следует, что нет иной разницы между этим миром и днями прихода Машиаха, кроме того, что народ Израиля получит независимость от порабощения. Следовательно, обязанность соблюдать заповеди останется. Однако в гемаре «Нида» раби Йоханан говорит, что умершие даже после воскрешения освобождены от заповедей, поэтому разрешено хоронить в «шаатнезе», и закон установлен по мнению раби Йоханана: разрешено хоронить в «шаатнезе», и, следовательно, не нужно хоронить с цицит, что соответствует обычаю, бытовавшему во времена Тосафот.

Мнение Рамбама

Рамбам пишет («Законы килаим» 10.11), что разрешено делать погребальную одежду для мертвого из «килаим», так как мертвый не обязан в заповедях. Таким образом получается, что он разделяет мнение раби Йоси и раби Йоханана.

В «Законах царей» (12.2) Рамбам пишет, что дни прихода Машиаха ничем не отли-

¹⁴ Подход Ритвы может быть подвергнут критике на основании мидраша, объясняющего, почему в Торе отрывок, в котором говорится о человеке, который собирал дрова в Шабат («микопеш эцим») и заслужил за это смертную казнь, стоит рядом с отрывком, рассказывающем о заповеди цицит. Мидраш говорит, что это сделано для того, чтобы научить нас, что и умершие обязаны в заповеди цицит. Но ведь и Шмуэль и раби Йоханан, по мнению Ритвы, согласны, что в дни Машиаха люди обязаны в заповедях, а после воскрешения — освобождены (т.е. тот, кто умер до воскрешения из мертвых, уже не будет обязан в заповедях — все заповеди являются исключительно уделом живых людей). И тогда непонятно, почему мидраш говорит, что умершие обязаны в цицит? Этот мидраш хорошо соотносится с мнением Рашбы, считавшего, что и Шмуэль, и раби Йоханан согласны, что заповеди не будут отменены в будущем. По мнению Тосафот, раби Йоханан и Шмуэль спорят, а мидраш соответствует мнению Шмуэля. Но с т.з. позиции Ритвы непонятно: кто из мудрецов считал, что умершие обязаны в цицит? Видимо, это соответствует мнению раби Ами, о котором Ритва написал, что только раби Ами считал, что в момент смерти человек освобожден от заповедей, но после воскрешения обзывается вновь. И еще, может быть Ритва скажет, что мы не задаем вопрос из Мидраша.

чаются от нашего времени, за исключением того, что прекратится угнетение Израиля другими народами. Следовательно, заповеди, по мнению Рамбама, останутся, что соответствует мнению Шмуэля. На первый взгляд, здесь явное противоречие, и не понятно, будут заповеди или нет? Ведь из объяснения рабейну Хаима Коэна (которое приводят Тосафот) следует, что раби Йоханан и Шмуэль спорили между собой, и если Рамбам считал как рабейну Хаим Коэн, то в словах Рамбама противоречие!

Рав Давид Мецгер (в объяснении на комментарии Ритвы, в конце книги, п.24), подводя итог споров «ахароним» на эту тему пишет, что мнение Рамбама можно объяснить двумя способами:

1) Рамбам придерживался того же мнения, что и Ритва, и понимал слова Шмуэля так же, как Ритва: воскрешение произойдет не в дни Машиаха, а позже — в конце всего, как сказано в трактате «Сота», и поэтому в дни Машиаха, по мнению Шмуэля, люди все еще останутся обязаны в заповедях, но после воскрешения из мертвых, которое наступит позднее, будут освобождены от заповедей, и поэтому даже Шмуэль согласится, что при воскрешении заповедей уже не будет, и в этом он согласен с равом Йосефом и раби Йохананом. И поэтому написал Рамбам в «Законах килаим», что после смерти нет на умершем заповеди: он имел в виду, что с момента смерти и после воскрешения человек уже не обязан в заповедях.

2) Рамбам придерживался того же мнения, что и Рашба: только на период смерти умерший освобождается от исполнения заповедей, как учили рав Йосеф и раби Йоханан. Поэтому Рамбам разрешает хоронить умершего в «килаим». Но после воскрешения люди вновь обзываются в заповедях (хоть и не воскреснут в той же одежде), и Шмуэль тоже считает, что заповеди будут существовать в будущем, и поэтому нет разницы между днями прихода Машиаха, воскрешением и настоящим временем.

В Иерусалимском Талмуде («Мегила» 1.5) приведено высказывание раби Йохана на о том, что в будущем Пророки и Писания будут аннулированы, но Пятикнижие отменено не будет, о чем сказано в Торе (Дварим 5:19): «голос великий, который не прервется». Рейш Лакиш добавляет, что не только Пятикнижие, но и Свиток Эстер, а также законы Устной Торы не будут аннулированы в будущем. И Рамбам принял в качестве алахи мнение Рейш Лакиша («Законы Мегила» 2.18): в будущем, в дни Машиаха, все книги Пророков и Писаний аннулируются, кроме Свитка Эстер, который останется наряду с Пятикнижием и законами Устной Торы, которые не будут отменены никогда¹⁵.

На первый взгляд, существует явное противоречие в словах раби Йоханана, который учит в трактате «Нида» Вавилонского Талмуда, что заповеди в будущем аннулируются, а в трактате «Мегила» Иерусалимского Талмуда неожиданно говорит, что Пятикнижие не от-

¹⁵ См. что пишет Раавад в своих «Замечаниях» на кодекс Рамбама «Мишна Тора», а также комментарий «Магид Мишна», и респонсы Радваза, который считал, что сказанное Рамбамом здесь не имеет отношения к разбираемой нами теме.

менится никогда. Но по мнению Рашбы, никакого противоречия здесь нет, ведь раби Йоханан учил в Вавилонском Талмуде, что человек освобождается в момент смерти, а в Иерусалимском Талмуде он говорит о днях Машиаха, когда человек снова обязывается в заповедях. Но и по мнению Ритвы противоречия тоже нет, потому, что раби Йоханан в Иерусалимском Талмуде говорил о людях, которые будут жить в дни Машиаха, когда заповеди еще не будут отменены, а в Вавилонском Талмуде он говорил об умершем человеке, который освободился от заповедей в момент смерти и останется освобожден после воскрешения, которое произойдет позже прихода Машиаха, т.е. освободившись от заповедей однажды, освобождаются от них раз и навсегда.

Итак, Рамбама можно объяснить как в соответствии с мнением Ритвы, так и в соответствии с мнением Рашбы. Тем не менее, на первый взгляд, более правильным представляется объяснение, согласно которому Рамбам понимал этот вопрос как Рашба, поскольку Рамбам нигде не написал, что в будущем заповеди будут отменены, и наоборот, в комментарии на мишну («Килаим») он объяснил мнение рава Йосефа и раби Йоханана так, что лишь на время смерти человек освобождается от заповедей.

В гемаре («Санэдрин» 90) раби Йоханан задает вопрос: «Откуда в Торе учим о воскрешении из мертвых?» В качестве примера он приводит слова стиха: «И отдайте пожертвование для Всевышнего Аарону Коэну» (Бамидбар 18:28). В этом стихе Тора требует отдавать жертвоприношения именно Аарону, хотя Аарон — смертный человек.

Значит, в будущем Аарон оживет, а евреи будут отдавать ему жертвоприношения. Поэтому для раби Йоханана этот стих является источником знания о воскрешении из мертвых.

На первый взгляд, сказанное здесь противоречит тому, что сказал раби Йоханан в гемаре «Нида», где от его имени написано, что в будущем заповеди аннулируются, а значит уже ничего не нужно будет отдавать. Автор книги «Тшува ми-Аава» (ч.3, п.410) ответил на это, что согласно мнению Рашбы в словах раби Йоханана нет никакого противоречия, так как раби Йоханан в гемаре «Нида» всего лишь имеет в виду, что мертвые освобождены от заповедей, и лишь это ближайшее будущее имеет ввиду раби Йоханан, когда говорит об аннулировании заповедей. А после воскрешения люди вновь будут обязаны в заповедях и будут отдавать жертвоприношение Аарону.

Однако по мнению Ритвы, считающего, что раби Йоханан говорил о времени после воскрешения, все еще остаётся противоречие в словах раби Йоханана! По мнению Ритвы нужно сказать так, как Тосафот («Псахим» 114), которые учили, что Моше и Аарон оживут в дни Машиаха. И поскольку в это время живые все еще будут обязаны в заповедях, то и воскресшие в это время также будут обязаны в них. Именно те люди, которые воскреснут позже, в День Великого Суда — они освободились от заповедей с момента смерти и навсегда. И действительно, по мнению Ритвы (комментарий на «Таанит» 30), существует два воскрешения: в дни Машиаха, при возведении Храма, для тех, кто умер в изгнании,

ождая избавления Всевышним, и для всех остальных, когда воскреснут все, в День Великого Суда над всеми людьми и народами. Радбаз тоже написал (респонсы, ч.2, п. 644), что будет два воскрешения, одно для праведников в дни Машиаха, а другое для всех, в День Великого суда. Рав Эльханан Вассерман пишет, что можно объяснить мнение Ритвы и по-другому, сказав, что умершие, освободившись однажды (во время смерти), освобождаются навсегда — даже те, которые воскреснут в дни Машиаха. Однако другие люди, которые удостоятся жить в дни Машиаха (без воскрешения) будут обязаны в заповедях, и они будут отдавать пожертвование воскресшему Аарону.

Итак, рабейну Нисим согласился с Рашбой, что заповеди в будущем не будут аннулированы, а Ритва отверг мнение Рашбы и согласился с рабейну Аароном а-Леви, что заповеди при воскрешении будут аннулированы. В свою очередь, рабейну Хаим Коэн, которого приводят Тосафот, считает, что закон соответствует мнению раби Йоханана, считавшего, что в будущем заповеди будут отменены¹⁶. Позицию Рамбама по-прежнему объяснить в соответствии с мнением Рашбы.

Рав Хаим Каневский, называемый Министром Торы, да продлит Всевышний его годы в добром здравии, в своей книге «Дерех Эмуна» («Законы килаим», гл.10.25, п.110) написал, что большинство ришоним придерживаются того же мнения, что и Рашба, что в будущем люди будут обязаны в заповедях¹⁷.

Одна из 13 Основ Веры по Рамбаму состоит в том, что Тора, данная нам, не изменится никогда. Как это увязать с мнениями тех комментаторов, которые считали что заповеди в будущем отменятся?

И действительно, рав Эльханан Вассерман, глава ешивы в Барановичах, задает этот вопрос: как Ритва понимал раби Йоханана? Ведь раби Йоханан, согласно объяснению Ритвы, считал, что заповеди аннулируются после воскрешения, но как же это возможно, если одна из Основ нашей Веры в том, что Тора, данная нам, не изменится никогда (книга «Кобец шиурим», ч.2, п. 29)? По Рашбе это понятно: только в Мире Душ заповеди будут отменены — в том мире, который нематериален, и там невозможно исполнять материальные заповеди — и это не противоре-

¹⁶ Хотя рабейну Хаим Коэн, в отличие от вышеприведённых «ришоним», считал что «амораим» — Шмуэль и раби Йоханан — спорили на эту тему.

¹⁷ Ритва привел мнение Рашбы от имени «некоторых учителей», а мнение Тосафот и рабейну Аарона а-Леви от имени «ришоним», из чего следует, что мнение Рашбы разделяет меньшинство. Рав Каневский, тем не менее, утверждает, что с Рашбой согласно большинство комментаторов.

Получается любопытная вещь. Если мы примем за основу мнение Рашбы, постулирующего, что обязанность в заповедях, которая не прекратится в этом мире никогда, даже после воскрешения (и только в нематериальном Мире Душ заповедей не станет, и лишь там наступит «мир награды»), — тогда вместе с этим мы должны будем отвергнуть идею «Рая на земле» как высшего замысла Творца — идею, о которой сказано в конце гемары «Сота» (воскрешение умерших — это конец всего), и которая получила в последнее время широкое распространение благодаря трудам Рамхаля. И мы видели, что спор «ришоним» о том, будут ли люди обязаны исполнять заповеди после того, как воскреснут, тесно связан с вопросом о том, когда и где Всевышним будет дарован «мир полной награды» — во время воскрешения (и, следовательно, там заповеди будут отменены), или только в Мире Душ, и тогда заповеди продолжают действовать во время воскрешения.

чит основам веры. Но мнение Ритвы требует пояснения.

Прежде всего, нужно вспомнить, как Ритва двумя способами опровергает доказательство обязанности соблюдать заповеди после воскрешения, которое привел Рашба на основании истории с людьми, которых воскресил пророк Йехезкель (они одевали тфилин после воскрешения). Ритва пишет, что, во-первых, спор рава Йосефа и раби Йоханана с одной стороны и раби Ами с другой в Талмуде, действительно, касается будущего — того времени, которое наступит после воскрешения и будет концом всего, а доказательство, основанное на истории о воскрешенных пророком Йехезкелем — не доказательство, поскольку то воскрешение не было полным и окончательным (ради получения награды). Оно было иным: воскресшие люди родили еще детей, пожили, а потом вновь обратились в прах. Во-вторых, хоть и сказано, что после воскрешения заповеди будут аннулированы, возможно, имеется в виду, что эти заповеди не будут обязанностью, но есть особые, «святые» заповеди, такие как тфилин, которые люди будут выполнять сами, по причине совершенства и красоты этих заповедей, а не в силу обязанности — наподобие того, как праотцы соблюдали все заповеди, еще до того, как евреи получили Тору и обязались исполнять ее у горы Синай. И, возможно, поэтому воскрешенные Йехезкелем накладывали тфилин — не из-за обязанности, а поскольку они несут в себе совершенство. И действительно, момент после воскрешения — это самое подходящее время, чтобы возложить тфилин, ведь посредством этого Имя Всевышнего будет возложено на человека.

На основании вышесказанного рав Эльханан Вассерман предлагает два варианта ответа на вопрос, каким образом снять противоречие между утверждением об аннулировании заповедей в будущем и принципом неизменности Торы:

1) Постулат о неизменности Торы сводится к тому, что законы Торы остаются такими же, какими они были сообщены Моше Рабейну на горе Синай. А поскольку «сегодня делать» (а завтра получать награду) было сказано там же, на Синае — то, следовательно, ничего из того, что было сказано Всевышним и передано нам Моше, не изменится, и никакого нового закона здесь не добавляется. Таким образом, то, что заповеди будут аннулированы в будущем — это тоже один из законов Торы, имеющейся у нас сегодня. Следовательно, Тора остаётся неизменной.

2) Можно сказать, что под утверждением что «заповеди аннулируются в будущем» не подразумевается, что наступление будущего послужит причиной отмены заповедей, а подразумевается, что умершие будут освобождены от заповедей, когда воскреснут, потому что таково указание Писания: «умерший освобождается», т.е. освободившись однажды, в момент смерти, он остаётся свободен навсегда, даже после того, как воскреснет. Т.е. это освобождение от заповедей существует уже сегодня, в наши дни, а в случае чуда, как с воскрешенными Йехезкелем, ожившие люди тоже освобождены ото всех заповедей. И ничего не изменится в будущем в законах Торы, а люди, которые будут жить в период Машиаха или воскрешения, но сами при этом не будут воскрешены (потому что

не умерли) — действительно будут обязаны во всех заповедях¹⁸.

Итак, практические следствия из двух приведенных выше объяснений:

1) Самый очевидный вопрос, который возникает: если кто-то воскреснет в наше время,

подобно тем, кого воскресил Йехезкель, будет ли он обязан в заповедях?

2) Исходя из того, что Радваз, Тосафот и Ритва объяснили, что нас ждут два воскрешения (одно для праведников, в дни Машиаха, а другое — общее воскрешение всех, кто жил в этом мире, которое произойдет в день

¹⁸ Рав Давид Мецгер отмечал (прим. 26 к комментарию Ритвы), что рав Вассерман, по всей видимости, не располагал оригинальным текстом комментария Ритвы, так как во втором варианте решения проблемы совместимости постулата о неизменности Торы и утверждения об отмене заповедей в будущем рав Вассерман написал, что умершие и освободившиеся однажды освобождаются навсегда, и воскрешенные Йехезкелем тоже были освобождены. А из оригинала слов Ритвы следует, что воскрешенные Йехезкелем были обязаны в заповедях, ведь их воскрешение было лишь частичным, поскольку позднее они вновь умерли.

Однако мне кажется, что рав Мецгер не понял, что два объяснения рава Вассермана соответствуют двум возражениям Ритвы относительно воскрешенных Йехезкелем:

1) Поскольку «сегодня делать», а завтра получать награду — тоже было сказано на Синае, то ничего из того, что было сказано Моше на Синае, не меняется, и никакого нового закона не добавляется. И то, что заповеди будут аннулированы в будущем — это также один из законов Торы, которая есть у нас сегодня. Следовательно, Тора остаётся неизменной. (Здесь Ритва добавляет, что воскрешенные Йехезкелем были обязаны в заповедях, поскольку это было частичное воскрешение).

2) Поскольку сказано, что «умерший освобождается», и освободившись однажды, остаётся свободным навсегда, даже после воскрешения. Следовательно, это освобождение существует уже и в наше время, а если случится чудо, как с воскрешенными Йехезкелем — будут освобождены от всех заповедей. И ничего не изменится в будущем в законах Торы, а люди, которые будут жить в момент воскрешения, и, стало быть, не умрут и не будут воскрешены — действительно останутся обязаны во всех заповедях. Это соответствует тому что написал Ритва: возможно, когда говорится, что «в будущем (после воскрешения) заповеди будут аннулированы», имеется в виду, что заповеди не будут обязанностью, однако есть особенно святые заповеди, такие как тфилин, которые люди будут выполнять сами, из-за совершенства и красоты этих заповедей, а не в силу обязанности — наподобие того, как наши праотцы соблюдали все заповеди, еще до того, как евреям было вменено в обязанность их соблюдать. И именно поэтому воскрешенные Йехезкелем накладывали тфилин — не из-за обязанности, а из-за совершенства, которое тфилин в себе несут. И действительно, момент после воскрешения — это самое подходящее время, чтобы возложить тфилин, и посредством этого Имя Всевышнего будет возложено на человека. (Во втором своем ответе Ритва имел в виду, что воскрешенные Йехезкелем были освобождены от заповедей, и накладывали тфилин не из-за обязанности, а из-за совершенства и красоты, которые несет в себе эта заповедь).

Кроме того, следует отметить, что с помощью двух вышеприведенных ответов рава Эльханана Вассермана можно опровергнуть доказательство, приведенное Рашбой — что заповедей не будет только в Мире Душ, а не в мире после воскрешения. Рашба пишет, что в трактате «Авода Зара» в качестве основания слов раби Йеошуа бен Леви был приведен стих «сегодня делать», а в трактате «Нида» — «умершие освобождены». Следовательно, речь идет не об одном и том же периоде времени (времени воскрешения): в трактате «Нида» говорится непосредственно о времени после смерти, а в трактате «Авода Зара» — о Мире Душ, который «конец всего». И это «явное доказательство для того, кто не упрямится, и чей разум не склоняется вслед за желаниями его». Исходя из двух объяснений рава Вассермана следует такой ответ на этот вопрос: в обоих случаях речь идет о периоде воскрешения — так, как считает Ритва. А то, что в гемаре «Авода Зара» раби Йеошуа бен Леви привел стих «сегодня делать», и сделал из него вывод, что получать награду будем в будущем («завтра») — это потому, что его мнение соответствовало первому объяснению рава Вассермана: причина освобождения от заповедей — время окончания заповедей, сообщенное Моше еще на горе Синай. И время этого — в период воскрешения, в День Великого Суда. А мнение раби Йоханана, который учил в трактате «Нида» из стиха «умершие освобождаются» что заповеди в будущем будут аннулированы, соответствует второму объяснению рава Вассермана: однажды освободившись и умерев, человек остается освобожденным навсегда, даже, если случится открытое чудо и он воскреснет в наши дни. Таким образом, получается, что два разных стиха приведены потому, что говорится о разных периодах воскрешения — более отдаленном по времени, в конце всего, и тем, что может произойти и раньше. И это то, что имеет в виду Ритва (мнение, изложенное в начале его спора с Рашбой) — «сказано в стихе: «сегодня делать их, а завтра получать награду», и речь идет о времени воскрешения из мертвых. И точно так же, как заповеди аннулируются в будущем, во время воскрешения, так же они аннулируются у умерших, как сказано: «умершие освобождены» — т.е. освобождены от заповедей, даже если воскреснут в наше время».

Великого Суда), появляется еще одно практическое следствие двух объяснений рава Вассермана. Согласно первому объяснению, будущее, наступив, станет причиной аннулирования заповедей, однако в дни Машиаха все еще будут заповеди, как написал Ритва, и именно это имел в виду Шмуэль, сказав, что нет разницы между нашим временем и днями Машиаха, кроме прекращения зависимости от других народов. Поэтому и праведники, которые воскреснут в то время, будут обязаны во всех заповедях. Но исходя из второго объяснения, согласно которому сам факт смерти освобождает от заповедей, получится что и праведники, воскресшие в дни Машиаха, будут освобождены от заповедей. И только люди, живущие в эти периоды без воскресения, будут обязаны в заповедях.

По мнению рава Вассермана, доказательством правильности второго объяснения служит сама гемара («Нида» 61), которая приведена выше, где сказано, что по мнению рава Йоси и раби Йоханана можно хоронить умершего в одежде, сделанной из «шаатнеза»¹⁹, хотя, как написал Ритва (на основании гемары «Ктубот»), в будущем праведники встанут в своей одежде. И получается, что они будут облачены в «шаатнез». И хотя сразу же, как только смогут, сменят одежду, тем не менее, в первый миг, перед тем, как успеют поменять ее, все еще будут одеты в «шаатнез», а ведь нам запрещено делать так, чтобы товарищ вынужден был нарушить заповедь в результате наших действий. И это вопрос, который относится именно к первому объяснению: как можно похоронить умершего в «шаатнезе»?

Ведь он может относиться к тем праведникам, которые воскреснут в дни Машиаха, а по первому объяснению, они будут обязаны в заповедях, так как все еще не наступит период полного воскресения. Следовательно, правильным является второе объяснение: не наступившее будущее послужит причиной освобождения от заповедей, а любой умерший, когда бы он не воскрес, даже в дни Машиаха — освобожден от заповедей, из-за стиха «умершие освобождены».

Соотношение запрета насмехаться над умершим, который учится из стиха в книге Мишлей («насмехается над бедным»), и мнений авторитетов по вопросу отмены заповедей в будущем
Возвращаясь к комментарию Тосафот («Бава Батра» 74) относительно идеи, что в соответствии с высказыванием Шмуэля в трактате «Менахот» (41) умершим необходимо повязывать цицит на талит — там сказано, что даже Шмуэль согласен с тем, что похоронное облачение, которые старик сделал ради своего почета, не нуждается в цицит. Такой талит, будучи положенным в коробку, не обязан в цицит, так как не сделан ради облачения в него — он не является одеждой. Однако, — считает Шмуэль, — когда после смерти человека облачают в эту одежду, то необходимо привязать цицит к талиту. Следовательно, умерших хоронят в талитах, на которые повязан цицит. И непонятен обычай, бытовавший во времена Тосафот, согласно которому умерших хоронили без цицит. Тосафот привели объяснение от имени рабейну Хаима Коэна, что закон соответствует мнению раби

¹⁹ И так установлен закон в «Шулхан Арухе» («Йорэ Дэа», гл.301, п.7; гл.351, п.1), и если даже хоронить в «шаатнезе» разрешено — тем более разрешено облачать в него умершего на время траурной процессии.

Йоханана, считавшего, что умерший освобождается от заповедей и заповеди отменяются в будущем, а Шмуэль считал, что заповеди не отменяются в будущем, и поэтому, по его мнению, необходимо, чтобы у умершего был цицит, так как в будущем праведники встанут в своей одежде, и, если снимут с его одежды цицит, получится, что в будущем встанет без цицита и нарушит заповедь.

Рав Вассерман пишет, что сказанное Тосафот, на первый взгляд, не понятно. Ведь в гемаре («Менахот» 41) Шмуэль сам поясняет причину необходимости цицита на одежде умершего. Он говорит, что, если не будет у умершего цицит — это станет насмешкой над ним, как сказано в Мишлей: «насмехается над бедным». По объяснению рава Хаима Коэна получается, что эта причина — насмешка над умершим — вообще не нужна, ведь исходя из сказанного в гемаре («Нида» 61), по мнению того, кто считал, что заповеди в будущем не отменяются (раби Ами), запрещено делать погребальную одежду из «шаатнеза», так как праведники в будущем встанут из могил в своей одежде, и запрещено служить причиной того, чтобы умерший, воскреснув, нарушил запрет «шаатнеза». И точно так же запрещено делать так, чтобы умерший, воскреснув, нарушил заповедь цицита. А в гемаре «Нида», где обсуждался вопрос похорон в «шаатнезе», вообще не упомянута «насмешка над бедняком»²⁰!

И еще непонятно следующее. Ведь проблема «насмешка над бедным» релевантна как по мнению того, кто считал что заповеди в будущем аннулируются, так и по мнению того, кто считал, что они не будут отменены, так как их спор касается только времени после воскрешения, а запрет насмехаться над бедным и издеваться над умершим актуален и ранее, с момента смерти, как это следует из гемары («Брахот» 18) где рассказывается о том, как голубая нить раби Йоханана упала на могилу, а раби Хия сказал ему приподнять ее, чтобы не допустить насмешки над бедными и издевательства над умершими!

Чтобы ответить на данный вопрос, рав Вассерман берет за основу второе из вышеприведенных объяснений того подхода, согласно которому в будущем заповеди будут отменены. Напомним, что это объяснение состояло в том, что именно таково указание Писания: «умершие освободились», и это значит, что смерть освобождает навсегда, даже после воскрешения. И получается, что на протяжении того периода, пока человек мертв, помимо того, что он чисто физически не может исполнить заповедь, в силу непреодолимых причин, но и сам закон тоже освобождает его от заповедей! И если сказанное верно, то получается, что по мнению того, кто считал, что обязанность в заповедях снимается с человека в связи со смертью, нет никакой насмешки над умершим. Точно так же, как нет запрета но-

²⁰ В соответствии с мнением Ритвы данного вопроса не возникает, так как Ритва, в отличие от рабейну Хаима Коэна, объяснял, что Шмуэль не считает, будто заповеди останутся существовать в будущем — он считает, что обязанность соблюдать заповеди сохранится на период дней Машаха, но не после воскрешения, поэтому понятно, почему, согласно Шмуэлю, причина необходимости цицита для умершего в запрете насмешки над ним, а не в том, что заповеди будут существовать после воскрешения. Но рабейну Хаим, написавший, что Шмуэль спорит с раби Йохананом, считая что заповеди не будут отменены в будущем, после воскрешения, указывает в качестве причины, по которой умершему нужен цицит, проблему «насмешки», а не проблему отсутствия цицита у воскресшего из мертвых, когда, по его мнению, обязанность в заповедях появится вновь. И причина его слов неясна.

свить талит с кистями *цицит* перед женщиной, поскольку женщина освобождена от заповеди *цицит* с точки зрения закона. И как нет никакой «насмешки над бедным» в исполнении заповеди *цицит* перед женщиной, так же нет насмешки в случае с умершим, поскольку умерший не только не может исполнить эту заповедь физически, но и освобожден от заповедей по закону.

И лишь согласно мнению, что заповеди не аннулируются в будущем, и, следовательно, умерший человек, в принципе, обязан в заповедях, просто не способен их исполнить — ношение кистей *цицит* вблизи умершего будет представлять собой издевательство и насмешку над ним. Необходимо добавить, что согласно мнению, что заповеди не аннулируются в будущем, умершие не освобождаются от заповедей ни в момент смерти, ни после воскрешения, а автор данного мнения вообще не согласен с толкованием стиха «умершие освобождены»: с точки зрения заповедей умершие отличаются от живых лишь тем, что просто физически не способны исполнять заповеди, и поэтому есть запрет насмехаться над ними (тем, что человек исполняет заповедь *цицит* находясь рядом с ними)²¹. И поскольку рав Хаим Коэн считал что закон соответствует мнению раби Йоханана, учившего, что заповеди будут аннулированы в бу-

душем, то, следовательно, он считал что запрет насмехаться не релевантен в отношении исполнения заповедей умершими. И хотя из слов других законоучителей, наоборот, видно, что даже по отношению к умершим есть запрет насмехаться над ними, исполняя перед ними или вблизи их могил заповеди, — тем не менее, можно допустить, что рав Хаим Коэн не был согласен с этими авторитетами.

Итак, рав Вассерман объясняет мнение рава Хаим Коэна, говоря, что запрет насмехаться над умершим вызван лишь тем, что человек, в принципе, всегда обязан в заповедях — после воскрешения (по мнению Шмуэля), и даже в период когда он мертв (по мнению раби Ами, запрещающего хоронить в «шаатнезе»), просто умерший не может исполнить заповеди физически. И мнение рава Хаима Коэна не соответствует тому мнению, которого придерживались другие законоучителя.

И действительно, законоучителя считали, что причина насмешки в самом факте того, что мужчина был обязан исполнять заповедь *цицит* в прошлом, при жизни, а сейчас на нем нет *цицит*, и он не может ее исполнить. Такого мнения придерживается составитель «Шулхан Аруха» («Орах Хаим», гл.23, п.3). Или же по мнению тех «ахароним», которых приводит «Мишна Брура», соглашаясь с ними

²¹ Но даже Ритва написал, как было приведено выше, что раби Ами, который считает, что запрещено хоронить в «шаатнезе» (так как в будущем заповеди будут действовать), согласен, тем не менее, с толкованием стиха «умершие освобождены» — по крайней мере, на момент смерти. И наоборот, даже Рашба, который считает, что заповеди будут существовать и в будущем, объяснял, что весь спор сводится к вопросу, только ли сами умершие освобождаются от заповедей в момент смерти, а живым запрещено совершать такие действия по отношению к умершим (так же, как нельзя совершать подобные действия по отношению к малолетним детям), или даже живые освобождены от ограничений на подобные действия по отношению к умершим. При этом все согласны с применимостью вышеупомянутого толкования к периоду смерти — сами умершие освобождены. И это не похоже на то, как рав Вассерман объясняет мнение рабейну Хаима Коэна: рав Вассерман пишет, что тот, кто считает, что заповеди будут существовать в будущем, вступает в спор с данным толкованием стиха об освобождении умерших от заповедей.

(там же, п.7), даже там, где умершего хоронят с *цицит*, есть насмешка над умершим, поскольку раньше он был обязан в заповеди, а сейчас у него, в отличие от живого, находящегося рядом с ним, нет обязанности, и в этом случае актуализируется запрет насмешки над умершим. И вопрос насмешки над умершим никак не связан с тем, будут ли в будущем аннулированы заповеди, или нет. Ведь даже если они не будут аннулированы, как считает Рашба, то умерший (по крайней мере, на то время, что он мертв) освобожден от заповеди, как сказано: «умерший свободен». И тем не менее, запрет насмехаться над ним, исполняя заповеди в его присутствии, остаётся даже в момент смерти, тогда, когда он освобожден от них. А разница между одеванием *цицит* перед женщиной и перед умершим состоит в том, что женщина никогда не была обязана в этой заповеди, и поэтому нет насмешки над женщиной в том, что заповедь исполняется перед ней, но в отношении умершего, который был обязан в заповеди, а сейчас не обязан, есть насмешка, если заповедь исполняется перед ним.

Но пока что остается неотвеченным первый вопрос: почему тот, кто считает, что умершего запрещено хоронить в «шаатнезе» (раби Ами в трактате «Нида»), обосновывает это не тем, что подобные действия представляют собой насмешку над умершим, а тем, что заповеди продолжают существовать и в будущем, а Шмуэль в гемаре «Менахот» объясняет запрет хоронить в «шаатнезе» проблемой насмешки над умершим, т.е. вовсе не так, как понимает его мнение рав Хаим Коэн, в рамках подхода которого Шмуэль считает, что заповеди продолжают действовать и в будущем. Ведь по объяснению рава Хаима

Коэна эта причина — насмешка над умершим — вообще не нужна для запрета: исходя из сказанного в гемаре («Нида» 61), по мнению раби Ами, который считал, что заповеди в будущем не отменяются, запрещено делать погребальную одежду из «шаатнеза», так как праведники в будущем встанут в своей одежде, а значит запрещено делать так, чтобы умерший, воскреснув, нарушил запрет «шаатнеза». И точно так же запрещено создавать условие для нарушения умершим заповеди *цицит*! И наоборот: в гемаре «Нида» вообще не упомянута причина «насмешка над умершим»! Почему?

Рав Вассерман пишет, что существует разница между запретом «шаатнеза» и заповедью *цицит*. Поскольку в Торе не сказано «не одевай одежды без *цицит*», а заповедь состоит в том, чтобы привязать кисти *цицит* к четырёхугольной одежде (надетой на человека) как написал Мордехай в законах *цицит*. И когда человек одет в четырёхугольную одежду, но не может повязать *цицит*, не происходит никакого нарушения заповеди, просто у него вынужденная задержка с ее исполнением, и поэтому не важно, что умершие встанут без *цицит*. После воскрешения они повяжут *цицит*, когда смогут, и исполнят заповедь, а в первое время, сразу после возвращения к жизни, пока они не могут это сделать — речь идет лишь о вынужденной задержке в заповеди, которая не является нарушением. Поэтому проблемы с невыполнением заповеди при воскрешении не будет, а проблема с насмешкой релевантна только в период, пока человек мертв, поскольку умерший, в принципе, обязан в заповеди, хоть и не может ее исполнить физически. И поэтому Шмуэлю нужна была другая причина, из-за

которой необходимо привязать *цицит* к одежде умерших — насмешка над умершими, неспособными исполнить заповедь в период смерти. В отличие от повелительной заповеди *цицит*, одевание «шаатнеза» является за-

претом, и поэтому нельзя делать так, чтобы даже в первое мгновение после воскрешения люди нарушили запрет, даже в следствие вынужденных обстоятельств — создавать такие обстоятельства недопустимо²². **MT**

²² Рав Вассерман нашел частичное доказательство своему объяснению мнения рава Хаима Коэна в сказанном рабейну Ашером («Моэд Катан» п.80), который привел объяснение позиции рава Хаима Коэна от имени рабейну Йеуды из Парижа: Шмуэль, обязывающий привязывать *цицит* к одежде умершего, делает это потому, что считает, что заповеди не будут аннулированы в будущем, и если не привязать *цицит* к погребальной одежде, то получится, что когда встанут праведники из могил в своей одежде, то окажутся без *цицит*, и именно в этом будет состоять насмешка над умершими: человеку искусственно создали ситуацию, в которой он встает из могилы без *цицит*, хотя он обязан в этой заповеди.

Относительно вопроса о том, являются ли запрет насмешки над умершими и наличие / отсутствие заповедей после воскрешения двумя независимыми законами, рав Вассерман отмечает, что из слов рабейну Ашера видна необходимость обеих этих причин одновременно: заповеди не аннулируются в будущем, и поэтому есть насмешка над умершими, поскольку эти вещи, по мнению рава Хаима Коэна, взаимосвязаны: запрет насмехаться над умершим может быть нарушен здесь лишь по мнению того, кто считал, что заповеди не аннулируются в будущем. Однако относительно времени и причины запрета насмехаться над умершими, из слов рабейну Ашера следует, что данный запрет имеет отношение лишь к будущему, когда умерший воскреснет и встанет из могилы без *цицит*, а все то время пока человек мертв, этой проблемы нет, поскольку в это время он в любом случае освобожден от заповедей. Данная точка зрения не соответствует практическому мнению законоучителей, которые считали, что запрет насмешки над умершим имеет отношение именно к периоду, когда человек мертв, потому что раньше, при жизни, он был обязан в заповеди.

В то же время, позиция рабейну Ашера не соответствует и ответу на второй вышезаданный вопрос, который дал сам рав Вассерман: рабейну Ашер пишет, что насмешка относится к будущему — к воскрешению (а не к периоду смерти, как это объяснил рав Вассерман), когда человек оживет и встанет без *цицит*, которые обязан иметь. А относительно запрета «шаатнеза» речь будет идти не просто о насмешке (воскресший встанет без заповеди), а о прямом нарушении запрета. Поэтому Шмуэль, говоривший о необходимости *цицит* на одежде умершего, добавил причину — насмешка над умершим в момент воскрешения. И в этом он отличается от раби Ами, обосновавшего запрет «шаатнеза» только будущей обязанностью соблюдать заповеди и нарушением запрета «шаатнеза» во время воскрешения.

Рав Давид Мецгер пишет, что в книге «Тшувот ве-псаким», где собраны респонсы мудрецов Германии и Франции (п. 80), приводятся объяснения той причины повязывать *цицит* на одежду умерших, которую видел Шмуэль (необходимость избежать «насмешки над умершим»), при условии, что Шмуэль действительно был согласен с теми, кто учил, что в будущем заповеди будут действовать так же, как сейчас. Т.е. там приводятся оригинальные ответы на вопрос рава Вассермана — ответы, данные самими ришоним. Однако у меня пока что не было возможности посмотреть эту книгу.



Рав Хаим Дов БРИСК

Главный раввин выходцев из стран СНГ в городе Петах-Тиква

АЛАХИЧЕСКИЙ СТАТУС ГРАЖДАНСКИХ БРАКОВ

Вопрос об алахическом статусе браков, которые не были заключены по закону Моше и Израиля — т.е. с хупой и «кидушин», как того требует Тора — в последние десятилетия стоит весьма остро, особенно в Израиле. Можно выделить несколько причин заключения таких браков. С одной стороны, светское общество требует свободного вступления в брак и его расторжения, без навязывания религиозной обрядности, и даже в обществе соблюдающих людей появляются те, кто готов это требование поддержать, утверждая, что если несоблюдающие будут вступать в брак без хупы и кидушин, то это позволит решить проблему с увеличением количества «мамзерим»¹. А еще они говорят, что если не будет обязанности ставить хупу, то это может даже привести к росту числа желающих вступать в брак по алахе. С другой стороны, есть множество евреев, которые заключили гражданский брак вне Израиля — будь то по собственному желанию, сознательно отказавшись от хупы (а в случае с израильтянами, улетев зарегистрировать брак за границу — например, на Кипр), или же в силу определенных условий и обстоятельств места и времени, существовавших на тот момент, когда они вступали в брак (практически все, кто женились в доперестроечном СССР). И нужно определить алахический статус такого брака с точки зрения разводной процедуры в раввинском суде² и при вступлении в следующий брак, уже с хупой и «кидушин». Ситуаций таких множество и вопрос этот, повторюсь, весьма болезненный.

Текст рава Давида Канторовича на эту тему уже был опубликован в «Мире Торы» №1 (33) за 2012 год. В статье, предлагаемой Вашему вниманию, мы, с Б-жьей помощью, подробнее изучим данный вопрос, и постараемся определить, каков же статус у гражданского брака с т.з. практической алахи. Для этого мы разберем источники, начиная с изречений наших мудрецов-танаим, и заканчивая мнениями алахических авторитетов последних поколений, а также проанализируем последствия, возникающие в результате заключения гражданских браков. Мы увидим разные подходы к вопросу и множество важных нюансов, которые будут влиять на окончательное алахическое решение, принимаемое раввином, который вынужден заниматься данным вопросом.

¹ «Мамзер» — незаконнорожденный, т.е. тот, кто родился от связи еврея с еврейкой, которая запрещена ему по Торе, а именно в результате интимной связи, наказанием за которую является смертная казнь или «карет» (отсечение души от источника жизни). К этой категории относятся, например, те, кто родился от связи с женщиной, которая была замужем за другим мужчиной, но не получила «гет» (разводное письмо), даже если она не живет со своим бывшим мужем.

² Согласно израильскому государственному законодательству, любой брак между двумя евреями расторгается только в раввинском суде, и неважно, где и как этот брак был заключен. Некоторые люди думают, что если они заключат гражданский брак, то они никогда не увидят раввинский суд, но это ошибочное мнение.

1. Презумпция «эйн адам осе беилато беилат знут»

Одним из фундаментальных правил, которое будет постоянно упоминаться и цитироваться в различных ситуациях и вопросах, связанных с нашей темой, является известная «хазака» (презумпция) «эйн адам осе беилато беилат знут» (далее в тексте ЭАОББЗ). В переводе на русский это означает, что нормальный человек не вступает в интимные отношения путем распутства и блуда.

Дело в том, что почти любой гражданский брак если вдруг и получит статус брака с точки зрения алахи, то лишь из-за «кидушей биа» — брачных уз, возникших как следствие обручения посредством интимных отношений. Вступление в интимные отношения, согласно Торе, является одним из способов сделать «кидушин», о чем сообщается в первой мишне одноименного трактата. Поэтому в начале мы займемся именно этой презумпцией — ее законами, правилами и ограничениями.

Тосефта³ в трактате «Кидушин» (1.1) гласит, что в результате любых интимных отношений, которые подразумевали под собой «кидушин» (посвящение), женщина посвящена мужчине (обручена с ним), а если интимные отношения не подразумевали «кидушин», то она не посвящена ему.

Из слов Тосефты выходит, что лишь та интимная связь, которая подразумевала

вступление в брак, меняет статус женщины — превращает ее в замужнюю, обрученную и запрещенную любому другому мужчине, вплоть до получения «гета»⁴ от того мужчины, с которым у нее была эта связь. Но если при интимных отношениях пара не подразумевала, что это делается ради вступления в брак, то никакого брака и не было. Это базовый закон. И именно здесь возникает вопрос: как нам относиться, с алахической точки зрения, к различным видам интимных отношений между евреем и еврейкой? Именно тут появляется презумпция ЭАОББЗ. В Талмуде центральную для этой презумпции тему мы находим в трактате «Гитин».

Мишна («Гитин» 8.9) гласит, что если мужчина развелся со своей женой, а потом она ночевала с ним на постоялом дворе, то ей, согласно Школе Шамая, не нужен повторный «гет»; а по мнению Школы Илеля она нуждается в новом «гете». И речь идет о ситуации, когда он развелся с этой женщиной после «нисуин»⁵. Но если развелись после «кидушин», то и Школа Илеля, и Школа Шамая согласны, что повторный гет не нужен».

Исходя из сказанного в мишне мы видим, что, согласно мнению Школы Илеля — и таков закон(!) — человек, который провел ночь с женщиной (мишна говорит о ситуации, когда он провел ночь в одной комнате со сво-

³ Собранные мудрецами-танаим законы-«брайтот», не вошедшие в Мишну.

⁴ «Гет» — разводное письмо, написанное по законам Торы.

⁵ Второй этап бракосочетания, когда жених вводит невесту в дом и уединяется с ней. Он еще называется «хупа». Сегодня у евреев-ашкеназов под хупой подразумевается стояние под свадебным балдахином (или растянутым над головами молодоженов талит) и посещение комнаты уединения.

ей бывшей женой и, скорее всего, имел с ней интимные отношения), считается женатым на ней. И теперь нужен «гет», чтобы она могла выйти замуж за другого. Другими словами, в описанной ситуации посредством интимных отношений вновь был заключен брак.

Гемара, в которой разбирается эта мишна («Гитин» 81а-81б), определяет, в чем, собственно, состоит спор между Школами Шама и Илеля, о какой точно ситуации идет речь, и почему пара считается вновь вступившей в брак. Если мы сделаем сжатый вывод из сказанного в гемаре, то мнение Школы Илеля — а именно оно нас интересует в первую очередь, поскольку это мнение установлено в качестве алахи — состоит в следующем: дело происходит при свидетелях, и даже если они свидетельствуют не о самом факте полового акта, а лишь об уединении бывших супругов в комнате, этого достаточно, чтобы рассматривать данную пару как вновь женатых, и утверждать, что для вступления в брак с другим мужчиной женщине нужен повторный «гет». Причиной именно такого определения и является презумпция ЭАОББЗ. Т.е. априори мы говорим, что раз уж человек имел интимные отношения с женщиной, значит он, имея возможность сделать это не запрещенным способом, а просто вступив брак через интимные отношения, именно это и сделал, и не стал нарушать запрет разврата.

Теперь нам нужно выяснить, когда презумпция ЭАОББЗ вступает в силу, и какой спектр случаев попадает по нее. Есть спор между законоучителями-ришоним по этому поводу. У нас есть два основных мнения:

а. Мнение некоторых гаоним, которое приводит Рамбам⁶ («Законы развода» 10.19): любая пара, имевшая интимные отношения при свидетелях⁷, в случае расставания должна будет разводиться по всей строгости еврейского закона, с «гетом». И причина в том, что срабатывает презумпция ЭАОББЗ.

Раавад⁸, объясняя мнение этих гаоним, пишет, что речь идет о мужчине и женщине, которые не развращены, т.е. они не известны как распутники, склонные нарушать соответствующие законы Торы. Т.е. если речь идет о кашерных евреях и еврейке, то на них распространяется обсуждаемая нами презумпция. Таким образом, согласно этому мнению, презумпция ЭАОББЗ не ограничивается лишь случаями, когда бывшие супруги вновь уединяются и, возможно, вступают в интимные отношения, а распространяется на все «нормальные» пары.

б. Мнение большинства ришоним, которое разделял и сам Рамбам, и с которым были согласны Рашба⁹, Рама¹⁰ и др.: презумпция ЭАОББЗ применима если мужчина всту-

⁶ Раби Моше бен Маймон (Испания, Земля Израиля и Египет, 1135-1204).

⁷ Как это сказано в гмаре приведенной выше — речь идет о свидетелях, что пара уединилась в комнате.

⁸ Раби Авраам бен Давид (Раавад III, Прованс, 1125-1198).

⁹ Раби Шломо бен Адерет (Барселона, 1235-1310).

¹⁰ Раби Меир а-Леви Абулафия (Испания, 1170-1240).

пает в интимные отношения с женщиной, никак это не обусловив, но лишь в тех случаях, когда речь идет о бывших супругах или о браке с условием¹¹. В любом другом случае интимные отношения расцениваются как обратные действия, осуществляемые не целью закрепления брачных уз, а из распушенности, и на эти случаи близости наша презумпция не распространяется (если, конечно, мужчина не объявил, что эти интимные отношения были ради «кидушин»).

Риваш¹² замечает, что мужчина, исходя из сказанного в тосефте¹³, должен четко заявить, что он вступает сейчас в интимные отношения ради «кидушин». В противном случае эта близость — лишь блуд и распутство, и, естественно, не скрепляет никаких уз брака.

Составитель кодекса «Шулхан Арух»¹⁴ («Эвэн а-Эзэр» 149.5) установил закон как большинство ришоним, что презумпция срabатывается лишь в случае близости между бывшими супругами или брака, заключенного с условием, если мужчина четко не объявил, что эта близость лишь — «зов плоти», и не более того. В любом другом случае интимные отношения между мужчиной и женщиной (если не было четкого объявления о том, что

это действие озаменуется заключение брака) — всего лишь распутство и блуд, и они не являются формой «кидушин» и заключения брака.

2. Брак евреев, которые отступили от веры, заключенный неевреями

Теперь, когда мы уже имеем представление, что означает презумпция ЭАОББ, можно перейти к следующему вопросу, который имеет прямое отношение к теме нашего исследования — это брак евреев, ушедших от веры, оформленный нееврейскими учреждениями бракосочетания. Этот вопрос возникает при выяснении алахического статуса гражданского брака всякий раз, когда пара, имея возможность скрепить свой союз посредством хупы по закону Моше и Израиля, совершенно осознанно выбирает нееврейский путь. Об алахическом статусе брака двух отступников, оформленного через нееврейские институты брака, спорят ришоним:

а. Риваш (респенса б), «Трумат а-Дешен»¹⁵ (209), Ташбец¹⁶ и Радбаз¹⁷ считали, что веротступник (далее в статье «мумар»), который женился на еврейке-отступнице в среде неевреев и по их обычаям, не считается же-

¹¹ Виды браков, для вступления в силу которых должно исполниться условие, поставленное одной из сторон во время «кидушин».

¹² Раби Ицхак бар Шешет (Испания, 1326-1408).

¹³ Которая приведена выше.

¹⁴ Фундаментальный алахический свод законов, принадлежащий перу раби Йосефа Каро (Испания, а позже Земля Израиля, 1488-1575).

¹⁵ Раби Исраэль Исерлан Ашкенази (Германия, 1390-1460).

¹⁶ Раби Шимон бен Цемах Дуран (Алжир, 1361-1444).

¹⁷ Раби Давид бен Шломо ибн Зимра (Египет, Иерусалим, Цфат, 1479-1573).

натым. Презумпция ЭАОББЗ здесь не помогает, поскольку у мумара ее попросту нет.

Почему так?

Риваш пишет, что пара не считается сочтавшейся браком, даже если кашерные свидетели видели, как эти мужчина и женщина уединились, поскольку «ничего не было передано¹⁸, а всего лишь священник проклинает¹⁹ их и дает им кольца». Но ведь можно было бы сказать, что «кидушин» происходит через интимную близость, ведь этот еврей действительно собирается сделать женщину своей женой и уединиться с ней, исходя из того, что эта женщина — его жена, и здесь должна сработать презумпция ЭАОББЗ. Почему же мы не говорим, что в этом случае есть «кидушин» и чтобы повторно выйти замуж этой женщине понадобится кашерный «гет»? Риваш объясняет, что по мнению Рамбама и других ришоним (как мы уже видели) эта презумпция относится лишь к бывшим супругам, когда они решили восстановить свой брак, но не к случаю с незамужней девушкой и неженатым парнем, которые вступают в брачные отношения впервые. Здесь возникает неувязка. Ведь по Рамбаму речь шла о том, что «кидушин» не засчитываются в случае близости без намека на брак, а тут мужчина очевидным образом подразумевает вступление брак и совершает действия, однозначно демонстрирующие его намерение вступить в брак с этой женщиной, и лишь после этого он вступил в близость с ней. К тому

же есть кашерные свидетели, утверждающие что он уединился с ней. Т.е. брак должен считаться действительным и с т.з. законов Торы. Однако Риваш отвергает такое понимание и говорит, что даже гаоны, которых привел Рамбам, скажут, что брак, вне всяких сомнений, не состоялся. Ведь эта пара сочталась нееврейским браком у священника, отказавшись ставить хупу по закону Моше и Израиля. Поскольку они отказались вступить в брак так, как это предписано делать по закону, то их интимные отношения никак не могут иметь статуса близости ради бракосочетания. Сюда нужно добавить сказанное Раавадом, что презумпция ЭАОББЗ относится лишь к тем парам, которые соблюдают алаху. А в данном случае, поскольку люди сочтались браком как неевреи и у неевреев, то невеста не окуналась в микву, и совершенно очевидно, что у этой пары не было и не будет никакого соблюдения заповедей, ведь даже в случае с первой близостью они пренебрегают законами чистоты семейной жизни, за нарушение которых человек карается с Небес наказанием «карет» (отсечением души от Источника Жизни), и если ему не страшны даже те запреты, за нарушение которых человек получает «карет», то тем более он пренебрежет более легкими запретами разврата. Поэтому в этом случае нет презумпции ЭАОББЗ.

Интересно, что в ситуации, когда нет свидетелей, видевших факт уединения — у законоучителей даже на уровне рассуждений

¹⁸ Для стандартного «кидушин» нужен предмет, имеющий хотя бы минимальную материальную ценность. Тут его нет.

¹⁹ Это оригинальный оборот речи, использованный Ривашем для описания слов и благословений, произносимых священником.

не возникает предположения, что брак, возможно, состоялся. Исключение составляет Раа²⁰, считающий, что нет никакой нужды в свидетелях, которые могут подтвердить факт уединения — ведь все знают, что женщина вышла замуж за этого мужчину, и теперь он с ней живет и уединяется, и понятно, что имеет интимные отношения. Тем не менее, мы все равно не присваиваем их отношениям статус брака, а позиция Раа — это единичное мнение, которое не принято в качестве закона.

Похожие вещи говорит и автор «Трумат а-Дешен»: мумары в своих отношениях не подразумевают заключение брака по закону Моше и Израиля, а просто хотят быть вместе, чтобы всегда находиться в досягаемости друг для друга, но это не брак. И нет у мумара презумпции ЭАОББЗ, ведь он нарушает все заповеди Торы. В своей респонсе автор «Трумат а-Дешен» отвечает на вопрос относительно конкретного мумара,²¹ который был известен как развратный человек и прелюбодей. Автор «Бней Моше»²² (56) объяснил слова «Трумат а-Дешен» так: тот факт, что некий мумар был известен своим распутством, носит здесь совершенно второстепенный характер — важнее то, на человека, который полностью отошел от Торы и не соблюдает ее заповедей, не распространяется презумпция ЭАОББЗ, даже если у него нет репутации развратного и распутного человека.

Радбаз написал, что даже если такой человек уединился с женщиной целенаправленно, чтобы сделать ее своей женой, и есть тому кашерные свидетели — даже в этом случае все равно алахического статуса брака данная связь не получит. Причины следующие:

i. Поскольку мы смотрим на «мумара» как на человека, который готов нарушать все заповеди Торы, то очевидно, что и в вопросах интимных отношений он тоже распушен и не заботится о том, чтобы эти отношения были исключительно в рамках брака. Поэтому презумпция ЭАОББЗ не относится к мумару — у злостных нарушителей Торы ее нет по определению.

ii. Так как «мумар» устроил бракосочетание по-нееврейски, то тем самым он показал, что его вообще не интересует брак, который считается таковым у евреев, т.е. брак по закону Моше и народа Израиля²³.

iii. Сам Радбаз добавил от себя новую вещь. С точки зрения закона самой Торы, бракосочетание с участием мумара не получает алахического статуса брака даже если была проведена еврейская брачная церемония с «кидушин» и хупой. Однако наши мудрецы приняли решение считать такой брачный союз с участием мумара браком, из-за того, что Тора строго запретила замужней женщине вступать в интимные отношения с посторонним мужчиной,

²⁰ Раби Аарон а-Леви (Испания, 1235-1303).

²¹ Имеется в виду «мумар», о котором говорит «Трумат а-Дешен» в своей респонсе.

²² Раби Моше Кальфон а-Коэн — главный раввин Джербы, из раввинов Туниса (1874-1950).

²³ Так же, как и Риваш.

не получив развода, и здесь мудрецы предпочли устрожить. Однако в отношении брака, заключенного нееврейским способом, мудрецы не вынесли подобного определения, поскольку сомневались, существуют ли достаточные основания признать такой союз браком, даже несмотря на всю строгость запрета замужней женщины. Таким образом, здесь срабатывает правило «сафек де-рабанан — ле-кула» («сомнение мудрецов — к облегчению»)²⁴, и брак мумаров, совершенный в соответствии с нееврейской процедурой, не имеет алахического статуса брака — с точки зрения еврейского закона такой союз вообще недействителен.

б. Радах²⁵ (20) пишет, что еврейка, которая венчалась с «мужем» в церкви, не запрещена другому мужчине с точки зрения запрета прелюбодеяния. Но если есть кашерные свидетели того, что обвенчанная пара уединилась, то нужно устрожить и потребовать, чтобы в случае развода «муж» дал «гет». А если не было такого свидетельства, то нет никакого намека на наличие брачного статуса с точки зрения алахи²⁶.

Радах считает, что при уединении пара вступила в интимные отношения и сразу же

сработала презумпция ЭАОББЗ, которая не может быть аннулирована на основании того, что мумар считается нарушителем всей Торы, поскольку отход от соблюдения всех заповедей не делает человека автоматически распущенным в вопросах интимных отношений²⁷, и поэтому у мумара тоже сохраняется эта презумпция, кроме тех случаев, когда всем известно, что данный человек — развратник. Что же касается Рамаба и Смага²⁸, которые написали, что презумпция ЭАОББЗ касается только кашерных евреев, то их слова необходимо понять иначе: презумпция распространяется на всех евреев, которые не были заподозрены в распутстве, поскольку не сказано, что она относится только к праведникам²⁹.

В любом случае, — пишет Радах — если после венчания в церкви женщина решила выйти замуж за другого, не получив от первого «гет», то разрешают этот второй брак и не вынуждают пару расстаться. Ведь по букве закона, без устрожений, ее первый брак не имел никакого алахического статуса.

в. Мордехай в комментарии на главу «Эмор» пишет, что в любом случае, когда

²⁴ Ведь если появляется «сафек» — сомнение или патовая ситуация в законах мудрецов, то принимается решение облегчить в законе.

²⁵ Раби Давид а-Коэн (Греция, Турция на рубеже XV-XVI вв.).

²⁶ Хотя Рама (раби Моше Иссерлис — Польша, 1520-1572, автор «Скатерти» на «Шулхан Арух») в «Даркей Моше» («Эвен а-Эзер» 33) пишет, что даже если уединения этих «мумаров» после венчания в церкви были кашерные свидетели, их брак с точки зрения алахи считается недействительным.

²⁷ Тут имеется в виду, что нормальный человек того времени не вступал в интимные связи до брака и вне брака, и это даже не было связано с соблюдением заповедей Торы. Сегодня реальность иная, и мы увидим дальше, что происходит с презумпцией ЭАОББЗ.

²⁸ «Сефер мицвот Гадоль» («Большая книга заповедей»). Ее написал раби Моше ме-Коци (Франция, XIII в.), называемый аббревиатурой «Смаг», по имени своей книги.

²⁹ Рабам не употреблял термина «кашерный» в отношении человека, который уединился со своей бывшей женой. В этом случае даже распутные люди будут считаться вновь женатыми.

свободный мужчина вступает в интимные отношения со свободной женщиной, и есть свидетели (подтверждающие, что пара уединилась), то мы всегда опасаемся брака с алахической точки зрения, ведь вполне возможно, что мужчина имел в виду через эту половую связь вступить в брак (т.е. действует презумпция ЭАОББЗ). И лишь в том случае, когда речь идет о сексуально распущенном человеке, или у него уже есть жена, и у нас нет никаких алахических опасений, что человек заключил брак через эти интимные отношения — лишь в таком случае у этих отношений нет никакого алахического статуса, кроме нарушения запретов Торы.

3. Закон относительно брака между мумарами, заключенного не посредством хупы и кидушин

Разберем постановление Рама («Эвен а-Эзер» 26.1): «Нееврей, женившийся на нееврейке, а также мумар, женившийся на мумарке в нееврейских учреждениях брака — если после этого приняли гиюр³⁰, то нет опасения [что их связь засчитывается как] «кидушин» [и имеет статус алахического брака], и может [женщина] уйти от него без «гета», несмотря на то, что они прожили несколько лет. Т.е. это не «кидушин», а распутство».

С другой стороны, Рама («Эвен а-Эзер» 33.1) привел слова Мордехая, что в случае, когда есть свидетели уединения (интимных отношений) при условии, что речь

идет о неженатом человеке, не заподозренном в разврате, мы должны опасаться, что посредством этих отношений произошел алахический брак, исходя из презумпции ЭАОББЗ.

Казалось бы, перед нами явное противоречие в словах Рама. Но если углубиться, то можно увидеть, что так кажется лишь на первый взгляд. В первом случае («Эвен а-Эзер» 26.1) Рама приводит Риваша, и речь там идет о мумаре, который заключил брак у неевреев, по их законам, и таким образом доказал, что ему совершенно неважны и неинтересны законы Торы, и он спокойно их нарушает. Поэтому у него нет презумпции, что он не развратен — абсолютно ясно, что он теряет право на нее. И в итоге нет никаких оснований опасаться, что этот нееврейский брак имеет хоть какой-то алахический статус. С другой стороны дальше («Эвен а-Эзер» 33.1) речь идет об интимных отношениях между евреем с еврейкой, которые не являются мумарами, и не заключали злонамеренно нееврейский брак. И тут, действительно, есть опасения, что их отношения получили алахический статус брака из-за презумпции ЭАОББЗ. Ведь есть огромная разница между мумаром, который имеет статус полного вероотступника, и обычным светским евреем.

Мнение Рама, приведенное в «Эвен а-Эзер» (33.1) поддерживает и автор «Арух а-Шулхан».

³⁰ Эти слова относятся и к евреям-«мумарам». Если еврей, сменивший свою веру, хочет вернуться в лоно иудаизма, то он проходит процесс «ашава ле-йеадут», который очень похож на гиюр, поскольку включает в себя окунание в микву на финальном этапе.

Если пара «мумаров» раскаялась и продолжает жить вместе

В «Сефер а-Микна»³¹ написано, если пара вероотступников, вступившая в брак по нееврейскому обряду, сделала «тшуву», и у нас есть свидетели того, что после «возвращения» эти мужчина и женщина уединялись вместе, или же всем известно, что они продолжают жить как муж и жена — в таком случае при расставании необходим «гет». Ведь это, по сути, тот же случай, что уединение бывших супругов на постоялом дворе, описанный в вышеупомянутой мишне трактата «Гитин», и тут снова возникает презумпция ЭАОББЗ. А то, что говорил Риваш, что человек, который нарушает алаху, теряет эту презумпцию, говорилось о людях, которые нарушают тяжелые запреты Торы, такие как нарушения законов чистоты супружеской жизни и т.п., но не о тех, кто пренебрегает запретами мудрецов — такими как запрет жить вместе без «ктубы» и семи благословений, которые произносятся во время хупы.

Брак в нееврейских учереждениях, вынужденно заключаемый евреями, которые в тайне продолжают соблюдать законы Торы³²

Ташбец пишет (3.47), что когда такая пара уединяется, то происходят «кидушин», т.к. на них распространяется презумпция ЭАОББЗ, поскольку они вступают в интимные отношения ради святости брака. А если

есть кашерные евреи, которые знают об их уединении, они превращаются в свидетелей «кидушин» посредством интимных отношений, даже если они всего лишь знают только о факте уединения пары, и брак получает полный алахический статус с первого же момента, когда они уединились. А то, что они не сделали хупу с кашерными свидетелями — лишь потому, что они вынуждены скрывать свою веру и обычай.

И так постановили на алаху авторы «Бейт Шмуэль»³³ (26.3) и «Хелкат Мехокек»³⁴ (26.3) если мужчина — вынужденный мумар, и он взял такую же женщину в жены нееврейским путем, но при этом они продолжают тайно придерживаться еврейской жизни, то в случае разрыва отношений он будет обязан дать ей «гет». Поскольку они уединяются вместе и живут как муж и жена, и об этом знают и другие евреи, такие же как они, брак получает полный алахический статус, несмотря на то, что их брачный союз был заключен христианским священником. У мумара, выбравшего отступничество добровольно, нет презумпции ЭАОББЗ, а в случае мумара, ставшего таким вынужденно, эта презумпция сохраняется.

4. Современные гражданские браки между евреями, заключаемые в государственных учреждениях

В этом параграфе мы разберем более-менее современную систему гражданских бра-

³¹ Комментарий раби Пинхаса а-Леви Горовица (раввин Франкфурта-на-Майне и ученик Магида из Межерича, 1731-1805) на трактат «Кидушин».

³² Как, например, евреи-марраны в Испании.

³³ Комментарий на «Шулхан Арух» (раздел «Эвен а-Эзер») раби Шмуэля из Фьёрда (Польша, Германия. XVII в.).

³⁴ Комментарий на «Шулхан Арух» (раздел «Эвен а-Эзер») раби Моше Лима (Польша, 1604-1658).

ков, и прежде, чем мы углубимся в наше исследование, стоит принять ко вниманию тот факт, что система нееврейских гражданских браков в разные времена и в разных местах имела свою специфику. Это очень важно, так как в алахе многое будет зависеть как раз от этой специфики. Очевидно, что место, в котором нет запрета поставить хупу по законам Моше и Израиля, и нет обязанности заключать помимо религиозного брака еще и светский гражданский, отличается от места, в котором обязательно производить дополнительно и светскую регистрацию брака, а такое место, в свою очередь, отличается от тех мест, где религиозный брак с хупой был запрещен вообще. И кроме этого, в разных странах выдавали при заключении брака разные по сути документы, некоторые из которых попадают под определение «кидушей штар»³⁵, т.е. соответствуют законам одного из способов заключения еврейского религиозного брака, что образует еще один фактор, который может придать гражданскому браку алахический статус, что требует в случае развода следовать установленной в алахе процедуре, с обязательной выдачей «гета». Поэтому, когда мы будем разбирать разные алахические подходы к статусу гражданских браков, стоит обращать внимание на то, о каком именно виде гражданского брака идет речь, и в каких условиях он был заключен.

В рамках нашего анализа мы увидим два основных подхода в практическому закону, в рамках каждого из которых представлены несколько алахических мнений, отличающихся друг от друга определенными нюансами.

Устрожающий подход тех авторитетов, которые требуют «гет» при разводе после гражданского брака:

i. Требующие гет из-за сомнения, что, быть может, имели место алахические «кидушин»

Раби Авраам Шааг-Цовнер³⁶ в «Оэль Авраам» (103) разбирает случай, когда государственный закон обязывает регистрировать любой брак в госучреждениях, но и не запрещает проводить до этого или после этого религиозное бракосочетание. Он пишет, что из-за презумпции ЭАОББЗ такой гражданский брак имеет статус алахического и при разводе нужен гет, даже если после регистрации брака в гражданском порядке не было хупы. Правда, Маарам Шик³⁷ выражал свое несогласие с данной точкой зрения. Он считал, что после заключения любого гражданского брака, если становится понятно, что пара не соблюдает чистоту семейной жизни, то брак не имеет статуса алахического статуса, поскольку нет презумпции ЭАОББЗ, и «гет» не нужен. Но рав Шааг-Цовнер от-

³⁵ Первая мишна в трактате «Кидушин» перечисляет 3 пути, посредством которых женщина становится «мекудешет», т.е. посвящена одному мужчине и запрещена любому другому (вплоть до получения «гета» от мужчины, которому она посвящается, или до его смерти). Итак, женщину можно посвятить посредством того, что стоит денег или самими деньгами (в наше время принято использовать золотое кольцо) — «кидушей кесеф»; через интимные отношения (об этом мы говорили выше, когда разбирали презумпцию ЕАОББЗ) — «кидушей биа»; а также посредством передачи составленного в соответствии с определенными законами документа, где написано, что мужчина, передающий документ женщине, тем самым заключает с ней брак — «кидушей штар».

³⁶ Австрия, 1801-1876.

³⁷ Раби Моше Шик (Венгрия, 1807-1879).

верг мнение Маарама, поскольку не может быть никакой уверенности, что любой, кто вступил в гражданский брак, в обязательном порядке не соблюдает чистоту семейной жизни. И кроме того, возможно, что если мужчина уединяется с женщиной, считая ее своей женой, то даже если их интимные отношения протекают не по законам Торы, все равно брак получил полный алахический статус. Последний тезис основан на мнении, что хупа³⁸ уже сама по себе заключает алахический брак, а ведь хупа — это лишь уединение как таковое, даже без самих интимных отношений. Автор «Оэль Авраам» добавляет еще один фактор, который склоняет чашу алахических весов в сторону устрожения и обязательного «гета» при разводе — может быть в какой-то из дней они раскаялись, и муж сделал кидушин посредством интимных отношений. И, наконец, брак мог быть заключен не по законам Моше и Израиля не потому, что вступающие в него хотели сбросить с себя Тору и заповеди, а из-за экономических расчетов или по другим подобным причинам. В любом случае, вывод раби Авраама Шаага-Цовнера однозначен: не ставить хупу без «гета» тем, кто был женат гражданским браком.

Автор книги «Меламед Леоиль»³⁹ (20) привел и мнение «Оэль Авраам», и позицию Маарама Шика, и написал следующее: «Были законоучителя, которые хотели до-

казать, что не стоит вообще опасаться того, что здесь имел место алахический брак. Ведь уже в трактате «Ктубот» (лист 3) сказано, что каждый, кто заключает брак по закону Моше и Израиля делает это с разрешения мудрецов⁴⁰, а они аннулировали такие браки, чтобы люди не заключали союзы сердец недостойным еврея способом. И если опираться на этот закон, то на первый взгляд получается, что не будет никакого алахического статуса у такого брака, даже если во время интимных отношений подразумевали «кидушин»». Однако сам он не разделяет такой подход и требует устрожать и требовать «гет» при разводе после гражданского брака. Причины следующие:

1. Тяжело себе представить, что в наши дни мудрецы готовы аннулировать алахический статус брака «чтобы сделать ограду законов Торы» в том случае, если кто-то заключает такой брак посредством интимных отношений.

2. Многие делают сегодня «кидушин» без раввина, но исходят при этом из сугубо экономических причин⁴¹, а тем более, когда мужчина знает, что он может пригласить свидетелей, уединиться с женщиной и вступить с ней интимные отношения: свидетели подтвердят, что пара уединилась, а мужчина делает это ради заключения брака, ведь он думает, что

³⁸ Здесь имеется в виду не брачная церемония, включающая в себя все этапы (благословения, кольцо, ктуба, разбивание стакана и т.д.), а именно алахическое понятие «хупа» — действие, которое завершает закрепление еврейского брака.

³⁹ Раби Давид Цви Гофман (Германия, 1843-1921).

⁴⁰ Т.е. у мудрецов есть право устанавливать, как именно должен заключаться брак, и тот, кто изменит установленное мудрецами и заключит брак по-другому, даже опираясь на описанные в алахе пути «кидушин», но не так, как установили мудрецы, рискует что его брак будет аннулирован мудрецами.

⁴¹ Речь идет о его эпохе, а именно конце XIX — начале XX вв. в Германии. Но и сегодня, как все знают, есть такие явления.

таким образом произойдут «кидушин». Так разве можно при любом варианте гражданского брака разводиться без «гета»?! Ведь появляется риск разрешить замужнюю женщину чужому мужчине!

3. Если мужчина придет потом и скажет, что уединился с женщиной ради «кидушин», и приведет свидетелей, которые подтвердят это, то не поможет вопрос, почему он ограничился только гражданским браком.

4. А если бывший сожитель начнет потом распространять слухи о сожительнице, вышедшей замуж за другого, что когда-то он сделал «кидушин», дав ей при свидетелях подарок и произнеся слова, из которых можно понять, что этот подарок дан ради «кидушин»? Это тоже создаст проблему.

Потому вывод рава Гофмана совпадает с выводом рава Авраама Шаага-Цовнера, но с небольшим добавлением: в случаях, когда невозможно получить «гет» от бывшего мужа, разрешено положиться на авторитетов, которые облегчают в вопросах гражданских браков, и разрешить женщине вступить в еврейский брак без «хупы».

Раби Альтер Ихиэль Невенцаль⁴² в ре-спонсе «Минхат Ихиэль» (3.60) идет по пути устроения намного дальше. Он требует «гет» после гражданского брака из-за сомнения, что, возможно, есть алахический статус у этого брака, причем даже в том слу-

чае, когда мужчина не живет с женщиной и не уединялся с ней. Он аргументирует свое постановление следующим образом:

1. В госучреждениях часто при оформлении акта регистрации брака выдают свидетельство, в котором написаны выражения, которые вполне можно расценивать как подходящие для выполнения «кидушей штар» (посвящения женщины в жены письменным документом) по закону Торы. И несмотря на то, что это свидетельство пишет нееврей⁴³, нужно опасаться мнения автора «Бейт Шмуэль» (123.5), который считал, что если еврей стоит над неевреем во время написания «гета», то этот «гет», возможно, («сафек»⁴⁴) кашерен, и тогда, возможно, случились «кидушин», поскольку жених и невеста стоят над неевреем во время написания документа.

2. Несмотря на то, что под документом нет подписи свидетелей, срабатывает сказанное Рама («Эвэн а-Эзэр» 35), что если там есть собственноручная подпись жениха, даже без свидетелей, то этого достаточно, чтобы с точки зрения алахи данный документ считался как возможные «кидушин».

3. Тут не релевантен закон Риваша и Рама по поводу мумаров: их брак не является алахическим браком, поскольку бракосочетание этих мумаров не содержало в себе ничего, кроме слов священника. А в нашем случае пишется свидетельство, которое, быть мо-

⁴² Раввин Ивано-Франковска в начале XX века.

⁴³ Обычно брачное свидетельство или «гет», написанные неевреем, некашерны.

⁴⁴ Может быть да, но, возможно, и нет.

жет, срабатывает как «штар кидушин» и это создает сомнение, что, возможно, «кидушин» произошли.

Автор «Минхат Ихиэль» приводит еще несколько доводов в пользу того, что гражданский брак порождает сомнение относительно возможных «кидушин», и потому в соответствии с законом Торы нужно устрожать при разводе и требовать «гет».

Рабби Аарон Волкин⁴⁵ в своей респонсе «Экан Аарон» (2.103) рассматривает ситуацию, которая соответствует типичному гражданскому браку наших дней: пара, которая имеет возможность вступить в брак по закону Моше и Израиля, однако не хочет этого делать и выбирает нееврейский гражданский институт регистрации браков — т.е. чиновника, функции которого сводятся к выяснению согласия пары на брак и внесению соответствующей записи в книгу регистрации актов гражданского состояния. Два свидетеля ставят свои подписи, а потом жениху и невесте выдается копия этой записи или свидетельство о регистрации брака, и с этого момента пара официально рассматривается государством как супружеская. Автор «Экан Аарон» постановил, что в этом случае имеют место «кидушин через деньги» («кидушей кесеф»⁴⁶), поскольку вручаемое свидетельство, в принципе, стоит каких-то денег, и жених заплатил определенный сбор, чтобы получить этот документ, и теперь это свидетельство

принадлежит ему, а потом он отдает этот документ невесте, и неважно, сам он это делает, или посредством кого-то другого, что лишь добавляет сходства с классическими «кидушей кесеф». Кроме того, в данном случае происходят и «кидушей биа»⁴⁷ (т.е. посвящение женщины в жены посредством интимных отношений), а у нас есть презумпция ЭАОББЗ. И несмотря на то, что многие законоучителя пишут, что у человека, который не соблюдает законы чистоты супружеской жизни и довольно свободно вступает в интимные связи вне брака, нет этой презумпции, все же есть и другой подход, разделяемый многими авторитетами-ахароним, согласно которому никто не делает свою жену блудницей и не считает свои отношения с ней ни к чему не обязывающим блудом. С другой стороны, существует известное мнение Рана⁴⁸, что если женщина не окунается в микву, то интимные отношения с ней не приводят к заключению брака посредством «кидушей биа». Но и здесь есть контр-мнение, согласно которому интимные отношения с ритуально нечистой женщиной тоже приводят к заключению брака посредством «кидушей биа».

В итоге вывод автора «Экан Аарон» состоит в следующем: не дай Б-г разрешить женщине после таких семейных уз повторный брак без алахического развода через «гет». Ведь несмотря ни на что, остаются опасения, что их брак получил алахический статус из-за «кидушей кесеф» или «кидушей биа».

⁴⁵ Рав Пинска-Карлина, погибший в Катастрофе (1864-1942).

⁴⁶ Один из путей закрепления брака по закону Моше и Израиля, как мы это уже описали в сноске 36.

⁴⁷ См. сноску 36.

⁴⁸ Рабейну Нисим (Испания, 1315-1376).

ii. Мнение, согласно которому при гражданском браке в случае развода «гет» необходимо по закону, а не по причине устроения

Автор «Левушей Мордехай»⁴⁹ (2.40) пишет, что гражданский брак нужно признать соответствующим по статусу полному алахическому браку, со всеми вытекающими последствиями. Ведь в момент заключения брака жених говорит с невестой о браке и супружеских узах, а потом уединяется с ней как супруг, а это значит, что срабатывают «кидушей биа», даже если он никак не обусловил это перед самими интимными отношениями. И в этом случае, поскольку интимная связь явно является частью брачных отношений, даже если они запрещены Торой из-за несоблюдения чистоты семейной жизни, — брак скрепляется, с алахической точки зрения, на основании базового закона в Торе. Сюда же присоединяется мнение, которое приводит Рама от имени Рамбана («Эвэн а-Эзэр» 149), что если мужчина и женщина заключили между собой брак по нееврейскому обряду, то жених больше не сдерживает себя и может вступить с невестой в интимную связь, и тем самым скрепить их брак с помощью «кидушей биа».

Как известно, при заключении гражданского брака жених и невеста обмениваются кольцами, а по одному из мнений, приведенных автором «Бейт Шмуэль», при таком обмене невеста приобретает кольцо посредством действия, которое в алахе называется

«киньян халипин»⁵⁰, а значит, происходит посвящение женщины в жены, что придает происходящему статус полного алахического брака. И даже те, кто считает, что «киньян халипин» не имеет никакого отношения к «кидушин», согласятся, что жених, возможно, дал невесте кольцо как подарок, а говорил при этом о браке и супружеских отношениях, и это то же самое, как если бы он произнес текст «кидушин» и при этом вручил кольцо как «кидушей кесеф». Здесь нужно упомянуть еще один момент, который требует особого внимания и отдельного изучения, но, так или иначе, мы опасаемся, что подписанный женихом при заключении гражданского брака документ, даже если он не был подписан свидетелями, может расцениваться как «кидушей штар» (поскольку есть мнение, что собственноручная подпись жениха считается свидетельством).

Все вышесказанное является основанием для вывода, что даже в случае брака, заключенного по гражданской процедуре, при разводе понадобится полностью кашерный «гет», и вступление женщины в другой брак без «гета» невозможно.

Автор «Маархей Лев»⁵¹ (87) тоже считает, что «гет» при разводе после гражданского брака обязателен, однако приводит совершенно иную причину. Он утверждает, что даже если при заключении гражданского брака нет и намек на «кидушин», все равно нужен «гет», ведь сказано в «Йевамот»

⁴⁹ Раби Мордехай Йеуда Лейб Винклер (Венгрия, 1844-1932).

⁵⁰ Вид скрепления сделок и приобретения посредством обмена предметами.

⁵¹ Раби Йеуда Лейб Цирельсон (Сербия, Румыния, Кишинев, 1859-1941).

(88б), что иногда пишут «гет» даже в случаях, когда он вроде бы не нужен, чтобы никто не сказал, что дали замужней женщине возможность повторно вступить в брак без гета. Ведь гражданский брак приводит к тому, что все вокруг считают эту пару мужем и женой. Так как можно обойтись без «гета»? «Маархей Лев» добавил к этому утверждению еще несколько причин, почему при разводе требуется «гет»:

1. Стилль текста документа, который составляют при гражданских браках, зачастую очень близок к стилю формулировок, используемых при бракосочетании в соответствии с алахой. Кроме того, этот документ всегда делается при свидетелях, и вполне реально, что там могли находиться кашерные свидетели.

2. Рама («Эвен а-Эзер» 33) приводит мнение Мордехая относительно неженатого мужчины, имевшего интимную связь с незамужней женщиной: если есть свидетели того, что эти двое уединились, то есть основания полагаться на презумпцию ЭАОББЗ, т.е. мы по умолчанию интерпретируем произошедшее между ними как действие, направленное на заключение брака. А в случае гражданского брака все еще более очевидно — ведь жених до этого четко говорил о намерении вступить в брак. И тогда даже те, кто спорит с Мордехаем в вопросе о статусе связи неженатого мужчины с незамужней женщиной, согласятся, что здесь при разводе нужен будет «гет».

Поэтому в случае с гражданскими браками нужно идти по мнению Рама, которое он изложил в «Даркей Моше» («Эвен а-Эзер» 149), что даже если гражданский брак был выбран намеренно, мы не отпускаем женщину после такого брака без «гета».

Рав Моше Файнштейн⁵² в «Игрот Моше» («Эвен а-Эзер» 74) ссылается на идею автора «Пирушей Ивра»⁵³, который писал, что «кидушин» признаются состоявшимися даже если у сторон нет намерения заключить брак по законам Торы. Достаточно того, что мужчина подразумевает, чтобы эта женщина стала ему женой, и тогда каждый раз при интимной связи закрепляется брак. А после того, как между ними официально был заключен гражданский брак, всем тем более становится ясно, что отношения с этой женщиной имеют для мужчины статус супружества, и это полный брак с точки зрения алахи. Таким образом, совершенно неважно, соблюдает ли пара чистоту семейной жизни, или нет, и насколько распущены супруги в плане внебрачных связей — брак все равно состоялся. А то, что Риваш говорил о «мумарах», что их брак алахически недействителен, — так это лишь в том случае, когда мужу все равно, будет ли его жена с кем-то другим во время брака, или нет.

В алахическом альманахе «Тель Тальпийот» от 5656 (1896) года была опубликована статья рава И. Зильберштейна, в которой изложен очень интересный подход к данному вопросу.

⁵² Крупнейший алахический авторитет XX века (Украина, США, 1895-1986).

⁵³ Раби Йосеф Элияу Хенкин (Беларусь, США, 1881-1973).

Рамбам в начале «Илхот ишут» описал, как заключался брак до дарования Торы: мужчина и женщина решали, что они хотят быть супругами, они уединялись в доме жениха и с этого момента женщина становилась замужней и запрещенной любому другому мужчине. И несмотря на то, что после дарования Торы у евреев начали действовать законы хупы и «кидушин», а старый способ брака запретили мудрецы — этот способ не аннулировался и имеет полную алахическую силу. Любое расторжение брака, согласно Торе, требует «гета». Следовательно, и в случае гражданского брака, когда мужчина и женщина явно решили стать супругами, и живут вместе в одном доме, нужен «гет» по закону Торы.

«Бикурей Йеуда»⁵⁴ (3) привел то же самое логическое доказательство, основанное на словах Рамбама: несмотря на то, что заключили брак не по закону Моше и Израиля, а лишь способом, существовавшим до дарования Торы, с точки зрения алахи брак состоялся. Казалось бы, Тур⁵⁵ и Рама («Эвен а-Эзер 26.1) считают иначе: ведь они написали, что даже в случае, когда женщина предназначена одному мужчине, но не было «кидушин» по закону — у таких отношений нет алахического статуса. Но здесь все же следует придерживаться подхода Рамбама. И нельзя сказать, что человек, вступая в гражданский брак, взял себе наложницу и поэтому при разводе не нужен «гет». Ведь беря наложницу, мужчина не намеревается вступить

с ней в брак и делать так, чтобы эта женщина не могла быть с другим мужчиной. Но при заключении гражданского брака он видит свою избранницу принадлежащей только ему и никому больше.

Рогачев⁵⁶ («Цафнат Паанэах» 1.26-27) предлагает еще один интересный подход к данному вопросу, в соответствии с которым при разводе после гражданского брака требуется «гет»: заключив гражданский брак, пара живет вместе, как супруги, и тем самым исполняется повелительная заповедь Торы, данная сыновьям Ноаха: «и прекрепится к жене своей». Поэтому у таких отношений есть алахический статус брака, и при разводе нужен «гет».

Подход авторитетов, которые облегчают и не требуют «гет» при разводе после гражданского брака:

i. Мнение тех, кто склоняется к облегчению, но требует проверку каждого конкретного случая

Как мы уже видели, Маарам Шик считает, что у гражданского брака нет алахического статуса, и при разводе после такого брака «гет», в принципе, не нужен. В подтверждение своего мнения он приводит следующие аргументы:

⁵⁴ Раби Йеуда Лейб Дон Йехи — выпускник Воложинской ешивы и близкий ученик раби Хаима а-Леви Соловейчика из Бриска, раввин Чернигова и Шклова (1869-1941).

⁵⁵ Раби Яков бен Ашер (Бааль а-Турим, Испания, 1269-1343).

⁵⁶ Раби Йосеф Розен (Двинск, Латвия, 1858-1936).

1. Рама постановил, что брак «мумаров», заключенный по нееврейскому обряду, не имеет никакого алахического статуса. И нет никакой разницы, это религиозный нееврейский брак или светский.

2. Так как эта пара точно не соблюдает чистоту семейной жизни, то она считается распутной в интимных отношениях, и нет у этих людей презумпции, что не будут иметь добрачные и внебрачные интимные отношения. Следовательно, исходя из постановления «Трумат а-Дешен», у них нет презумпции ЭАОББЗ.

3. Так как в момент заключения брака стороны договариваются, что в случае расставания супруги будут расходиться любым им удобным путем, и они не имеют никаких намерений разводиться в соответствии с законами Торы, то их связь точно не подразумевает «кидушин».

4. И даже когда пара вступает в интимные отношения ради «кидушин», необходимо, чтобы были кашерные свидетели того, что супруги уединились, и в процессе интимных отношений супруги должны знать, что были свидетели того, что они уединились. А здесь такого и рядом нет.

Итак, Маарам Шик приходит к выводу, что у гражданского брака отсутствует какой бы то ни было алахический статус, и что при разводе после такого «брака» нет никакой необходимости в «гете». Однако он делает важное добавление: хоть это и алаха, приме-

нять ее на практике запрещено. Т.е. мы имеем дело с положением, которое в алахических книгах называется «на алаху, но не для практики» («ле-алаха ве-ло ле-маасе»). И нужно продолжать требовать «гет» и выяснять обстоятельства каждого отдельного случая. Тем не менее, рав Хаим Озер Гродзинский принял аргументацию Маарама Шика как практический закон, поскольку нет никакой принципиальной разницы, мумары это, сменившие веру, или же просто люди, ушедшие от соблюдения Торы. Сам факт того, что пара не желает брака по закону Моше и Израиля, и к тому же не соблюдает чистоту семейной жизни и спокойно вступает в интимные отношения до брака — все это алахически аннулирует их брак.

Рав Яков Моше Харлап⁵⁷ в своей алахической книге «Бейт Эвиль» (1.27) высказывает мнение, что пара, живущая вместе и считающая свои отношения супружескими, в случае развода не нуждается «гете», при разводе не обязана разводиться алахически, посредством «гета». Он выделяет несколько причин, почему это так:

1. Можно опереться на слова Ташбеца, который определил, что презумпция ЭАОББЗ относится лишь к тому, кто показывал, что ищет возможность заключить брак по закону Моше и Израиля. В противном случае такой презумпции нет, и любые интимные отношения такого человека, с точки зрения Торы, являются распутством. Единственным исключением из этого правила являются «мар-

⁵⁷ Ученик рава Авраама Ицхака а-Коэна Кука, глава ешивы «Мерказ а-Рав» и раввин квартала Шаарей Хесед в Иерусалиме (1882-1951).

раны» — евреи, насильно обращенные в христианство, которые были вынуждены жить, не сочетаясь еврейским религиозным браком, и то, лишь потому, что об этих людях можно сказать, что они прикладывали усилия, чтобы заключить брак, поскольку они приглашали других маранов в качестве свидетелей уединения, и думали, что с точки зрения алахи это кашерное свидетельство «кидушин».

2. В Тосефте в начале трактата «Кидушин» сказано, что интимные отношения, подразумевающие «кидушин», создают эти самые «кидушин», т.е. у этой связи есть статус брака по алахе, а интимные связи, которые не подразумевают «кидушин», не создают их. Ташбец, объясняя эту тосефту, пишет, что для того, чтобы произошли «кидушин», нужно объявить прямым текстом, что данная интимная связь происходит ради «кидушин», а иначе эта связь не имеет статуса брака.

Вывод, который делает рав Харлап состоит в том, что в случаях гражданских браков, когда пара не прилагает никаких усилий чтобы заключить алахический брак, нет никакой презумпции ЭАОББЗ. И это касается даже тех, у кого не было другого выбора, и они не могли поставить хупу, поскольку они тоже распутны — ведь они, заключая брак, не подразумевают брачный союз по закону Моше и Израиля. И каждый, кто делает гражданский брак, считается отделяющим себя от общины Израиля. Суммируя все вышесказанное, он пишет, что для развода после гражданского брака «гет» не нужен. Тем

не менее, судья в раввинском суде должен, в любом случае, глубоко анализировать каждый отдельный случай, и лишь потом выносить решение по делу.

Подводя итог, автор «Двар Авраам»⁵⁸ (3.29) определяет, что все, в конце концов, сводится к вопросу, есть ли у данной пары проблема внебрачных половых связей, или нет. Причем необходимо разделить всю совокупность случаев гражданского брака между евреями на два основных варианта:

1. Есть пары, которые не проверяют требования, предъявляемые к браку с т.з. закона Торы, и они в чем-то являются жертвами обстоятельств.

2. Есть те, кто осознанно отходит от Торы и ее законов, или уже вообще ничего не знают о ней и ее законах⁵⁹.

Раввин, который должен вынести алахическое решение по поводу необходимости «гета», должен проверять каждый отдельный случай и определять, к какому из двух вариантов он относится. Если ситуация соответствует второму варианту, то очевидно, что при разводе «гет» не нужен, а если к первому, то здесь уже необходимо проверять все детали и думать, прежде чем вынести вердикт по поводу «гета». Но даже по первому варианту, если после изучения ситуации у нас остаются какие-то неясности и сомнения, тоже можно облегчить и развести без гета. Потому что в алахе нет такого понятия как «презумпция

⁵⁸ Раби Авраам Дов Каана Шапиро — последний раввин Каунаса (Литва, 1870-1943).

⁵⁹ В принципе, в наши дни это бывшие религиозные и большая часть светских евреев, особенно из бывшего СССР.

под сомнением»⁶⁰, а значит, невозможно сказать, что по умолчанию интимные отношения были ради «кидушин», и что мы как бы становимся свидетелями уединения с целью «кидушин». Поэтому когда у нас есть сомнения и неясность относительно того, что на самом деле происходило в случае конкретного гражданского брака, и как, то мы считаем, что бракосочетание происходило без свидетелей, и тогда брак ничтожен — он не может получить никакого алахического статуса.

В качестве практической алахи автор «Двар Авраам» пишет, что нельзя спокойно развести пару после гражданского брака без «гета», и трое компетентных судей должны глубоко разобрать ситуацию, проверив и взвесив все обстоятельства и определив параметры, и только они могут решить, нужен в данном случае «гет» или нет. А если речь идет о паре, у которой не было никакой возможности сделать хупу, и именно поэтому у них ее не было, то тут очень велики шансы, что брак все же состоялся алахически, со всеми вытекающими последствиями в плане применения законов.

ii. Мнение авторитетов, которые вообще не считают, что после гражданского брака нужен «гет»

Раби Мордехай бен Йеуда а-Леви⁶¹ в ре-спонсе («Даркей Ноам» 36, 46) разбирает случай, когда еврей, имея возможность за-

ключить брак по законам Моше и Израиля, все же выбрал путь нееврейской регистрации брака и написал своей жене брачный документ в нееврейском суде. Автор «Даркей Ноам» пишет, что постановление Риваша относительно мумара здесь нерелевантно, так как этот еврей не менял своего вреоисповедания⁶². Кроме того, Риваш написал, что в случае если не соблюдаются законы семейной чистоты, то нет презумпции ЭАОББЗ, но и это здесь нерелевантно, поскольку нам неизвестно, ходит ли жена этого человека в микву, или нет. В то же время, мы не можем лишить такой брак алахического статуса и на основании постановления автора «Трумат а-Дешен». Ведь он говорил о человеке, который отличается распушенностью в интимных отношениях, а здесь, возможно, совсем другой случай. Но несмотря на все, вышесказанное, после такого брака развод с «гетом» все равно не нужен, в силу следующих причин:

1. Уточнение, которое сделал автор «Бейт а-Леви»⁶³ в словах Рамбама, что презумпция ЭАОББЗ распространяется только на кашерных евреев, а не на тех, кто поднимает свою руку на Тору Моше и народа Израиля.

2. Радбаз, основываясь на определениях Рамбама и Раавада, написал, что когда всем известно о том, что двое уединяются как мужи жена, это считается свидетельством алахического статуса брака лишь в том слу-

⁶⁰ «Хазака» (презумпция) — это уже решение вопроса, и как бы определение, что есть основания считать, что дело было именно так. Поэтому «презумпция под сомнением» не существует, исходя из определения термина «хазака».

⁶¹ Египет, 1610-1684.

⁶² Ведь Риваш описывает свадьбу со священником в церкви.

⁶³ Раби Йешая бен Яков Горовиц (Чехия, XVI-XVII вв.).

чае, когда речь идет о кашерном еврее, который никогда не был заподозрен в распутстве. Но в нашем случае человек пошел в нееврейские инстанции, и тем самым продемонстрировал, что ему безразличны еврейские законы, и он готов их нарушать. Поэтому и этот закон его не касается и его брак не имеет алахического статуса.

Автор «При а-Саде»⁶⁴ (3.9), обсуждает вышеупомянутое мнение, согласно которому даже если брак был заключен нееврейским путем или женщина не ходит в микву, то, тем не менее, мы все равно должны опасаться, что этот брак, возможно, получил алахический статус. Он пишет, что опасаться нужно лишь в том случае, когда у пары не было никакой возможности сочетаться браком по закону Моше и Израиля. А все те, у кого была такая возможность, но они пренебрегли ею, и тем самым замахнулись на Тору Моше, точно не имели в виду никакие «кидушин», и поэтому им не нужен «гет».

Автор «Тшува Шлема»⁶⁵ (2.17) тоже считает, что у гражданского брака нет алахического статуса и при разводе после него «гет» не нужен. Он основывается на словах Риваша и «Трумат а-Дешен», добавляя от себя, что поскольку нет свидетелей «кидушин», то нет и брака. И хотя автор «Мешкенот Яаков»⁶⁶ определил, опираясь на мнение Раа и других ришоним, что если пара живет вме-

сте, то не нужны свидетели непосредственного уединения, автор «Тшува Шлема», приведя слова многих других авторитетов, отклонил аргументы «Мешкенот Яаков». Более того, у самого Рамбана⁶⁷ — учителя Раа, которого цитируют в качестве доказательства, что достаточно совместного проживания, чтобы придать браку алахический статус — все это сказано про отношения с наложницей. И если мы говорим, что совместное проживание дает статус именно брака, то Рамбан должен был это четко обозначить, написав, что статус женщины при такой связи становится выше, чем статус наложницы, т.е. соответствует статусу законной жены со всеми вытекающими последствиями. Однако ничего подобного Рамбан не написал. Поэтому слова ришоним о том, что если пара живет вместе, то свидетелей «кидушин» не требуется, относятся лишь к ситуации, когда эта пара хотела сделать хупу по закону Моше и Израиля, но не могла. В нашем же случае, когда они изначально не собирались делать хупу по закону Торы, то мужчина явно не подразумевал во время интимных отношений, что вступает в них ради скрепления брачного союза, и таким образом, нет брака по законам Моше и Израиля.

Такое же мнение высказал и рав Шалом Котна из Айзенштата⁶⁸ в своем кунтресе «Вэ-ке-Тора Яасе» (стр. 15), добавляя еще один аспект: он писал, что в его время не су-

⁶⁴ Раби Элиэзер Дойч (Венгрия, 1850-1915).

⁶⁵ Раби Хаим Фишель Эпштейн (Сент-Луис, США, а до этого Польша, 1874-1942).

⁶⁶ Раби Яаков Брухин (Карлин, Литва, 1780-1844).

⁶⁷ Раби Моше бен Нахман (Испания, 1194-1270).

⁶⁸ Австрия, XIX — нач. XX вв.

ществует людей, которые заключают еврейских брак посредством интимных отношений, за исключением, может быть, не знающих даже элементарных основ закона. Поэтому даже если вдруг нашелся один на тысячу, который заключил брак таким образом, мудрецы, пользуясь своим правом аннулировать «кидушин», сделали это, придав его связи с женщиной статус отношений ради разврата, которые не способны алахически скрепить брак. Т.е. по мнению рава Шалома Котна, чтобы алахический статус у брака действительно был, нужно на самом деле подразумевать скрепление брака во время интимных отношений. А так как этого практически никто не делает, то мудрецы не придают этому значения на уровне явления и аннулируют отдельные частные случаи, если они имеют место⁶⁹. «Эвен Йекара»⁷⁰ (1-е изд., 39) придерживается того же мнения: в случае развода после гражданского брака между людьми, которые не соблюдают ни законов чистоты семейной жизни, ни запрета на интимные отношения вне брака, «гет» не нужен. Он также добавляет, что нельзя требовать «гет» даже для устрожения, потому что это тот самый случай, когда из устрожения получится опасное облегчение: если такая женщина, получив «гета», выйдет замуж за другого, причем с хупой, то мы должны будем сказать, что второго брака не было, и вернем эту женщину первому мужу без «гета» от второго, несмо-

тря на то, что как раз второй брак был заключен по законам Моше и Израиля, и, по всей видимости, именно он и получил статус брака по алахе.

Автор книги «Бейт Ицхак»⁷¹ оспаривал и мнение «Эвен Йекара», и мнение рава Котна с точки зрения аргументации, но согласен с ними в отношении практической алахи: у гражданских браков нет никакого алахического статуса, кроме случаев, когда раввинский суд не дал паре заключить брак по закону Моше и Израиля, из-за проблем, связанных с генеалогией, или из-за запрета, при нарушении которого нет наказания «карет» (отсечение души от Источника Жизни)⁷² — в этих случаях гражданские браки получают алахический статус из-за презумпции ЭАОББЗ, даже если эта пара не соблюдает чистоту семейной жизни.

Еще одно интересное замечание почему и когда не нужен «гет» после гражданского брака мы находим в книге «Авней Незер»⁷³ (121): если есть четкое свидетельство про невесту, что она «мумерет» даже в отношении какой-то одной вещи (например, нарушает Шабат или варит молочное с мясным), то можно разрешить развод после гражданского брака без «гета», ибо при таком отношении к заповедям у этой женщины нет презумпции ЭАОББЗ.

⁶⁹ Раби Ицхак Йеуда Шмелькиш (Львов, 1827-1904) в респонсе «Бейт Ицхак» (29) спорит с «хидушем» (новостью) рава Котна, потому что никто из ришоним или законоучителей, включая составителя кодекса «Шулхан Арух», не практиковал такого деления и не придерживался данного подхода.

⁷⁰ Раби Биньямин Арье Вайс (Польша, 1843-1913).

⁷¹ См. сноску 70.

⁷² Например, брак коэна с разведенной женщиной или с девушкой, которая прошла гиюр.

⁷³ Раби Авраам Боренштейн из Сукачева (Польша, 1838-1910).

Рав Моше Шмуэль Глазнер⁷⁴ в своей респонсе⁷⁵ делает интересное замечание, которое нужно принимать в расчет при рассмотрении статуса конкретного случая гражданского брака. Даже в случае, когда есть презумпция ЭАОББЗ, все равно нужно, чтобы женщина была согласна на «кидушин», и без этого они не будут иметь силы. Когда речь идет о нормальном алахическом браке, то понятно, что женщина заинтересована в «кидушин». С гражданским же браком все наоборот: зачем ей, на самом деле, брак по закону Моше и Израиля? Ведь все ее права, даже если опираться на нееврейское законодательство, и так соблюдены. Кроме того, без «кидушин» она может спокойно и без проблем развестись через нееврейские инстанции, ведь по закону Торы только муж может дать «гет», в то время как у неевреев в вопросах развода сегодня установилось полное равноправие. Значит, можно с уверенностью сказать, что женщина не хочет вступать в алахический брак, и поэтому этого брака нет, и «гет» не нужен.

iii. Мнение тех, кто разрешает развод после гражданского брака без «гета», но только при наличии какой-либо дополнительной причины, склоняющей к облегчению, либо вынужденной ситуации

Авторы книг «Шевет ме-Йеуда»⁷⁶ (4-й разд., параграф 13); «Хелкат Яаков»⁷⁷ (1.1), а также «Игрот Моше» («Эвен а-Эзер» 1.75)

постановили, что нужно разрешать развод после гражданского брака без «гета» только если есть еще причины и факторы для облегчения (помимо самого факта того, что брак не был заключен по закону Моше и Израиля) или же в особых, исключительных случаях, когда просто нет другого выхода.

Автор «Шевет ме-Йеуда» пишет, что в алахе есть два основных подхода в нашей теме:

I. Развод после гражданского брака не требует «гета», поскольку не соблюдается чистота семейной жизни и мужчина не видит проблемы в том, чтобы вступать в интимные отношения с незамужней. Сторонники этого подхода считают, что для того, чтобы гражданский брак был признан алахическим, необходимо, чтобы мужчина, который сочетался нееврейским браком с женщиной, имел в виду «кидушин» во время интимных отношений с ней и вступал в интимную связь с ней ради «кидушин». А если нарушает все запреты, то явно не подразумевал никакие «кидушин».

II. Устрожающий подход: даже у гражданского брака есть алахический статус, если мужчина считает женщину своей законной женой, поскольку в этом случае не нужно особо подразумевать «кидушин» во время интимных отношений для того, чтобы закрепить брак и по законам Торы.

⁷⁴ Потомок Хатама Софера, автор респонсы «Дор Ревии» (Венгрия, 1856-1925).

⁷⁵ Выпущена в алахическом альманахе «Тель Тальпийот» за 5656 г. (1896), №4, стр.18.

⁷⁶ Раби Исер Йеуда Унтерман: родился в Брест-Литовске, выпускник ешив Мир и Воложин, второй Главный раввин государства Израиль (1886-1976).

⁷⁷ Раби Мордехай Яаков Брайш (Цюрих, 1896-1976).

И если учесть все это, то как можно разрешить развод после гражданского брака без «гета», когда речь идет о скромных, не распущенных людях (хоть и нарушающих различные запреты)?! Поэтому всегда нужно устрожать и требовать «гет», кроме особых случаев, как например, если человек обманщик и женится на разных женщинах в разных местах, а потом бросает их. Такой человек — абсолютный развратник, и у него нет никакой презумпции ЭАОББЗ.

Автор «Хелкат Яаков» считает, что в случае если женщине после гражданского брака нужен «гет», а ее муж сбежал, и не известно где он, тогда, так как это безвыходная ситуация, можно положиться на Риваша и Радбаза, если первая брачная ночь молодоженов была в месте, где нет кошерных свидетелей, и тогда можно спокойно сказать, что нет свидетельства, и поэтому нет «кидушин». И это в том случае, если супруги никогда не учились, и совершенно не знают, что такое «кидушей биа», и что для этого надо делать, и поэтому во время интимных отношений не подразумевали «кидушин». Но ни в коем случае нельзя разрешать развод без «гета» после гражданского брака, если нет дополнительных факторов и особой ситуации, как, в вышеприведенном случае.

Рав Моше Файнштейн в «Игрот Моше» запрещает расторгать гражданский брак между евреями без «гета», кроме особых случаев, как, например, в ситуации, когда муж про-

пал без вести или ни в какую не соглашается давать «гет».

6. Статус браков, заключенных в Советском Союзе в ЗАГСе

Любому из нас, кто немного знаком с советской действительностью, прекрасно известно, что в СССР не было никаких других легальных опций заключения браков, кроме гражданского через ЗАГС. Более того, за религиозный брак люди могли поплатиться: в лучшем случае, своим статусом в обществе и работой, а в худшем — и свободой. Поэтому подавляющее большинство советских евреев оформляло браки только через ЗАГС. И если некоторые хотели поставить еврейскую хупу, но не могли этого сделать в силу различных обстоятельств, то другие могли подпольно организовать хупу, но не ставили ее, опасаясь последствий. С каждым десятилетием в Советском Союзе все больше евреев утрачивали историческую память: эти люди выросли в ситуации, когда информация о еврействе скрывалась, и даже родители опасались рассказывать детям о чем-то связанном с еврейской традицией. Встречались среди евреев и идейные коммунисты, которые совершенно осознанно не хотели иметь ничего общего с иудаизмом. Все эти аспекты советской реальности и обстоятельства жизни евреев там должен учитывать раввин, который занимается вопросом о статусе гражданского брака, заключенного в СССР и на постсоветском пространстве. При этом он обязан помнить, что устрожение в вопросе гражданских браков евреев бывшего СССР может привести к проблеме «мамзерута»⁷⁸.

⁷⁸ Незаконнорожденных, которым будет запрещено жениться с законнорожденными евреями. А ведь «мамзер» — это ребенок, родившийся от интимных отношений между замужней женщиной и мужчиной, который не является ее мужем. А если мы говорим, что разрыв гражданского брака евреев из бывшего СССР требует написания «гета», то это может создать огромные проблемы детям евреев, родившимся от вторых браков после гражданских разводов их матерей.

А теперь мы рассмотрим несколько подходов алахических авторитетов к статусу гражданских браков евреев из бывшего СССР.

Автор «Оaley Аарон»⁷⁹ (2.50) постановил, что у гражданских браков советских евреев нет алахического статуса, и при их расторжении «гет» не нужен. Он привел несколько причин:

1. Для того, чтобы присвоить браку статус алахического, нужно включить сразу несколько устрожений. В частности, согласиться с рабейну Хананелем⁸⁰ в том, что хупа⁸¹ может делать не только «нисуин» (последний, завершающий этап брака после «кидушин»), но и сами «кидушин». А поскольку советские еврейки не ходили в микву, то нужно еще одно устрожение — мнение тех, кто считает, что хупа осуществляет «кидушин» даже если женщина не очистилась в микве, несмотря на мнение Рифа и Рамбама, которые придерживались в этом вопросе противоположной точки зрения. Но зачем нам устрожать до такой степени, если это противоречит логике?!

2. Существует серьезная опасность, что в случае устрожения женщина, с алахической точки зрения, останется скованной этим браком навсегда, поскольку муж не согласится дать «гет», в силу приверженности антире-

лигиозной идеологии или из-за страха перед властями.

3. Когда они уединяются, то не имеют в виду никакого брака по Торе, а только лишь супружество по нееврейским законам.

4. У этой пары нет презумпции ЭАОББЗ, так как они нарушают все запреты Торы, в том числе и запреты добрачных и внебрачных интимных связей.

С автором «Оaley Аарон» согласился рав З. Тверский⁸², который добавил еще ряд аргументов в пользу данного решения:

1. В гражданских браках, заключенных в СССР нужно положиться на подходы Риваша, Радбаза и Ташбеца.

2. Гражданский брак не дает женщине статус замужней. Ее алахический статус соответствует статусу наложницы, поскольку не было хупы и «кидушин» по законы Моше и Израйля. А наложница при расставании, по мнению многих алахических авторитетов, в «гете» не нуждается.

3. Нужно прикладывать усилия, что — наоборот — никто из этих «мумаров»⁸³ не заключал браки по закону Моше и Израйля, так как они всегда разводятся через

⁷⁹ Раби Элияу Аарон Меликовски — раввин Харькова до репатриации в Израиль, в дальнейшем глава раввинских судов Тель Авива (1860-1947).

⁸⁰ Италия, затем Северная Африка (965-1055).

⁸¹ В этом случае имеется в виду не церемония, а действие введения невесты в дом и уединения с ней. Это действие у некоторых законоучителей называется «хупой», которая закрепляет брак на этапе, именуемом «нисуин».

⁸² См. его статью в алахическом альманахе «Коль Тора» за 5696 г. (1936). Гл. 15.

⁸³ Так рав Тверский называет ушедших от Торы советских евреев начала эпохи СССР.

нееврейские инстанции и будут плодить и умножать мамзеров в народе Израиля.

С другой стороны, рав Овадья Йосеф не был так категоричен по отношению к бракам в бывшем СССР. Скорей всего, причиной этому послужило то, что он жил позже, чем приведенные выше алахические авторитеты, и видел уже несколько иных советских евреев, чем те, что были в начале советской эпохи.

В респонсе «Йехаве Даат» («Эвен а-Эзер» 18) рав Овадья пишет, что надо различать между евреями идеологическими «мумарами», верных коммунистическому учению, и теми, кто подчиняется в первую очередь из-за страха, или не знает уже никаких еврейских законов. И если браки первых не имеют никакого алахического статуса, и при их разводе «гет» не нужен, то у браков второй группы вполне может быть алахический статус со всеми вытекающими последствиями. И нельзя сказать, что у простых советских евреев, не соблюдающих чистоту семейной жизни, нет презумпции ЭАОББЗ, поскольку в СССР не было микв, а абсолютное большинство евреев уже не знало законов чистоты семейной жизни. Поэтому, — заключает рав Овадья Йосеф — нужно требовать «гет» при разводе евреев после гражданского брака, заключенного в СССР.

Автор книги «Бикурей Йеуда»⁸⁴ привел то же деление, что и рав Овадья Йосеф, и предостерегает судей раввинских судов серьезно и глубоко проверять идеологию евреев, которые разводятся: если речь идет об

идеологических «мумарах», которые верят в антирелигиозные идеи, то в случае препятствования со стороны мужа жена может повторно выйти замуж, уже по еврейскому закону, не имея «гета». В любых других случаях разводов евреев, поженившихся в бывшем СССР, нужно требовать «гет». Тем не менее, в самом конце своего ответа автор «Бикурей Йеуда» изменил свое решение по поводу идеологического «мумара»: он написал, что не запрещает и не разрешает разводиться пары после гражданского брака без «гета», хоть и склоняется к тому, что «гет» не нужен. Причиной его осторожности и изменения первоначального решения являются слова Рамбама в начале «Илхот Ишут», о том, что брак сыновей Ноаха, практиковавшийся повсеместно и всеми до дарования Торы, остается релевантным и для евреев, живущих после ее дарования.

7. Подведение итогов

Итак, как мы увидели, что тема гражданских браков очень сложна и существует множество различных факторов, которые влияют на то, по какому пути пойдет алахическое решение. Это решение, в свою очередь, влияет на различные серьезные вопросы и проблемы, такие как «мамзерут», проблема защиты интересов женщины в ситуации когда муж не желает давать «гет», статус замужней женщины и запрет прелюбодеяния, и т.д. Алахические авторитеты разошлись во мнениях, и у каждый из них привел сильные аргументы и множественные доказательства. Сложность этой темы и множественность подходов должны стать своеобразным «стоп-сигналом» для раввинов:

⁸⁴ В респонсе, параграф 3.

не принимай решений и вообще не лезь в эту область, если ты не являешься даяном с большим опытом, поскольку сказали наши мудрецы в трактате «Кидушин» (10б), и так было установлено в качестве алахи в кодексе «Шулхан Арух» («Эвен а-Эзер» 49.3): *«Тот, кто не разбирается [досконально] в разводах и «кидушин», пусть не имеет с ними дела, ибо легко может ошибиться и приумножить «мамзеров» в [народе] Израиля».*

Но все же, для общей информации, стоит знать, что в раввинских судах Израиля по умолчанию принято мнение, что если нет

особых обстоятельств или еще каких-то исключительных случаев, после гражданского брака нужен «гет». И лишь в случае, когда получение «гета» от мужа является серьезной проблемой, или когда неизвестно, где находится муж (или бывший муж, в случае, когда уже был гражданский развод), можно разрешить новый брак без «гета». Это правило применяется и в случае с гражданскими браками выходцев из бывшего Советского Союза. Другими словами, доминирующим алахическим мнением стал подход рава Моше Файнштейна и рава Овадьи Йосефа. **МТ**



Ципора ШАПИРО

ПУТЬ ПРАОТЦА АВРААМА К ВЕРЕ

Из книги, которая выходит
в издательстве «Пардес»

Глава 1. «Иди к себе»

1

Рассказ Торы о праотце Аврааме начинается с обращения к нему Всевышнего: «Иди (לך לך — «лех леха») из своей страны, со своей родины, от дома твоего отца...» (Берешит 12:1).

Ему было приказано разорвать все связи, которыми обычно человек привязан к жизни — оставить свою страну, родину, дом и родню. А затем он должен был уйти в неизвестное — «в землю, которую Я тебе укажу» (Там же).

В мидраше сказано: «Человеку тяжелее всего ...уходить из отчего дома и от своей семьи»¹. Почему? Раши поясняет, что «в далеком пути человек несет три вида потерь: он не может умножать свою семью, растрачиваются его средства и теряется доброе имя», которое он приобрел у себя на родине².

Каков же ответ Авраама на повеление Творца? Ни слова в ответ. Просто написано: «И пошел Авраам, как повелел ему Б-г» (Там же, 12:4). Не задавая вопросов. Молча.

Этот разрыв всех основных жизненных связей, которые соединяют обычного человека с миром, завершился тем, что Авраам пришел в страну Кнаан. А затем он удостоился того, что Святая Земля была отдана во владение его потомству.

2

Среди последователей Ребе из Коцка было принято говорить, что приказ Всевышнего לך לך («лех леха» — буквально «иди себе») — это призыв, обращенный ко всем людям, и его настоящий смысл «иди к себе», «иди к самому себе». Но из всех людей, которые жили тогда на свете, этот призыв услышал только один Авраам. И поэтому в Торе написано: «И сказал Б-г Аврааму: «Лех леха» — Иди к себе! Иди из своей страны...». После того, как только он откликнулся на этот зов, обра-

¹ «Пиркей де-раби Элиэзер» 26.

² Раши, Берешит 12:1.

ценный к каждому человеку, приказ Творца теперь, действительно, был обращен только к нему³.

Глава 2. «Вывел его наружу»

1

Когда Всевышний обещал Аврааму даровать ему сына, Он «вывел его наружу и сказал: «Посмотри-ка на небо и сосчитай звезды. ... Таким будет твое потомство!» (Берешит 15:5).

И на это речение Б-га Авраам тоже ничего не отвечает и не задает никаких вопросов.

Его реакция на это обещание Творца приведена прямо в следующей строке Торы, но это невербальный ответ. Там написано: «И поверил он Б-гу» (15:6) — это ответ по существу.

Как объяснено в мидраше, его вера стала следствием того, что он «посмотрел на небо». При этом он вырвался за рубежи космоса, которыми, как правило, ограничено человеческое сознание, и посмотрел на Вселенную как бы со стороны, «снаружи» (слово חָצַף — «посмотри», которое употреблено здесь в Торе, обычно означает взгляд сверху).

Даже то воздействие «небес», которым обычно занимается астрология, совершается по законам материального космоса и внутри космических рубежей. Но Всевышний «вывел» Авраама, который был одним из величайших астрологов, «наружу» — за рамки такого понимания и восприятия.

2

По свидетельству наших мудрецов, «праотец Авраам был таким знатоком астрологии, что к нему обращались за советом все цари востока и запада»⁴. А саму строку «вывел его наружу и сказал: «Посмотри-ка на небо...»» в мидраше объясняют так: «Толковал р. Йеошуа из Сахнина от имени р. Леви: «Разве Творец вывел его за границы Вселенной, что написано «вывел его наружу»? Нет! Но Он показал ему тропинки Небес». ...А р. Юда бар Симон толковал от имени р. Йоханана: «...Творец приподнял его над небосводом. ...Ведь Он сказал ему: «Посмотри-ка (חָצַף חָצַף — «абет-на») на небо...», а слово חָצַף («абет») обозначает взгляд именно сверху вниз»⁵.

В своем толковании рав Юда продолжает линию, намеченную равом Йеошуа, совершая при этом дополнительный шаг. Авраам не только вышел из-под абсолютной власти законов природы, но и достиг высшей точки, позволяющей ему увидеть весь природный мир одним взглядом — сверху вниз.

³ «Сфат Эмет».

⁴ «Бава Батра» 16б; см. также «Йома» 28б.

⁵ «Берешит Раба» 44.12

Другие мудрецы передают слова Творца, обращенные к Аврааму, так: «Ты — пророк, а не астролог!». И в самой Торе приведены слова Творца, сказанные об Аврааме (Берешит 20:7): «...ведь он — пророк»⁶.

Само слово נָבִי («нави» — пророк) впервые в Торе употреблено именно по отношению к Аврааму, и так его называет Б-г. Астролог действует в рамках упорядоченной системы правил. Но пророк подчинен не естественно-природным закономерностям, а только воле Того, Кто дарует ему пророчество. Пророк обретает сознание, которое способно преодолеть ограничения органов чувств и разума.

3

В Талмуде приведены слова Авраама: «Владыка Вселенной! Я изучил свой город, и я вижу, что у меня не может быть сына». На это Творец сказал ему: «Оставь свою астрологию!»⁷. Раши передает слова Всевышнего так: «Оставь свою астрологию! Ты видел по расположению созвездий, что у тебя не может быть сына?! У Авраама не будет сына, а у Авраама — будет!»⁸ И в Торе сказано: «Не будут больше называть тебя Аврам, но станет имя твое Авраам, так как Я сделаю тебя отцом множества народов» (Берешит 17:5).

Из того, что Творец «вывел» Авраама «наружу» — за рамки астрологических закономерностей, мудрецы Талмуда делают вывод:

«Евреи не подвластны влиянию созвездий». Раби Йоханан задает вопрос: «Откуда известно, что народ Израиля не подвластен влиянию созвездий?» И сам же отвечает: «Из того, что написано: «Так сказал Б-г: «Не учитесь путям тех народов и не страшитесь небесных знамений, как их боятся эти народы» (Ирмея 10:2) — они должны бояться этих знамений, но не евреи. А Рав, который тоже считает, что евреи не подвластны звездам, приводит доказательства из стиха: «И вывел его наружу» — Творец сказал Аврааму: «Оставь свою астрологию, ведь евреи созвездиям не подчиняются!»⁹

Всевышний «вывел его наружу» — из мира природных феноменов на просторы надприродной реальности. Это было полным разрывом с материалистическим восприятием бытия. Благодаря этому разрыву с прошлым мировоззрением Авраам обрел новое, совершенно иное восприятие мира и удостоился потомства.

Глава 3.

На другом берегу

1

Два этих разрыва — с семьей отца и с прошлым мировоззрением — отделили Авраама от всего окружающего мира. Он отказался от всего, что объединяло людей его поколения — от их веры и образа жизни.

⁶ Там же.

⁷ «Шабат» 156а; «Недарим» 32а.

⁸ Раши, «Берешит» 15.5.

⁹ «Шабат» 156а; «Недарим» 32а.

Сначала он изучал и исследовал взгляды своих современников, которые объясняли многообразие и противоречивость мира множеством соперничающих между собою божков. Вопреки этим объяснениям Авраам пришел к выводу, что вся видимая множественность вещей сводится к абсолютному единству Творца вселенной. Он вел напряженный интеллектуальный поиск, пытаясь постичь Единого, объединяющего в Себе всё бесчисленное множество открытых взгляду объектов мира.

Одного за другим Авраам отбрасывал всех возможных кандидатов в «творцы», постепенно осознавая, что каждый из них относится всего лишь к сотворенному множеству.

2

Этот поиск отражен в древних мидрашах. По свидетельству мидрашей, Авраам провел свое детство в отдаленной от мира пещере. Получилось это так. Его отец Терах стал главным визирем царя Нимрода, который властвовал в тот период над всем человечеством. В ночь, когда Авраам появился на свет, астрологи и маги Нимрода увидели на небе знамение: большая комета стремительно пролетела по небосклону и «поглотила» четыре другие звезды. Астрологи предсказали царю, что родившийся ребенок достигнет небывалого величия, а его потомство навсегда унаследует «все четыре стороны света». Нимрод потребовал, чтобы Терах принес ему

младенца, намереваясь сразу же умертвить опасного конкурента. Но чадолубивый отец сумел спрятать своего сына и его кормилицу в подземной пещере и из месяца в месяц обеспечивал их всем необходимым для жизни¹⁰.

В мидраше описано, как в самом начале своего пути Авраам начал поиски единого Б-га. Однажды, когда ему в первый раз разрешили выйти из пещеры к реке, он увидел Луну, свет которой освящал ночью весь мир. Луна была окружена огромной свитой из звезд. «Очевидно, это и есть бог», — подумал мальчик. Всю ночь он молился этой Луне. Но утром взошло Солнце, и с его появлением на небосклоне свет Луны померк, а затем и вовсе исчез. Ребенок понял, что Солнце властвует над всем миром, и в том числе над Луной. Весь тот день он молился Солнцу. Однако вечером свет Солнца ослаб, а потом оно исчезло за горизонтом. Вновь взошла Луна, окруженная свитой многочисленных звезд.

Наблюдая всё это, юный Авраам пришел к выводу: в мире есть Единая и Высшая Сила, которая создала и Луну, и Солнце, и его самого¹¹.

3

В другом мидраше подчеркивается самостоятельность Авраама на его пути к познанию Творца: он «сам познал Всевышнего, и никто не учил его». Как же он познал Б-га? «Из самого себя»¹².

¹⁰ См. «Пиркей де-раби Элиэзер» 26; «Сефер а-Яшар»; Раши, «Авот» 5.3.

¹¹ «Мидраш А-Гадоль»; см. также «Зоар» 1, 86а.

¹² «Бемидбар Раба» 14:2.

Рамбам подчеркивает роль разума в постижении Б-га. «Ребенок был совсем еще мал, когда начал глубоко задумываться, — повествует он о раннем периоде жизни праотца Авраама. — Он размышлял днями и ночами и был поражен: как это возможно, что планеты и звезды непрерывно вращаются по своим орбитам, если нет никого, кто бы их вращал, **ведь не могут же они вращать себя сами?!** И не было у него наставника, и никто не направлял его. Он был окружен неразумными идолопоклонниками. И его родители, и весь народ преклонялись перед созвездиями и различными природными силами, и он — вместе со всеми. Но его сердце терзали сомнения — до тех пор, пока он не нащупал путь к истине, познав, что есть единственный Б-г, который приводит в движение небесные сферы, и что этот Б-г сотворил Вселенную, и нет в мире никакой силы, кроме Него. И он понял, что весь мир ошибается, преклоняясь перед силами природы и звездами»¹³.

Последнее замечание Рамбама основывается на толковании знаменитого мидраша, в котором объясняется, почему жители Кнаана называли Авраама словом «иври» (יְבִרִי — «еврей») ¹⁴. Простое значение этого слова — «человек с того берега», ведь יְבִרִי («эвер») — это «противоположный берег».

Действительно, вначале Авраам был в Кнаане чужеземцем, пришедшим из Харана — с противоположного берега реки Ев-

фрат. Но его называли «иври» — евреем — также и потому, что «весь мир был на одном берегу, а он — на другом»¹⁵.

4

Авраам был единственным во всем мире, кто «нащупал путь к истине, познав, что есть единственный Б-г». И он познал это силой своего разума. Это было в человеческих силах, но только он сумел это сделать. И поэтому он оказался «на другом берегу».

Он пытался разгадать загадку такого многомерного и многообразного мира, и, в конце концов, пришел к пониманию его единства. Процесс поиска потребовал долгих лет.

Его первый вывод был отрицательным: «ведь не могут же они вращать себя сами?!» И лишь затем он «нащупал путь к истине». Окончательный вывод, по определению Рамбама, был следующим: «В сорок лет Авраам познал своего Творца»¹⁶. А далее Рамбам добавляет: «Авраам начал взывать ко всем людям, убеждая их, что во всем мире есть только Единый Б-г, и ему следует служить. Он перешел, собирая людей и взывая к ним, из города в город и из страны в страну, и наконец, пришел в страну Кнаан и **стал провозглашать там имя Всесильного Б-га вселенной**» (Берешит 21:33).

Рамбам описывает духовный переворот, совершенный в мире одним единственным

¹³ Рамбам, «Авода Зара» 1:3.

¹⁴ См. Берешит 14:13.

¹⁵ «Берешит Раба» 42.6.

¹⁶ Рамбам, «Авода Зара» 1.3.

человеком. Авраам прикладывает настойчивые усилия ради того, чтобы изменить понимание всего человечества. К величайшему удивлению, этот переворот удался. Рамбам подводит итог: «Он посеял в их сердцах росток этого великого понимания»¹⁷ — веру в Единого Творца мира. Благодаря этому духовному перевороту Авраам удостоился стать «отцом множества народов» (Там же, 17:4).

Глава 4.

Любовь сметает все рубежи

1

Еще один и последний духовный переворот произошел, когда Авраам вознес своего сына Ицхака на жертвенник. Казалось, он перешел все границы, сумев разорвать узы, связывающие отца и сына. В Торе об этом рассказано очень кратко, но мидраши наших мудрецов многое дополняют.

Рассказ Торы начинается так: «После этих событий Б-г испытывал Авраама, сказав ему: «Авраам!». И он ответил: «Вот я». И сказал: «Возьми, пожалуйста, сына твоего, единственного, которого любишь, — Ицхака, и иди (לֶךְ לְךָ — «лех леха») в землю Мория, и принеси его там в жертву всеожжения на одной их гор, которую Я тебе укажу» (Берешит 22:1-2). Снова приказ «иди» («лех леха»), и снова в место, которое точно не указано и не известно ему заранее.

Реакция Авраама — снова молчание. У него нет вопросов и возражений. В Торе сказано: «И поднялся Авраам рано утром, и оседлал своего осла. Взял он с собой двух отроков своих вместе с сыном своим Ицхаком, и наколот дров для всеожжения, и встал, и пошел к месту, о котором сказал ему Б-г» (Там же, 3).

Череда стремительных действий. И ни одного намека на сомнения или переживания. Раби Шимон бар Йохай объясняет эту стремительную, наполненную действием реакцию Авраама так: «Любовь нарушает обычный порядок, ведь написано: «И поднялся Авраам рано утром, и оседлал своего осла...». Разве у него не было нескольких слуг [которые могли бы приготовить для него всё необходимое для дальней дороги]? Но любовь сметает обычный порядок»¹⁸. Любовь не вмещается в рамки общепринятого уклада.

2

В Писании мы находим интересную корневую связь между любовью и отступлением от обычного, «нормального», состояния. Написано: «Радуйся жене твоей юности, ... в ее любви пребывай (תִּשְׂגֶה — «тишгэ») постоянно» (Мишлей 5:18-19). Корень слова תִּשְׂגֶה («тишгэ») — ת-ל-ש, как и в слове תָּלַשׁ («шага») — «ошибся», «впал в заблуждение».

И еще написано в «Песне Песней»: «Ведь я больна любовью!» (2:5). И там же говорит-

¹⁷ Там же.

¹⁸ «Берешит Раба» 55.8.

ся о том, что влюбленный выглядит в глазах окружающих ненормальным: «Если отдаст человек всё добро своего дома за любовь, то его станут презирать» (8:7).

Любовь сильна и свирепа. Она сметает привычные рубежи и меняет обычные пути жизни. Подобное происходит и когда человек любит Б-га.

3

В Талмуде рассказывается, как в период после разрушения Второго Храма вопреки строжайшему запрету римских завоевателей глава того поколения раби Акива по-прежнему продолжал собирать евреев и обучать их Торе. Он был схвачен и подвергнут мучительной казни. В самый момент казни настало время для ежедневного выполнения заповеди чтения «Шма, Исраэль» («Слушай Израиль»).

Раби Акива приготовился выполнить эту заповедь, а его ученики, пришедшие к месту казни, спросили: «Наш наставник, неужели даже в такой момент?!»

Ответил им раби Акива: «Все свои дни я ждал, когда мне доведется выполнить повеление «И возлюби Б-га ...всей своей душой» — полюби Его даже в час, когда Он забирает твою душу. Теперь такой час наступил. Так неужели я не выполню Его повеление?!»

Раби Акива начал читать первую строку «Шма Исраэль...», протяжно произнес сло-

во יְהוָה («Един») — и на этом слове отлетела его душа¹⁹. Любовь сметает привычные рубежи.

А в другом трактате Талмуда рассказано о том, что эта казнь великого праведника была показана в пророческом откровении нашему учителю Моше на горе Синай. Произошло это так. Когда Б-г научил Моше ставить над буквами в свитке Торы «ктарим» — особые знаки, подобные венцам и коронам, — Моше спросил, для чего это нужно.

«В будущем, — пояснил Б-г, — придет человек, который сможет истолковывать эти короны и выводить по ним множество законов». Тогда Моше попросил: «Владыка Вселенной, покажи мне его».

По спирали времени Б-г перенес Моше в будущее, и он оказался в последнем ряду слушателей на уроке раби Акивы. Урок был настолько сложным, что Моше не понял ни слова и растерялся. Но затем ученики спросили раби Акиву относительно одного из объясняемых им законов: «Раби, откуда это тебе известно?» — и он ответил: «Это закон, полученный Моше на Синае». Моше успокоился, поняв, что еще узнает всё, о чем говорил раби Акива на уроке, из дальнейшего изучения.

Возвратившись в настоящее, Моше сказал Творцу: «Если у Тебя есть такой человек, как этот, почему Ты решил даровать Тору через меня?» Но Творец не стал объяснять, сказав: «Молчи, таков Мой замысел».

¹⁹ «Брахот» 61б.

Тогда Моше попросил: «Владыка Вселенной, Ты показал мне его величие в Торе, покажи же мне и его награду».

Моше вновь перенесся в будущее и увидел, как римские палачи разрывают плоть раби Акивы железными крючьями.

«Владыка Вселенной, неужели за такую Тору полагается такая награда?!» — спросил Моше. Но Творец лишь сказал ему: «Замолчи! Таков Мой замысел!»²⁰.

Глава 5.

«Дворец, который горит»

1

Давайте задумаемся в мидраш к главе «Лех леха». Это притча о том, как Авраам открыл для себя Творца. Начинается мидраш так: «Сказал р. Ицхак: переходил Авраам с одного места в другое и вдруг увидел один дворец, который горит. Он подумал: «Разве может быть, что у этого дворца нет хозяина?»²¹.

Авраам переходит из страны в страну в поисках Того Единого, который не видим. Он приходит к такому взгляду на мир, когда всё существующее предстает для него как «один дворец, который горит». Теперь все бесчисленные объекты материального мира уже не раздроблены и не разбросаны по бесконечному пространству вселенной, а объединены в стройную систему — «один дворец». Но этот дворец объят

пламенем — он «горит». При горении пламя всегда поднимается вверх. Так и сознание Авраама поднялось над природным миром, частью которого он по-прежнему оставался.

2

В этом мидраше использовано слово לָקוּד («долекет» — «горит»).

Автор книги «Сфат эмет» обращает внимание на то, что в Торе слово לָקוּד («долекет») употребляется еще в одном значении: «преследует», «устремляется». Наш праотец Яков спрашивает преследующего его Лавана: «В чем мое преступление? Что ужасного я сделал, что ты так меня преследовал (תִּלְקֶתָּ — «далакта»)»? (Берешит 31:36).

«Один дворец», т.е. весь сотворенный мир, «устремляется» («долекет») к той одной «точке», из которой он вышел.

В святой книге «Зоар» объяснено, что весь сотворенный мир сводится к одной высшей точке — к Творцу, который оживляет и поддерживает всё сущее, и только эта «точка», действительно, существует. Наш праотец Авраам удостоился увидеть эту «точку» и постичь, как она наделяет жизнью всё сотворенное — и весь этот мир неотделим от нее²².

3

Приведенный выше мидраш завершается неожиданно: «И показался ему хозяин дворца, и сказал: «Я — хозяин дворца»²³.

²⁰ См. «Менахот» 29б, Раши.

²¹ «Берешит Раба» 39.1.

²² «Сфат Эмет».

²³ «Берешит Раба» 39.1.

После всех интеллектуальных поисков Авраама окончательный ответ пришел к нему из самого неожиданного источника — прямо от самого Б-га.

Исследуя мир силой своего разума, Авраам лишь сумел задать риторический вопрос: «Разве может быть, что у этого дворца нет хозяина?»

Действительно, когда человек видит прекрасное, упорядоченное строение, он вынужден предположить, что кто-то создал его по продуманному плану, и, наверняка у этого «дворца» есть хозяин.

Но затем Авраам удостоивается пророческого откровения, главный смысл которого заключался в том, что Творец существует.

4

Они «познакомились». Всевышний ему открылся.

Но это была лишь мимолетная встреча. Творец только лишь чуть-чуть «показался ему».

Всевышний «показался ему» так, что скрытого оставалось куда больше, чем приоткрылось. Но и этого было достаточно, чтобы с абсолютной достоверностью убедиться, что открывшийся ему Творец существует.

Авраам также сумел понять, что Творец — это не интеллектуальная абстракция, а живой Б-г, открывающийся через определенные ка-

чества и свойства. Ведь Всевышний открылся ему именно в том аспекте, в котором Авраам Его искал — как «Хозяин дворца».

Он — Властелин вселенной. В последней строке приведенного мидраша раскрывается метафора, на которой он основан: «Поскольку праотец Авраам не мог понять, как же может существовать вселенная без Хозяина, Всевышний открылся ему и сказал: «Я — Хозяин и Властитель вселенной»²⁴.

Глава 6. «Из себя»

1

После того, как Авраам приобрел ясное и однозначное понимание того, что Б-г существует, он по собственной инициативе начал энергично и настойчиво распространять свои убеждения во всех местах, куда приходил. Написано: «И провозгласил Имя Б-га» (Берешит 12:8). В мидраше объясняют: «Авраам провозгласил Имя Б-га перед всем человечеством».

Дополнительное объяснение: он «начал принимать прозелитов (геров) и вводить их под «крылья Шехины» — под сень Б-жественного Присутствия»²⁵. Раши использует это объяснение, комментируя строку Торы, в которой рассказывается, что, оставляя по велению Б-га свою страну Харан, Авраам взял с собой «людей, которых собрали в Харане» (12:5) — т.е. тех, кого он ввел под сень Шехины. А раби Авраам Ибн Эзра, комменти-

²⁴ Там же.

²⁵ «Берешит Раба» 39.16.

руя ту же строку, пишет: «Это были люди, которым Авраам открыл истину и убедил, что следует служить Единому Б-гу».

2

Наш праотец Авраам стремился не только повлиять на окружающий мир, но и самому обрести духовное совершенство. Он открыл и выполнял все заповеди Торы еще до того, как они были заповеданы народу Израиля.

В мишне, завершающей трактат «Кидушин», написано: «Наш праотец Авраам исполнял всю Тору еще до того, как она была дарована, ведь сказано (Берешит 26:4-5): «И умножу твое потомство, как звезды небесные, и дам твоему потомству все эти земли, и благословятся в твоём потомстве все народы земли — за то, что слушался Авраам Моего голоса и хранил Мое наставление: Мои повеления, Мои уставы и Мои законы»²⁶.

«Мои законы (תּוֹרָתִי — «ве-Торотай»)» — буквально «Мои Торы».

Но почему сказано во множественном числе: «Мои Торы»? Авраам открыл и выполнял не только законы, которые записаны в Пятикнижии — т.е. в Письменной Торе, но и те, которые в будущем будут переданы Б-гом Моше на горе Синай в устной форме, т.е. все постановления Устной Торы.

В талмудическом трактате «Йома» объяснено: «Наш праотец Авраам выполнял даже постановление об «эрув тавшилин» (если

Суббота начинается сразу после праздника, то мы обязаны начать подготовку к Субботе еще в канун праздника), ведь сказано: «Торотай» — «Мои Торы» (во множественном числе) — значит, он выполнял и Письменную Тору, и Устную»²⁷.

А в Тосефте, завершающей трактат «Кидушин», подведен итог: «Всевышний благословил Авраама в старости еще больше, чем в молодости. Почему? Потому что он исполнял Тору до того, как она была дана, как написано: «...за то, что слушался Авраам Моего голоса и хранил Мое наставление: Мои повеления, Мои уставы и Мои законы» — отсюда следует, что Творец открыл Аврааму и слова Торы, и слова мудрецов».

3

Мудрецы последующих поколений пытались разобраться в этом чуде — как Авраам познал заповеди и как он их выполнял?

Рав Хасдай Крескас (XIV-XV вв.) в предисловии к книге «Ор Ашем» («Свет Б-га») подчеркивает, что обрезание — это единственная заповедь, которая была дана Аврааму прямо из уст Всевышнего. И союз между Б-гом и Авраамом был заключен на основе одной этой заповеди, как написано (Берешит 17:10): «Вот Мой союз между Мною и тобой, и твоим потомством после тебя — пусть будет обрезан у вас всякий мужчина».

Рав Хасдай Крескас обращает внимание так же и на то, что заповедь обрезания мо-

²⁶ «Кидушин» 4.14.

²⁷ «Йома» 28б.

жет быть сопоставлена с вознесением Ицхака на жертвенник, так как в обоих случаях Авраам выполнял повеление Творца, и это требовало самопожертвования. Но все остальные заповеди, кроме обрезания, он открыл сам и выполнял их по своей собственной инициативе и по желанию своего сердца.

4

Из этого опыта Авраама следует, что в нашем мире — здесь и сейчас — таится возможность самостоятельно «открыть» заповеди Торы. В мидраше объяснено, как это могло происходить в случае с Авраамом.

Раби Шимон бар Йохай сказал: «Отец его не учил, и у него не было своего наставника. Откуда же он узнал Тору? Всевышний сделал две его почки подобными двум наставникам, и они обучали его мудрости. Об этом и сказано в стихе (Теилим 16:7): «Благословлю Б-га за то, что Он советовал мне, и почки наставляли меня по ночам». А раби Леви сказал: «Из себя он учил Тору»²⁸.

Почки часто называют в Танахе обителью совести и мудрости. У пророка написано: «Б-г Воинств, испытывающий почки и сердца...» (Ирмеяу 11:20). А про лицемеров сказано: «Ты близок к их устам, а от их почек (т.е. от их совести) Ты далек» (Там же, 12:2).

И еще пророк передает слова Всевышнего: «Я, Б-г, проникаю в сердца и испытываю почки, чтобы воздать каждому по его поступкам...» (Там же, 17:10). А праведный царь Давид попросил Творца: «Испытай меня, очисти мои почки и сердце!» (Теилим 26:2).

В этой связи в мидраше объяснено: «Все органы человека следуют за его сердцем, а почки указывают сердцу — и оно выполняет»²⁹.

Две почки, скрытые в сокровенных глубинах человека, ассоциируются в нашей традиции с интуицией и совестью³⁰.

А в святой книге «Зоар» указано: «Почки — это советчики, и, если человек удостоивается, то с их помощью он воспринимает пророчество, и они, подобно пророкам, наставляют его на благо»³¹.

5

Человек может познать Тору Б-га именно «из себя» — если он в процессе своего духовного роста, действительно, становится самим собой. Если он постигает истину, скрытую в сокровенной глубине его существа.

В реальности только наш праотец Авраам сумел в полной мере реализовать эту удивительную возможность, заложенную Творцом в каждом человеке.

²⁸ «Берешит Раба» 61.1.

²⁹ «Ялкут Шимони», Ирмеяу 17.

³⁰ См. «Брахот» 61а, Раши и Маарша.

³¹ «Тикуней Зоар» 3, 140б.

Глава 7. «Возьми, пожалуйста, твоего сына»

1

Путь к вершинам веры, пройденный Авраамом, запечатлен в одной фразе из трактата «Пиркей Авот» («Поучения отцов»): «Десятью испытаниями был испытан наш праотец Авраам, и он устоял во всех — это свидетельствует о великой любви [к Творцу], которая была у нашего праотца Авраама»³². Выстояв в этих десяти испытаниях, Авраам также удостоился особой любви Творца.

Рабейну Йона, комментируя эту фразу из «Пиркей Авот», образно поясняет, что, если все слуги предали царя и лишь один остался верен ему, это создает особую душевную близость между царем и этим единственным надежным слугой.

Авраам был единственным, кто «провозглашал Имя Б-га» в земном мире. И именно это вызвало особенную любовь к нему со стороны Б-га. В Писании сказано: «Ты, Б-г Всесильный, который избрал Авраама и вывел его из Ура Касдим, и дал ему имя Авраам, и нашел, что его сердце верно (אֱמָן — «нээман») Тебе»³³.

Слово «нээман» («верный», «преданный») редко употребляется в Танахе в качестве определения верности человека Б-гу.

Лишь трое удостоились такого определения. Первым, как мы видели, был наш праотец

Авраам. Вторым был наш учитель Моше, который удостоился такого определения из уст самого Всевышнего: «Не таков Мой слуга Моше — он самый верный Мне во всем Моем доме» (Бемидбар 12:7). А третьим — пророк Шмуэль, как написано: «И узнал весь Израиль, от Дана до Беэр-Шевы, что Шмуэль — верный пророк Б-га» (Шмуэль I 3:20).

2

Последним испытанием стало вознесение Ицхака на жертвенник. Это единственное испытание, которое в Торе прямо названо «испытанием». Написано: «После этих событий Б-г испытал (נִסָּה — «ниса») Авраама, сказав ему: «...Возьми, пожалуйста, твоего сына, единственного, которого любишь, — Ицхака...» (Берешит 22:1-2).

Рамбан в своем комментарии к Торе дает уникальное объяснение того, что называется испытанием. «С моей точки зрения, — говорит он, — понятие «испытание» относится только к испытываемому. Ведь человеку в его поступках предоставлена полная свобода выбора: если захочет, сделает, а не захочет, не сделает. И Проводящий испытание, да будет благословенно Его Имя, повелевает человеку реализовать его потенциальные возможности в реальном поступке, чтобы человек получил благое вознаграждение не только за добрые порывы сердца, но и за реальное действие»³⁴.

Комментарий Рамбана проливает свет на известную теологическую проблему, связан-

³² «Авот» 5.3.

³³ См. Нехемья 9:7-8.

³⁴ Рамбан, Берешит 22:1.

ную с «испытанием»: для чего Б-г испытывает человека, если Он знает всё заранее?!

Ответ Рамбана состоит в том, что благодаря испытанию человек удостоивается максимальной духовной реализации. Ведь существует принципиальная разница между «потенциальной» праведностью (т.е. «добрыми порывами сердца») и проявленной праведностью — совершенным поступком.

Выдержавший испытание не только реализует свои добрые душевные намерения, но и удостоивается великого воздаяния. И в этом отношении особое значение приобретает всезнание Б-га — то, что Он заранее знает, как поступит испытываемый человек. И поэтому «Б-г испытывает праведника» (Теилим 11:5) — т.е. именно праведника.

«Б-г испытывает праведного, — продолжает дальше Рамбан, — потому что Он знает, что тот выполнит Его волю, и поэтому, желая увеличить его заслуги, велит ему пройти испытание. Но Творец не испытывает нечестивцев, которые Его не слушают»³⁵.

Этот принцип образно отражен в древнем мидраше: «Горшечник, который проверяет свои изделия, не испытывает негодные кувшины, потому что знает, что не успеет он постучать по ним, как они разлетятся на куски. Но он проверяет качественные кувшины, которые не треснут, даже если ударить по ним несколько раз». Так и Творец — Он испытывает лишь праведных»³⁶.

3

Первое из десяти испытаний (по перечню Рамбама) начинается с обращения Б-га к Аврааму: «Иди (לך לך — «лех леха») из своей страны, со своей родины, из дома твоего отца, ...и Я сделаю тебя великим народом, и благословлю тебя» (Берешит 12:1-2). Раши, опираясь на мидраши, поясняет: «лех леха» (эти слова можно прочесть как «иди для себя») — «иди» себе на пользу и себе на благо.

Последнее испытание тоже начинается словами «лех леха» — «иди (לך לך — «лех леха») в землю Мория» (Там же, 22:2). В последнем испытании Аврааму предстоит убить и похоронить своими руками всё, чего он удостоился в первом испытании, а затем и во всех последующих испытаниях.

Чего еще он может удостоиться после этого?!

4

Призывая Авраама к последнему испытанию, Творец говорит ему: «Возьми, пожалуйста (נא נא — «ках-на»), твоего сына ...» (Там же).

В Талмуде объяснено: נא («на» — «пожалуйста») — это просьба. И далее приведена притча: у царя был один герой, благодаря которому он одержал победу во многих войнах. Однажды на страну обрушилась большая война, и тогда царь попросил своего героя: «Пожалуйста, одержи для меня победу и в этой войне, чтобы люди не сказали, будто

³⁵ Там же.

³⁶ «Берешит Раба» 34.2.

бы все прежние победы были случайными». Так и Б-г сказал Аврааму: «Я испытал тебя в нескольких испытаниях, и ты во всех устоял. Выдержи ради Меня и это испытание, чтобы не сказали, будто предыдущие испытания были несущественными»³⁷.

5

Все десять испытаний составляют единую цепь, и вознесение сына на жертвенник — последнее звено в этой цепи.

В приведенном фрагменте Талмуда дело представлено так, что Авраам должен был пройти испытание и устоять в нем ради Всевышнего («ради Меня»), а не «себе на пользу и себе на благо», как объяснил Раши по отношению к первому испытанию.

Да и все предыдущие испытания — «прежние победы», о которых говорит талмудическая притча, — были совершены героем не столько «себе на пользу», сколько ради Царя, проводящего испытания.

Какую выгоду может получить Б-г, если обыкновенный человек — Авраам — устоит в предлагаемом ему испытании?

Возможно, выгода заключена в том, что теперь никакие «обличители» ни в высших мирах, ни в нижнем мире не смогут оспорить праведность Авраама, которого Б-г избрал, чтобы произвести от него особый народ.

6

Эта идея подчеркнута еще в одном мидраше, где строка Торы «Б-г испытал (פִּוּעַ — «ниса») Авраама» (Берешит 22:1) сопоставляется со стихом псалма «Ты дал боящимся Тебя знамя (נִסִּים — «нес»), чтобы вознести (סִוִּינָהּ — «леитносес») его ради истины» (Теилим 60:6). Испытания даются, чтобы вознести доброе имя праведника над миром, как флаг над кораблем.

Ради чего? «Ради истины» — чтобы утвердить справедливость Б-жественного Суда. Ведь люди могут сказать: «Он обогащает, кого захочет, и делает бедным, кого захочет, и кому захочет, Он дает власть. Например, когда Он захотел, то обогатил Авраама, а когда захотел, наделил его властью (ведь все племена Кнаана признали его правителем над собой)». Таким «обличителям» надо ответить: «А можете ли вы совершить то, что совершил Авраам?!»

Про него написано: «Аврааму было сто лет, когда родился его сын Ицхак» (Берешит 21:5). А после этого Всевышний сказал ему: «Возьми, пожалуйста, твоего сына, единственного, которого любишь, ... и принеси его в жертву всесожжения на одной из гор...» (22:2). И он не воспротивился. Вот об этом и написано: «Ты дал боящимся Тебя знамя, чтобы вознести его...»³⁸.

Всевышний испытывает праведников, что бы превознести их и наделить подлин-

³⁷ «Санэдрин» 9б.

³⁸ «Берешит Раба» 55.1.

³⁹ Маарзо, «Берешит Раба» 55.1.

ным величием³⁹. В этом мидраше слово נִסִּיּוֹן («нисайон» — «испытание») произведено от слова נָסַף («нес» — «знамя») — знамя, которое возносится на высоту, чтобы все его видели. Ведь праведник, который выдерживает испытание, подтверждает истинность и справедливость Б-жественного управления Вселенной.

7

Рассказ Торы о вознесении сына на жертвенник завершается словами Творца, обращенными к Аврааму: «Теперь Я узнал, что ты боишься Б-га...» (22:12). На первый взгляд, эти слова очень трудно понять: разве Всевышний не знал об этом до испытания и вообще без всякого испытания?!

Но в мидрашах слово יָדַעַתְּ («ядати» — «Я узнал») истолковано как יָדַעַתְּהוּיָהוָה («одати») — «Я дал знать». В одном из мидрашей повествуется: «В тот час Авраам сказал Б-гу: «Владыка Вселенной, один человек испытывает другого, потому что не знает, что у того на сердце. Но ведь Ты ведаешь сердца и тайные помыслы! Зачем же Тебе нужно было так со мной поступать?!» Всевышний ответил: «Теперь Я узнал, что ты боишься Б-га...»⁴⁰ — теперь Я дал узнать всем народам мира, что не напрасно избрал тебя!

В другом мидраше объяснено несколько по-иному: «Теперь Я смогу дать знать всем народам, что Ты Меня любишь»⁴¹. Имеется в виду следующее: ты помог Мне известить об этом всё человечество. מִן

⁴⁰ «Танхума», «Ваера» 23.

⁴¹ Берешит раба 56:7.



Рав Даниэль МАНН

Раввин института «Эрец Хемда»

Перевод Виктории Расиной

СЛУЧАЙ В СУПЕРМАРКЕТЕ: НЕУМЕНИЕ СЕБЯ ВЕСТИ ИЛИ АЛАХИЧЕСКОЕ НАРУШЕНИЕ?

Вопрос: *Я был в супермаркете и увидел, как одна женщина взяла последние оставшиеся упаковки определенного товара, затем она оставила их в своей тележке и куда-то отошла. Другая женщина, увидев опустевшую полку и те самые товары в тележке, взяла оттуда несколько из них и переложила в свою тележку. Было ли это просто проявлением дурных манер или кражей (другими словами, можем ли мы считать, что первая женщина, взяв товар с полки, уже приобрела его)?*

Ответ: Все, что будет сказано ниже, является общей информацией и никоим образом не связано с данным конкретным случаем. Потому что точные детали этой ситуации мне неизвестны, а рассматривая ситуацию без привязки к практическому закону мы можем вести ее обсуждение в более широком ключе.

Мы начнем с вопроса, который здесь задается. Многие люди думают, что человек приобретает товары в магазине, заплатив за них. Однако по алахе с помощью денег нельзя выполнить «киньян»¹ движимого имущества («Бава Меция» 44а) — для этого нужно совершить физический «киньян» предмета, обычно в этом качестве используется «агбаа»², что первая женщина и сделала, взяв товары с полки физически. Классические законоучителя обсуждают, с какого момента тот, кто выполнил данное действие, считается приобретшим данный предмет (см. «Шулхан Арух» «Хошен Мишпат» 200.8, 11). Тем не менее, в вышеописанном современном контексте очевидно, что киньян происходит после того, как покупатель поднимает товар, заплатив за него, а не до того — когда он просто снимает его с полки и кладет его в свою тележку. Я говорю это с уверенностью, по-

¹ Особое действие установленного порядка, посредством которого приобретает предмет: осуществленный «киньян» фиксирует юридический факт перехода права собственности.

² Поднятие предмета с целью его приобретения.

тому что довольно распространены случаи, когда покупатель кладет товар в корзину, но в дальнейшем меняет свое решение и возвращает его на полку. Если бы покупатель действительно приобрел данный товар, просто взяв его с полки, то ему понадобилось бы разрешение магазина, чтобы вернуть его обратно и не платить. Тот факт, что люди не рассматривают подобную ситуацию данным образом, свидетельствует о том, что, беря товар с полки, покупатель совершает лишь первый шаг к его возможной покупке в будущем. Таким образом, учитывая вышеприведенные доводы, действие второй женщины нельзя было бы назвать кражей.

Тем не менее, существует интересный принцип, который может быть применен в данной связи. В Гемаре («Кидушин» 59а) он носит название «ани меапэх бе-харара» (дословно «я переворачиваю [листья] в поисках лепешки», т.е. прилагаю усилия, чтобы приобрести данную вещь в собственное владение). Классическим является случай, когда Реувен находится в процессе приобретения некоего предмета, а Шимон, появившийся на сцене позже, опережает его в этом («Шулхан Арух» «Хошен Мишпат» 237.1), выхватывая условную «лепешку» из под носа у Реувена. В данном случае Шимон определяется словом «раша» (злодей)³. (Существует спор по поводу наличия у такого статуса каких-либо юридических обязательств или

практических последствий — см. «Питхей Хошен», «Гнева» 9.29).

Существует спор ришоним⁴ (см. комментарий Раши на «Кидушин» (59а); комментарий Роша на «Кидушин» (3.2)) по поводу того, применяется ли статус «раша» лишь в случае, когда речь идет о покупке или аренде, или даже когда речь идет о попытке приобрести вещь, находящуюся в статусе «эфкер»⁵, т.е. ничейную. Оба эти мнения приводятся в кодексе «Шулхан Арух» (см. там же). Данное различие скорее может быть истолковано наоборот: какая разница, кому удастся приобрести предмет, который можно купить в другом месте, в то время как приобретение предмета в состоянии «эфкер» возможно лишь здесь и сейчас? Так что хуже? Доводы в пользу мнения тех, кто утверждает, что опередить берущего из «эфкера» не так уж плохо, заключается в том, что мы понимаем, насколько важно второму человеку воспользоваться предоставившейся возможностью. И напротив, тот, кто опережает своего товарища в совершении покупки, проявляет неоправданную мелочность, так как ему следовало бы потратить время на покупку товара в другом месте (см. «Сефер Меират Эйнаим» 237.2). Рама в своем примечании к «Шулхан Аруху» пишет, что если принцип «ани меапэх» не относится к «эфкеру», то он, по той же логике, также не применим и к товару, купленному

³ «Злодей» — согласно еврейскому закону, это особый статус, приобретаемый человеком в результате совершения определенных нарушений.

⁴ Ведущие еврейские законодатели, жившие примерно в XI-XV вв., главным образом в Западной Европе.

⁵ Особый статус вещи, означающий, что она не является ничьей собственностью.

по специальной цене на распродаже. Идея здесь та же: действия второго не являются проявлением мелочности, если у него нет равноценной альтернативы. Возможно, случай, относительно которого был задан рассматриваемый нами вопрос, как раз и был связан со специальной распродажей. С другой стороны, автор книги «Сифтей Коэн» оспаривает это и говорит, что ни в одном из мнений ришоним мы не видим, чтобы проводились какие-то различия в плане оценки действий второго претендента на имущество в зависимости от того, как его продают. Поэтому, вполне вероятно, что и в данной ситуации в супермаркете имело место нарушение принципа «ани меапэх».

И, наконец, существует интересная причина, позволяющая предположить, что совершенный поступок все же являлся кражей. Если первый покупатель не приобрел данные товары, то они все еще принадлежат магазину. Некоторые законоучителя в связи с этим скажут, что руководство магазина возражает против того, чтобы один покупатель брал товар из тележки другого, так как это может сильно омрачить процесс совершения покупок и даже привести к скандалу, в котором магазин совершенно не заинтересован. В таком случае, подобное действие фактически является кражей у магазина, не позволяющего второму покупателю брать товары из тележки первого. МТ

мировоззрение

этика



Рав Александр АЙЗЕНШТАТ

КИРУВ: ДЕНЬГИ, ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И РЕЗУЛЬТАТЫ

В этой статье я хочу продолжить разговор о «кируве» — приобщении светских евреев к Торе и заповедям. Среди читателей журнала «Мир Торы» есть отдельные люди, которые являются спонсорами еврейской религиозной деятельности. А некоторые из читателей, которых мы условно будем называть раввинами или деятелями (потому что отличить одно от другого подчас затруднительно), осуществляют эту самую деятельность. И, наконец, наиболее многочисленная часть аудитории издания является объектом этой деятельности.

Довольно часто бывает, что и сами спонсоры еврейской религиозной деятельности являются (или являлись когда-то) объектами этой деятельности, и почти никогда спонсоры не выступают непосредственно в качестве раввинов и деятелей. Поскольку мы имеем дело в основном с русскоговорящими раввинами и деятелями, то понятно, что почти все они когда-то сами были объектами этой деятельности. Да, абсолютное большинство тех, кто преподает «русским», сами когда-то приобщились к Торе. И лишь некоторые из приобщенных превратились в спонсоров.

В этой небольшой статье я постараюсь осветить ряд важных аспектов проблематики «кирува». В предыдущих текстах речь шла об объекте деятельности, значит настало время уделить внимание раввинам и спонсорам. Речь пойдет о деликатной ситуации, которая многим знакома: спонсоры выделяют деньги на «кирувный» проект, а этот целевой проект не осуществляется вообще, или осуществляется, но далеко не так, как планировалось.

Все, что я здесь пишу — это вещи, знакомые мне из личного опыта. Я занимаюсь кирувом свыше 30 лет, и у меня были годы очень активной деятельности в Израиле, Европе, и, в особенной степени, в России. В отличие от большинства других деятелей кирува мне повезло: я продаю живопись и не завишу экономически от еврейской религиозной деятельности. Скажу честно, что если бы было иначе, я бы не решился написать эту статью.

О стандартной и нестандартной деятельности

Отличительной чертой т.н. «кирувной» деятельности в России и в Израиле являет-

ся то, что значительная часть спонсоров этой деятельности — это люди совсем далекие от Торы, но имеющие некий еврейский сентимент, или люди, которые в той или иной

степени приобщились к Торе, но при этом они, несмотря на свой большой жизненный опыт и умение вести дела, незнакомы с тем, как на самом деле устроена полноценная еврейская религиозная жизнь в ее эпицентрах. С другой стороны, заграничные спонсоры (обычно из Америки и Европы), которые являются типичными религиозными евреями, отделены от местных реалий еще больше, чем спонсоры российские.

Между финансированием стандартных и нестандартных религиозных проектов есть отличия. Возьмем, например, классическую иерусалимскую ешиву, через которую прошли поколения религиозных евреев. Многие выпускники этой ешивы — выходцы из состоятельных семей. Есть и те, кто после окончания ешивы преуспел в бизнесе. При этом сама ешива, вся форма и структура ее абсолютно традиционны и не терпят никаких изменений. Разумеется, все эти богатые выпускники годы спустя отправляют своих детей учиться туда же, где учились сами, многие из них превращаются в спонсоров этой ешивы. Единственное, что может заинтересовать выпускника, который становится спонсором ешивы — оптимальность расходования средств и порядочность финансового руководства учреждения, потому что сфальсифицировать деятельность в классической ешиве невозможно: деятельность ешивы стандартна и вся она насквозь «протреливается».

Рош Ешива (глава ешивы) в религиозном мире — очень важный человек, ведь он руководит ешивой! Поэтому у него нет никакого поползновения что-то в этой ешиве менять, вводя в ее структуру какие-то нестандартные

и непрозрачные элементы, которые могут вызывать дополнительные вопросы. Да он свои деньги доплатит, лишь бы ничего не менялось! Если подумать, какого рода проблемы, на самом деле, могут быть в ешиве, то мы поймем, что деформация самой профильной деятельности не является одной из возможных проблем — она здесь вообще невозможна по следующим причинам:

1) При заметном изменении структуры ешива потеряет свой общественный статус.

2) Такое учреждение всегда находится в центре религиозной общины, которая не допустит изменения его структуры.

3) Быть руководителем или преподавателем настоящей классической ешивы — это значит достичь высшей ступени в иерархии — самого престижного статуса, который только может быть у человека в еврейском религиозном мире.

Естественно, все то же самое происходит с хедерами для мальчиков, школами и семинарами для девочек, в колеях, а также с благотворительными организациями, которые собирают и распределяют помощь для нуждающихся. И, разумеется, такое положение существует не только в еврейском мире — мы встречаем подобную картину в театрах, музеях, и вообще всюду, где форма деятельности однозначно ясна для всех участников процесса.

Но в случае нестандартной деятельности происходит следующее: вопросы оптимальности расходования средств и порядочности руководства остаются, но к ним добавляется проблема самой деятельности по сути: како-

вы критерии ее эффективности и достигает ли она результата?»

В случае нестандартной деятельности очень часто приходится наблюдать картину, как умудренного жизненным опытом руководителя серьезного бизнеса водят за нос люди, которые, казалось бы, не могут сравниться с ним в деловых качествах. Как подобное вообще становится возможным? На самом деле, причина очень проста. Бизнесмен, который прекрасно ориентируется в том, чем он занимается для зарабатывания денег, хорошо понимает конъюнктуру рынка, умеет подбирать сотрудников, по ошибке пытается экстраполировать свой опыт на ту область, которая знакома ему лишь в теории, из переводных книжек, и практически неизбежно терпит фиаско. Когда российский спонсор общается с религиозным деятелем (обычно этот деятель — действительно, на самом деле, строго религиозный человек), то, как правило, безоговорочно верит его словам и полагается на его оценки. И хотя среди деятелей встречаются честные люди, настоящие энтузиасты и подвижники, но увы, далеко не каждый деятель горит великой идеей — очень часто религиозная деятельность интересна ему лишь тем, что дает заработок, позволяет содержать жену и детей.

В предыдущих статьях я уже обращал внимание читателей на интересный факт: те, кто приобщились к Торе и прошли весь путь от начала до конца, став раввинами после 10–15 лет обучения, и теперь готовы наниматься на работу в качестве раввинов — не помнят и не хотят помнить, откуда они пришли. Потому что для человека, который начал строго соблюдать заповеди, естественно стремиться

забыть о том, что раньше он был совсем другим и жил иначе. Часто это является причиной весьма скромных результатов в его работе с людьми, ведь он не понимает, чем живет его аудитория. Вернее, он предпочитает об этом не думать.

Но когда такой религиозный деятель видит, что спонсор не может или не хочет понять специфику деятельности, то он с легкостью решает себе представлять перед спонсором вещи не как они есть, а таким образом, чтобы спонсор был доволен и продолжал выделять финансирование.

Кто-то сейчас сделает на основании моих слов неправильный вывод, что любой деятель — обязательно лицемер и пройдоха. А на самом деле, деятели бывают разные. Часто раввины-кирувники — это серьезные и одухотворенные люди, которые искренне любят свою работу. И кроме того, в самом факте собственного материального благополучия многие видят важный духовный момент, потому что невозможно заниматься деятельностью, не зная, чем кормить семью, ведь «нет муки — нет Торы», как написано в «Пиркей Авот». На самом деле, главное здесь не это: принципиально важно, чтобы деятельностью занимались энтузиасты. Потому что честные люди, которые работают только ради зарплаты и не горят идеей, никогда не построят успешный проект. Но это тема для отдельной статьи.

Для того, чтобы заниматься настоящей еврейской деятельностью, нужны деньги, причем серьезные: люди, которые приобщаются — товар штучный, усилия затрачиваются огромные. Получить деньги у спонсора так,

чтобы нигде и ни в чем не соврать и не преувеличить, почти невозможно.

Простейший пример. Любой человек, который более-менее знаком с особенностями функционирования кирувных ешив, прекрасно понимает, что 35-40 учеников, где половина это действительно серьезные ребята, вторая половина — средние, а число оболтусов не превышает 5 — это грандиознейшее достижение. Потому что каждый из этих учеников проходит трансформацию из абсолютно светского человека в человека соблюдающего. Но когда деятель общается со спонсором, сидя в его шикарном кабинете или в ресторане, и спонсор берет на себя значительную часть бюджета, а ему в ответ предоставляется честный и подробный отчет о финансах ешивы, то сразу становится понятно, сколько денег тратится на каждого ученика, и налицо становится вопиющая «неэффективность» деятельности: мало учеников! В итоге крайне успешную (на самом деле!) работу, которая делается руками преподавателей-подвижников, получающих очень скромное жалование, деятелю приходится изо всех сил раздувать. Даже успешные, эффективные деятели очень часто фальсифицируют число учеников, или объясняют, что родители учеников тоже находятся под влиянием ешивы (хотя этого почти никогда не происходит), живописуют масштабные ознакомительные семинары, которые проводятся в ешиве (хотя эффективность этих семинаров крайне сомнительна)...

И еще один момент, который часто фальсифицируют. Поскольку у спонсора есть еврейский сантимент (иначе он никогда не спонсировал бы еврейскую религиозную

деятельность), то вся эта работа по приобщению светских евреев к Торе видится ему в несомненно более легком и радужном свете, чем она есть. И это искаженное впечатление искусственно поддерживается, ведь если описать спонсору все сложности этой работы — не только взлеты учащихся, но и падения — то у спонсор, будучи человеком внутренне светским, решит, что ешива тащит ребят, таких же нормальных и светских, как он сам, в иудаизм, как бурлаки баржу, и ему это вряд ли понравится.

О кирувных семинарах

Так называемые семинары — популярная форма кирувной деятельности, достойная того, чтобы поговорить о ней отдельно. Обычно они происходят в уикэнд, бывают и семинары длиной в неделю или даже несколько, проводят их, как правило, за городом, в каком-нибудь пансионате. Там, в принципе, должны происходить удивительные вещи. Под влиянием гениальных и одухотворенных лекций все участники, как один, должны принять на себя всю Тору — в буквальном смысле, как поколение пустыни во время Синайского Откровения. А в реальности семинары обычно происходят следующим образом: ряд более-менее соблюдающих евреев, которые получают бесплатный летний или зимний отдых (что само по себе совсем неплохо), а кроме них приезжают «семинарники», назовем их так. Обычно это молодые люди из еврейских религиозных школ, но абсолютно светские (подробнее о них будет сказано ниже). Для них бесплатно съездить куда-нибудь — дело нормальное и привычное. Бывает, что включается «карусель», и приезжают профессиональные «семинарники», которые катаются с семинара на семинар.

Среди профессиональных «семинарников» может случайно затесаться молодой человек, который действительно интересуется еврейской традицией. В моем представлении, 5 молодых участников семинара, которые на самом деле заинтересованы что-то узнать об иудаизме — это открытое чудо. Обычно их от 1 до 3. Для того, чтобы найти 20, 30 или 40 заинтересованных участников нужно провести колоссальную поисковую работу, в которой должны соединиться колоссальный энтузиазм и немалые денежные средства.

Поскольку такой вот интересующийся мальчик является гвоздем программы, то «выкрасть» его в настоящую кирувную ешиву невозможно, ведь он нужен организаторам семинара от звонка до звонка. Зачем? Разве цель семинара не в том, чтобы заинтересованные ребята продолжили путешествие вглубь еврейской традиции? Не совсем. Дело в том, что функционирование семинара часто обеспечивается волонтерами, в том числе из числа детей иностранных спонсоров (экзотический туризм с религиозным уклоном), и все эти волонтеры должны верить, что семинар — действительно нужная вещь. А после семинара этот мальчик возвращается в свой провинциальный город, и ростки приобщения к Торе предсказуемо погибают там в течение нескольких дней. Но в свете нашего повествования важнее другое: семинар, как краткосрочный проект, это крайне нестандартная деятельность. Поэтому семинар очень подходит для очковтирательства: сопоставить расходы с масштабом деятельности де-факто не представляется возможным. Не говоря уже о достижении результатов.

Поскольку очевидных изменений на семинарах, как правило, не происходит, многие организаторы утверждают, что там якобы случаются микроскопические сдвиги подсознания, которые когда-нибудь потом сработают и окажут влияние. Подобного рода аргументы все чаще приводят и для обоснования полезности и важности различных стационарных заведений (всевозможных воскресных и общеобразовательных школ с религиозным уклоном, а также курсов для студентов и т.п.). Чтобы показать несостоятельность таких объяснений необходимо прояснить некий фундаментальный момент. Он связан с действительно сложной темой глубинных сдвигов в человеческой личности, которые, в конечном счете, могут привести к переориентации в таком серьезном вопросе как вера в Б-га и соблюдение заповедей. И хотя подробно рассмотреть этот вопрос в рамках короткой статьи не представляется возможным, я все же попробую.

Очень часто, когда молодой человек сталкивается с чем-то новым и интересным, он воспламеняется, и если он сразу погружается с головой в новое дело и быстро видит свое продвижение, какие-то первые результаты, то это подталкивает его к дальнейшему углублению в новую тему и в итоге помогает ему трансформироваться. Элемент творчества, интересный материал и собственные достижения на новом пути — вот топливо дополнительных усилий и стимул для преодоления трудностей. Другими словами, в тшуве, в приобщении к иудаизму существует некая динамика. Нечто подобное мы встречаем и в других областях человеческой деятельности, таких как научная работа, занятия искусством и спортом. Поэтому, когда

начавшееся было приобщение быстро и резко обрывается, то стимул продолжать тут же угасает.

О выпускниках кирувных школ

Почти всегда, когда я сталкиваюсь с парнем, который учился в еврейской религиозной школе, то уже в начале самой первой беседы с ним я сразу понимаю, откуда он пришел: молодой человек знаком с еврейским календарем, в курсе существования Пятикнижия и помнит некоторые рассказы оттуда, знает о некоторых заповедях и обычаях, иногда в деталях, но у него есть очень четкое понимание того, что он — светский человек. Конечно, он может проявлять внешнее уважение к нашей традиции, но все же он — отдельно, а традиция — отдельно.

Для защиты «еврейских» школ часто используется следующий аргумент: пусть он не соблюдает практические заповеди, но хотя бы не вступит в смешанный брак. Реальность свидетельствует против этого довода, что понятно: когда парень создает семью с девушкой, он делает это потому, что девушка ему очень сильно понравилась, и конечно же чувства, испытываемые им к этой девушке, сильнее, чем какие-то эфемерные представления о далеком иудаизме. Мне доводилось встречать даже таких людей, которые уже соблюдали Тору в определенном диапазоне, но, тем не менее, вступали в смешанные браки.

Некоторые евреи позапрошлого поколения, которым сегодня 50-70 лет, еще помнят своих родителей, чье детство пришлось на первую половину — середину XX века. Будучи людьми абсолютно светскими, родители категорически настаивали, чтобы их дети жени-

лись только с евреями. Но уже тогда все это казалось атавизмом, оставшимся от предыдущих поколений, от прабабушек и прапрабабушек, которым подобный брак представлялся истинным кошмаром — крушением картины мира: в смешанных браках наши предки видели бунт против Торы и желание порвать с еврейством. А для современного еврея или еврейки 20-30 лет, которые уже в четвертом или даже в пятом поколении вне Торы, это, конечно, совершенно не так. И поэтому даже половинчатое вхождение в еврейскую общину, с нерегулярным посещением синагоги по праздникам, вовсе не является препятствием до смешанного брака. Я говорю обо всем этом исключительно в контексте нашей темы результативности религиозных проектов. Получается, что существует некое учреждение, которое регулярно тратит круглые суммы денег, и его результаты, в лучшем случае, невелики. В такой ситуации учреждение или деятель часто спешат продемонстрировать какой-нибудь очень успешный случай, но этот единичный случай не меняет общего положения дел!

О еврейских принцах

Чтобы понять это, нужно затронуть еще один очень важный момент. Допустим, у какого-то старшеклассника или студента просыпается неподдельный интерес к иудаизму и Всевышний помогает ему найти какого-то деятеля, раввина, который приобщает его к Торе. И действительно, спустя какое-то время юноша, под руководством наставника, становится полноценным соблюдающим человеком. Но давайте зададимся вопросом: какова внутренняя структура процесса его тшувы? Что тут, собственно, произошло? Я вижу всего два варианта ответа на этот вопрос:

1) У парня был первоначальный интерес, а раввин «приобщил его к Торе». Обычно люди именно так называют произошедшее.

2) Менее рациональное, на первый взгляд, понимание: поскольку этот парень — еврей, то у него есть глубинная связь со Всевышним и с Торой, которая пока что им попросту не осознана. И тот факт, что в нем пробудился интерес к Торе, является следствием существования этой связи. И поэтому искреннее желание помочь ему на этом пути, те усилия, которые вкладывал в этого студента раввин, являются лишь инструментом, который помогает укрепить и развить уже существующую связь.

Однажды я затронул эту тему в беседе с одним спонсором и объяснил ему данный момент при помощи притчи. В некотором царстве-государстве произошли драматические события: вследствие попытки дворцового переворота десятилетний мальчик, единственный наследник престола, был вынужден бежать из столицы и потерялся в лесу. Потом, когда заговорщики были схвачены, король вернулся в столицу и воссел на престоле, и в королевстве вновь наступила эпоха благоденствия, но принца найти все никак не удавалось. А куда делся принц? Сперва он скитался по лесу, питался ягодами, пока не вышел, в конце концов, к какой-то отдаленной деревне. На нем была крестьянская одежда, которую он надел во время дворцового переворота, чтобы его не узнали. Принцу не было известно, что происходило в столице, поэтому он назвался обычным крестьянским именем, и сказал селянам, что заблудился и не знает, где его родители, и живы ли они.

К мальчику проникся жалостью один ремесленник, приютил его у себя и сделал своим подмастерьем. Нашему принцу приходилось спать на простой жесткой лавке, не раз и не два он получал подзатыльники, но постепенно мальчик освоился с работой в мастерской, а главное — у него были еда и кров. Тем временем посланники короля прочесывали страну в поисках наследного принца. А сам ремесленник, узнав, что разыскивают принца, сопоставил факты и обратил внимание на то, что его подмастерье — какой-то не совсем обычный мальчик: у него были совершенно некрестьянские манеры, а еще он умел читать, причем на нескольких языках. В итоге ремесленник сам обратился в жандармерию, и таким образом принц был найден. Король хотел собственными глазами увидеть спасителя своего единственного сына. Он хотел наградить ремесленника, пожаловав ему дворянский титул и поместье, и сделав его своим придворным. У короля оставался лишь один вопрос: на каком этапе ремесленник понял, что его подмастерье — это принц? Если он понял это лишь в самом конце, а поняв, тут же обратился в компетентные органы, то его награда будет очень велика. Но если он с самого начала подозревал, что мальчик не тот, за кого себя выдает, но решил прикинуться дурачком и использовать бесплатный труд принца (что само по себе очень глупо), то тогда неизвестно, что он получит от короля. А если принять в расчет саму суть монархической власти, то ему теперь, скорее всего, светит не награда, а наказание.

Поясним, в чем сходство между этой притчей и предметом нашего исследования. Если мы смотрим на нашего студента, еврея по алахе, и видим, что он как чистый лист, то тогда

даже небольшое продвижение этого юноши в Торе — грандиозное событие (это сравнимо с домом ремесленника, где у принца были крыша над головой, миска супа, ломоть хлеба и лавка, чтобы спать). Но с точки зрения Торы, которая видит во всех этих потерянных евреях, ставших объектами религиозной деятельности, «потомков Авраама, Ицхака и Яакова», этого явно недостаточно, ведь речь идет не просто о мальчике, а о еврейской душе — о «принце»! Принц заслуживает большего: и при малейшем подозрении, что этот мальчик и есть принц, ремесленник должен был не просто кормить его и предоставить ему ночлег, а делать для него вообще все — уступить ему свою постель, предложить лучшую еду и сразу же всем сообщить, что принц найден. И то же самое можно сказать о «приобщаемом», о том, кто является «объектом кирувной деятельности»: он заслуживает большего, а точнее всего. Он может стать полноценным и полноправным членом сообщества соблюдающих, кашерных людей. Дать ему «хоть что-то» совершенно недостаточно.

Талмуд называет еврейский народ «городом, в котором есть все» — это автономная система, в которой уже есть все необходимое. То же самое касается и каждого еврея в отдельности: иногда ему нужно просто помочь раскрыть то, что у него уже и так есть. Ту же идею можно пояснить на примере из области живописи. Известно, что практически все выдающиеся художники прошли некую школу, иногда очень профессиональную. Даже такие гении как Винсент Ван Гог все равно учились у различных людей. Несмотря на это, результаты их творчества приписываются только их феноменальному таланту — чему-то такому,

что заключено в них самих, а их учителя почти никогда не упоминаются. И в нашей теме со студентом внутренняя готовность человека изменить свою жизнь, оставить за спиной большую часть предыдущей жизни — это та связь, о которой шла речь выше. Можно сказать, что это «врожденный талант». И поэтому отношение деятеля, раввина должно быть соответствующим: нужно помочь «таланту» развиваться максимально, а не ограничивать его.

О спонсорах

Филантропу, который сам является евреем, причем в той или иной степени соблюдающим, очень тяжело признать, что он не понимает характера еврейской религиозной деятельности. Однако правда состоит в том, что он эту деятельность действительно не понимает.

Те спонсоры, с которыми я знаком — это, как правило, взрослые люди, от 40 и старше, как минимум с одним высшим образованием, а иногда кандидаты и доктора наук. Все они имеют большой или даже очень большой опыт управления различными учреждениями, коллективами, финансовыми потоками. Обычно эти люди очень серьезно относятся к своим расходам. И при всем при этом, они часто передают значительные средства на еврейскую религиозную деятельность, не контролируя или плохо контролируя расход этих средств и достигаемый результат. В области коммерческой деятельности, когда хозяин открывает филиал бизнеса, вкладывает туда деньги и назначает туда директора, то существуют совершенно конкретные критерии результативности работы этого директора. А в данном случае существует некая деятельность, с расплывчатыми описаниями ее масштабов

и совершенно непонятными рассказами о результативности.

Почему спонсор ведет себя настолько наивно? Как правило, спонсор — человек очень занятой, но это не главное. Наиважнейшая причина слабости контроля с его стороны заключается в том, что спонсор, как мы уже сказали, далек от предмета спонсирования, и ему не хочется вникать в этот предмет.

Если честно, меня долгое время удивляло такое положение вещей. В итоге я выработал для себя следующее объяснение. После того, как спонсор уже готов расстаться с суммой, он рассуждает так: «Если этот религиозный человек, который досконально соблюдает все религиозные предписания, будет неправильно расходовать средства или неэффективно работать, то вся ответственность ляжет на него. А я не обязан выискивать эти недостатки». Конечно, деньги, особенно в глазах спонсора, это момент чрезвычайно важный. Но если он будет скупуплезно проверять расходование средств, пересчитывать бюджеты, контролировать ситуацию, консультироваться и вникать, то ему придется — так он думает на подсознательном уровне — с такой же скупуплезностью отнестись и к другим сферам своей еврейской жизни, а он не готов это делать на данном этапе своего развития.

В книге Шофтим написано, что Ифтах, отправляясь на войну с Амоном, дал Всевышнему обет в случае победы над врагами принести в жертву первое, что выйдет из ворот его дома. Он победил, но первой из ворот дома вышла его дочь. Мидраш сообщает, что Пинхас, который еще был жив и служил Первосвященником в Мишкане, не счел нужным

проявлять инициативу и самому идти к Ифтаху, чтобы снять с него этот обет, объяснив, что нельзя принести Б-гу в жертву человека. В свою очередь Ифтах был слишком горд, чтобы обратиться к Пинхасу. Замкнутый круг, у каждого свои причины. Но наши мудрецы говорят, что «между тем и этим пропала девушка». Пока спонсоры, в силу различных уважительных причин, не хотят вникать в суть предмета еврейской религиозной деятельности, а деятели, в силу различных уважительных причин, рассказывают спонсорам о том, чего нет, у нас продолжают пропадать девушки и юноши, которым можно было бы помочь состояться в еврейском плане — вернуться к соблюдению традиции.

Об «общинах»

Конечно, важно упомянуть и об общественной деятельности. Особое значение разговор о ней приобретает в России, где очень часто деятель осваивает какое-то здание синагоги и создает там так называемую «общину». Многие знакомы с понятием «рисовый миньян». На самом деле, миньян бывает не только рисовый, но и шпротный и даже водочный. Как-то раз я сказал одному из московских спонсоров, как раз соблюдающему человеку: «Представь себе, что к тебе приходит твой уже немолодой дядя, бывший советский интеллигент, который живет на небольшую пенсию. А ты, человек обеспеченный и живущий совсем неплохо, как раз садишься обедать. И ты уже хотел было пригласить дядю пообедать вместе с тобой, но тут вспомнил, что дядя, поди, не тфилин сегодня не одевал, ни Шахарит не молился, ни даже Минху. И ты говоришь ему: «Дядя Самуил, ты сперва тфилинчик надень, да Минху прочитай, ну а потом сможешь сделать «натилат ядаим»!»

Дядя, конечно, немного испугался, потому что и слов таких он никогда не слыхивал, но ему очень хотелось есть... а потом он втянулся, «приобщился», так сказать, и принял правила игры». Конечно, в таких миньянах еда не так хороша, как на обеде дома у спонсора, но представьте себе, что пожилой человек, вынужденный жить на 10000 рублей, может почти бесплатно — за молитву — поест один или два раза в день, да еще и получить недельный паек в виде крупы и масла, а то и курицу. Я не хочу сказать, что не нужно кормить этих людей — наоборот, я считаю, что помогать этим людям очень важно и совершенно необходимо. Но необходимо также принять во внимание, что не только сам этот пожилой человек, но и его папа с мамой были пионерами и комсомольцами. И он, наверное, понимает, что раввин не специально над ним издевается, что у раввина своя программа. Но я бы своему дяде дал шпроты и кусок хлеба и без тфилинчика. С другой стороны, настоящее приобщение к Торе молодых людей и людей среднего возраста является непростым и, главное, трудоемким занятием. И когда взрослый человек встает на путь приобщения к Торе, ему необходим постоянный и качественный контакт с носителем этой самой Торы. Из этого положения должны вытекать представления об усилиях, прилагаемых в том или ином проекте, а также о критериях эффективности и результатах.

Очень часто главным учреждением в российской синагоге является ресторан. Иногда даже синагога существует при ресторане, а не ресторан при синагоге (не подумайте, что я против ресторана). Бывают и более скандальные ситуации: в городе уже есть довольно много религиозных семей, и существует

синагога с деятелями, администрацией. Но синагога спонсируется состоятельными светскими людьми с еврейским сантиментом, который конвертируется в красивые ремонты и большие мероприятия, но не в приобщение евреев к Торе. Если администрация синагоги приобщит к этой синагоге уже существующие религиозные семьи, то она, с одной стороны, создаст настоящую еврейскую религиозную общину, которая будет насчитывать, предположим, 30-40 семей с небольшим, иногда средним достатком. С одной стороны, эти люди, конечно же, не смогут содержать большую и красивую синагогу, со всей ее администрацией, так, как хотелось бы самой администрации. С другой стороны, эти несколько десятков религиозных людей начнут устанавливать свои порядки в синагоге. Консультируясь с большими раввинами в Земле Израиля они будут обосновывать свою позицию по различным религиозным и не только вопросам, и вообще — быстро консолидируются в религиозную группу, что приведет к противоречиям между интересами хозяев синагоги и интересами общины. А ведь деньги на содержание здания и администрации происходят из другого источника — от светских людей из большого бизнеса с еврейским сантиментом, что, к сожалению, превращает группу религиозных евреев в явление несовместимое с синагогой.

О результатах

В этой статье я неоднократно упоминал слово «результат», особенно когда говорил о несостоятельности аргументов, приводимых различными деятелями, которые пытаются приписать своей деятельности большой успех. Хотелось бы добавить еще несколько слов. Очень часто мы слышим от различных

деятелей рассказы о том, что российские евреи очень далеки от Торы, уже Б-г весть в каком поколении, что многие сегодня — евреи только по бабушке, что значительную часть актива общин составляют люди, которые приняли иудаизм, а не евреи по рождению, и, мол, поэтому даже какой-то скрытый от глаза результат тоже будет считаться результатом.

На самом деле, реальность совершенно иная. И в Израиле, и в США, и в различных городах России мы встречаем номинально большое число русскоговорящих евреев, которые строго соблюдают традицию. Очень многие из них углубились в изучение Торы, некоторые досконально освоили язык. Наоборот, то, что характеризует евреев из России — это некий радикализм: именно потому, что они были очень далеки, они хотят быстро и в полной мере сделать себя похожими на своих прапрадедушек и прапрабабушек. Мы постоянно слышим разговоры об осколочных воспоминаниях о стандартах иудаизма, прошедших сквозь поколения, и именно эти воспоминания являются для людей путеводной звездой, а не компромиссный подход некоторых деятелей.

Поэтому тот результат, о котором говорю я и мне подобные, должен определяться на основе наблюдения за большей частью русскоговорящих евреев, уже пришедших к Торе. Во всяком случае, это представляется более рациональным, чем некие теоретические, спекулятивные домыслы этих деятелей. Настоящим результатом и единственным мерилем успеха проекта должен считаться еще один еврей, который приобщается к уже существующему сообществу соблюдающих евреев и становится одним из них.

Заключение

У некоторых прочитавших эту статью может возникнуть ощущение дискомфорта. Ведь о еврейской традиции принято писать так, чтобы все было в меду, или с маковой начинкой, или, на худой конец, как «гефилте фиш» с хреном и майонезом. А здесь какие-то двусмысленные намеки, критика, и хочется немедленно узнать, кого автор конкретно имеет в виду. На самом деле, я не имел в виду какое-то конкретное учреждение. То, что я описал — это настолько широкая реальность, что исключения из правила всегда воспринимаются с приятным удивлением. МТ



Кэрэн ВОЛЬМАН

А БЫЛ БЫ ХРАМ...

Часто соблюдение законов Торы воспринимается особенностью быта: выглядит кашерно, продукты с «бадацем», к Шабату подготовиться. О том, что сейчас период траура или месяц Адар, который добавляет радости, вспоминается вскользь и далеко не каждый день. Например, в траурный период вызывают досаду ограничения и запреты: музыку не включишь, в ванне уже не понежишься, шопинг на полдня или концерт какой-нибудь далеки и недоступны. Да что там, организовать масштабную стирку — уже недостижимое удовольствие.

А хотелось бы, чтобы тяжелое ощущение отсутствия Храма сегодня рождалось не только от невозможности загрузить стиральную машину. Как-то я решила написать статью о том, как много вещей в быту напоминает о том, что Храм пока не отстроен, даже примеры были заранее заготовлены. Когда стала эти примеры проверять, оказалось, что все совсем не так, как кажется. В «Шулхан Арухе» есть специальная глава, посвященная внешним проявлениям нашей скорби о Храме, но постановление, которое большинство народа не может выдержать, «самоотменяется». Вот, например, в память о разрушении Храма приятно оставлять на стене дома нештукатуренный прямоугольник, в идеале он должен находиться напротив входной двери, чтобы как только домой вошел, сразу взглядом уперся и вспомнил... Тех, кто снимает жилье, это не касается, а вот человек, купивший дом, обязан выполнить это постановление мудре-

цов. Вы представляете себе этот кусок, полметра на полметра, на самом видном месте в новой шикарно отремонтированной квартире, который выглядит как старая гаражная стена из вашего детства с деревянными игрушками? (Правило касается жилья в Израиле, в диаспоре выполнять это постановление не обязательно). Много ли вы таких прямоугольников встречали? Мне вот что-то не очень везет, но этим летом в городе Бейт Шемеш, войдя в дом, я напоролась прямо на такой прямоугольник, правда, вместо скорби он вызвал у меня радостное чувство. Вот, мол, существует. Значит, помнят и скорбят.

Я думала, что шабатную халу макают в соль тоже из-за тоски по Храму. Оказалось, что этот обычай связан с Храмом по-другому. Халы тогда лежали на жертвеннике, а поскольку вкус у них раньше был пресным (в тесто не добавляли такое количество масла и

сахара как сейчас), то соль использовалась для придания халам ярко выраженного вкуса.

Еще один из обычаев, связанных с разрушением Храма в еврейской традиции, это битый свадебный стакан, который жених разбивает каблуком у всех гостей на глазах во время церемонии «кидушин» прямо под «хупой». Теоретически это тяжелый, грустный обычай, а практически все по-другому. Жених по стакану ногой, и все радостно кричат: «Мазаль тов! Мазаль тов!», ведь процесс завершен, бракосочетание состоялось, можно праздновать: угощаться и танцевать. В Талмуде не сказано о том, что на еврейской свадьбе жених должен разбивать стакан. Однако такая традиция установилась после одного случая. Евреи праздновали очень веселую и шумную свадьбу. Радостные голоса гостей и топот ног были слышны повсюду. Мимо шел один мудрец, он увидел это безудержное веселье, схватил со стола какую-то дорогую вазу и с размаху швырнул на пол. Осколки так и брызнули во все стороны. Люди замерли, переглянулись и немного притихли, после этого веселье уже не было таким бесшабашным. Обычай разбивать посуду на свадьбе в знак памяти о разрушенном Храме, не описанный в Талмуде, стал традицией.

Зато в «Шулхан Арухе» записано другое постановление мудрецов. Оно гласит, что в память о разрушенном Храме женщины не должны надевать сразу все украшения, которые у них есть. Надо оставить дома одно из украшений, даже если очень хотелось бы надеть его. Подобное правило относится к подготовке праздничного стола: мудрецы рекомендуют не все блюда, которые хотела бы приготовить хозяйка, подавать гостям. Се-

годня понять соблюдаются ли эти постановления довольно сложно. Наши застолья так обильны, что, кажется, не осталось ни одного продукта, из которого не соорудили бы замысловатое вкусное блюдо.

Память о разрушенном Храме все меньше и меньше проявляется в нашей жизни, евреи стараются облегчить в соблюдении ограничений в музыке, украшениях и кулинарии, зафиксированных в «Шулхан Арухе».

Помните историю о Наполеоне? Проезжая 9 Ава мимо синагоги, он услышал громкий плач и стенания.

— Что происходит? — спросил он у адъютантов.

Те ему поведали о разрушенном Храме, который оплакивают евреи.

— Давно ли? — осведомился Наполеон, — почему не в курсе?

— Так две тысячи лет назад, — ответили ему.

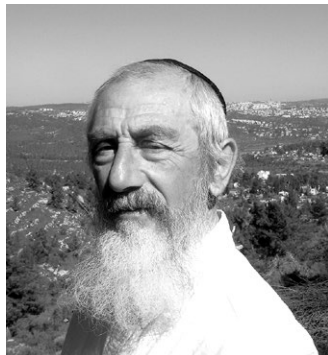
Вот тогда Наполеон и произнес красивую, пафосную фразу о том, что народ, помнящий свое прошлое, обязательно обретет не менее достойное будущее. Слова французского военачальника вошли в историю и стали знаменитыми.

А был бы у нас Храм? Вы представляете, если бы был у нас Храм, то все мои друзья, и те, с которыми начинала идти по жизни, и те, которые стали близкими позже, не разъехались бы из родного города. Многие ны-

нешние приятели покидают Минск в этом году, и я уже боюсь заводить с кем-то дружбу. Был бы Храм, мы по-прежнему жили бы на соседних улицах с любимой с детства подружкой, давно уехавшей в Америку. Моему младшему сыну сейчас пять, и он не знаком со многими нашими родственниками, которых за границей больше, чем в Минске, потому что мы редко навещаем их, лишь раз в несколько лет, а при Храме собирались бы на все праздники огромной семьей, как в детстве. А еще я бы не напряглась, когда на улице спрашивают имена моих детей, а потом нашу национальность, не было бы у нас обидных кличек и неприятного ощущения не-

прикаянности. Во времена Храма еврейский народ был не просто равным остальным, он с гордостью нес звание первенца Всевышнего, и остальные народы относились к нему с уважением и пиететом.

Был бы у нас Храм, и мои соплеменники не стыдились бы собственного народа, не доказывали бы с пеной у рта, что в насмешках над евреями ничего страшного нет, и лучше не нагнетать. Не убивают же, правда? Так пусть себе тешатся, а мы перетерпим. Мы терпим, и это напоминает нам о разрушенном Храме, о том, что еще не время смеяться в полный голос за богато накрытым столом. МГ



Рав Гедаля СПИНАДЕЛЬ

ПРИНЦИП «КАК БЫ НЕ ПОДУМАЛИ» (מראית העין) – ИЗ ТОРЫ

«Аидише маме» и израильская «хуцпа»

Надоевшие с младенчества бесконечные внушения еврейских мам «Посмотри на себя, как ты выглядишь! Что о тебе люди подумают?» во многом определили характерный облик «галутного еврея», который хотелось скорее сбросить — облик, столь противоречащий стремлению к раскрепощенности последнего времени и пресловутой израильской «хуцпе» (наглости) с ее лозунгом «ма ихпат ли» («а мне все равно» или «меня это не касается»). Но откуда противоположная тенденция в поведении нашей «аидише маме»?

Хотелось бы предположить, что прямо из Торы, и об этом говорят мудрецы: «Слушай, сын мой, «Торат имеха» (Тору матери твоей)».

В Пятикнижии мы не находим запрета «марит а-айн» (как это выглядит) — запрета делать то, что не нарушает заповедей, но может вызвать у свидетелей впечатление, что человек нарушает, и в результате они могут плохо подумать о нем, как о нарушителе, или, наоборот, подумать, что разрешается делать то, что, как им показалось, он сделал.

Но хотя «марит а-айн» это и не заповедь из Торы, все же этот широко применяемый в

еврейском законе принцип глубоко соответствует духу Торы и не раз встречается в Торе, пусть и не в форме формального запрета.

Моше молит за народ

Девятого Ава 2449 года от Сотворения мира (1312 г. до н.э.) еврейский народ согрешил, поверив разведчикам, которые говорили, что невозможно завоевать Кнаан. «И сказал Господь Моше: До каких пор будет гневить Меня этот народ! И до каких пор не будут верить Мне при всех знамениях, которые сотворил Я среди него! Поражу его мором и истреблю его, и сделаю тебя народом, многочисленнее и могучее его. И сказал Моше Господу: И услышат [жители] Мицраима — ибо Ты вывел силой Твоей этот народ из их среды, — И скажут о жителях этой земли, — они слышали, что Ты, Господи, в среде народа этого, и глазом к глазу зрим Ты, Г-споди, и облако Твое стоит над ними, и в столпе облачном Ты идешь пред ними днем, а в столпе огненном ночью, — И [если] умертвишь Ты этот народ, как одного человека, то скажут народы, которые слышали славу Твою, так: Из-за невозможности Г-споду привести сей народ на землю, которую Он клятвенно им [обещал], погубил Он их в пустыне». (Бемидбар 14:11-16).

И хотя здесь три раза сказано «услышат», мне представляется, что принцип здесь тот же: что подумают, когда увидят или услышат рассказ о том, что видели? В результате будет дана неправильная оценка действующему лицу, а также будут сделаны выводы, побуждающие к неправильным действиям.

В приведенном отрывке обращает на себя внимание и еще одна фраза, переведенная как здесь «глазом к глазу зрим Ты, Г-споди» (в оригинале «айн бе-айн нирэ Ата»), которая звучит очень похоже на термин «марит а-айн».

Казалось бы, Творец мог сказать: какое Мне дело до этих египтян, этих злодеев, да и вообще вы, евреи, туда не вернетесь, и что верно в Моих глазах, то и сделаю.

Тем поразительнее что, как мы видим, Сам Всевышний в этой ситуации прислушивается к доводам Моше и следует этому принципу!

Авраам молит о Сдоме

Рассмотрим аргументацию Авраама, когда он убеждает Творца пощадить Сдом и другие четыре города в долине Иордана, населенные злодеями и приговоренные к уничтожению.

Перед тем, как сообщить Аврааму о планах в отношении Сдома, сказал Б-г: «Разве скрою от Авраама то, что собираюсь делать? Авраам должен вскоре стать великим и могучим [народом] и благодаря нему благословятся все народы земли. Я приблизил его, чтобы он заповедал своим детям и своему дому после него, и они бы держались пути Б-га, поступая милосердно и справедливо. И тогда Б-г даст Аврааму все, что обещал» (Берешит 17:19).

То есть для Творца важно, чтобы люди — Его творения — придерживались Его пути, «поступая милосердно и справедливо». Поэтому важно и то, что подумают египтяне, жители самой большой и могучей страны эпохи Исхода — важно, что будет думать, как будет воспринимать его деяния все человечество, какой будет Его репутация в глазах людей.

А вот мольба Авраама о Сдоме:

«Неужели Ты уничтожишь невинного вместе с виноватым? Ведь кощунство даже приписать тебе подобный поступок — с виноватыми погубить невинных, праведников и грешников приравнять. Это же кощунство приписать Тебе такое! Чтобы Судья всего мира поступал несправедливо?» (Берешит 23:25).

Мы видим, что Авраам прибег к той же аргументации, что и Моше: «Что подумают люди?» О ком? О Творце.

«Марит а-айн» и осквернение Имени

В вышеприведенных эпизодах «марит а-айн» является частным случаем запрета из Торы осквернять Имя Б-га («хилуль а-Шем»), то есть осквернения представления о Нем у людей: «Не оскверняйте Мое святое Имя, и буду освящен среди Сынов Израиля, Я Б-г, который вас освящает» (Ваикра 22:32). И эта Его заповедь, как и другие, обязывает и Его Самого.

Если Б-г хочет научить этому человечество, Он и Сам не может поступать так, чтобы это допустить. Он должен быть Образцом — ведь по образу Своему Эло-им сотворил человека.

С другой стороны, если мы встречаем в Торе рассказ о Его действиях, которые Он нам запрещает, то мы должны очень хорошо исследовать и подумать, что это означает. Наверное, все случаи «марит а-айн» можно свести к «хилуль а-Шем». Ведь есть обязанность почитать и освящать не только Творца, но и все Его творение, и, в первую очередь, Его народ, задача которого состоит в том, чтобы представлять Творца в мире.

Можно сопоставить «марит а-айн» и с запретом «лашон а-ра» (злословия), когда в результате какого-то слова или жеста люди плохо подумают о ком-то из сынов Израиля, а значит, в конечном счёте, и о Творце.

А с другой стороны, «марит а-айн» ведет к нарушению запрета Торы «не ставь преткновения перед слепым», т.е. запрета вводить другого человека во грех.

И все это частные случаи главного принципа Торы — «не делай другому то, что не хочешь, чтобы делали тебе». Кто же хочет напрасно подозревать хорошего человека, нести в себе неоправданные негативные эмоции, или совершить ошибку, будучи введенным в заблуждение? Ведь «все евреи ответственны друг за друга».

То есть человек должен постоянно смотреть на себя со стороны и оценивать, какие чувства и мысли вызывает у людей его поведение, какой пример он подает. Он должен всегда стремиться быть приятным Б-гу и людям, не искажать, а максимально приближаться к дарованному ему образу и подобию Б-га. Это часть того, что сегодня называют «эмоциональной интеллигентностью», в

противоположность полной раскованности и вседозволенности, которая извращенно понимается сегодня как «права и свободы личности», которой наплевать на мнения и чувства окружающих.

Но если это важно для Самого Творца, если Он ограничивает Себя ради этого, то как люди, защищающие вседозволенность, могут думать и заявлять, что верят в Б-га?

Пример: посещение магазина в Субботу

Из-за «марит а-айн» ходить в магазины по Шабатам, даже если человек идет туда без денег, не будет заключать никаких сделок и не планирует выбирать товары, чтобы купить их потом, а заходит просто из любопытства, для развлечения. Потому что посторонний, несоблюдающий человек, или тот, кто стоит в начале своего пути к еврейству, может увидеть религиозного человека, заходящего в Шабат в магазин, и подумать, не дай Б-г, что разрешено покупать в Шабат. А тот, кто настроен антирелигиозно, может получить дополнительные «основания» для клеветы на религиозных. А религиозный знакомый может плохо подумать о ближнем, посчитав, что тот втайне перестал соблюдать Шабат и ему больше нельзя доверять.

Однако из этого правила бывают исключения. Мне довелось познакомиться с евреем из Сирии, из города Халеп (Алеппо), где была очень древняя община, и он рассказал мне, что у них в общине часто ходили в соседнюю арабскую лавку в Субботу, если не хватало еды. Например, неожиданно пришли гости, а хлеб кончился. Я спросил: «А как же «марит а-айн»?» И он ответил мне, что тут не было

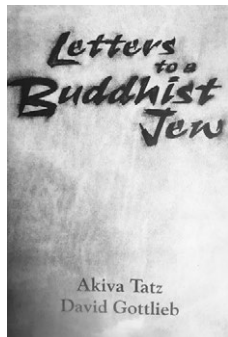
«марит а-айн», потому что все — евреи и не-евреи — знали, что евреи приходят в Шабат без денег, берут, что им надо, а хозяину лавки заплатят по окончании Субботы. Мне сообщили, что в наши дни в Старом Городе Иерусалима тоже есть такая лавка.

Тем не менее, «марит а-айн» представляется важной проблемой, прослеживающейся в Письменной Торе в целом ряде эпизодов, т.е. косвенные упоминания о ней в источниках появились задолго до того, как этот вопрос был урегулирован в Талмуде. Помимо вышеперечисленных отрывков можно, например, упомянуть подробнейший отчет Моше перед народом о том, как были использованы драгоценные металлы, пожертвованные евреями для создания Мишкана: хотя народ не просил у Моше отчитываться, он все равно дал этот отчет, чтобы не подумали плохо.

Но восходит «марит а-айн», как мне кажется, к «дерех эрец» («путь земли»), т.е. к понятным и логичным принципам челове-

ческого общежития и нравственности, существующим изначально, еще до дарования Торы. Примером неукоснительного следования «дерех эрец» представляется, например, Авраам. Впрочем, элементы строгого поведенческого «кодекса», включая самопожертвование, которое выглядит как настоящий «альтруизм», мы можем наблюдать не только у людей, но даже у животных. Недаром царь Шломо, мудрейший из людей, учит брат пример хороших качеств у разных животных, ведь и они — творения Б-га.

В конечном счете, мы должны работать над исправлением наших путей. И потому нас, что бы мы ни делали, должно постоянно волновать, в первую очередь, Око Всевидящее, от которого ничего не скроешь, а также восприятие и интерпретация нашего поведения человеком, который является непосредственным свидетелем тех или иных наших действий, и далее реакция на наши действия общества — «всего человечества» — окажись оно здесь. МТ



Дэвид ГОТТЛИБ, рав Акива ТАТЦ

Перевод рава Исраэля и Элишевы Ермаковых

Продолжение.

Начало в МТ №39-45

ПИСЬМА ЕВРЕЮ-БУДДИСТУ

Дэвид Готтлиб родился и вырос в Чикаго. Он защитил диплом бакалавра искусств в Amherst College. В процессе обучения был награжден премией Питера Барнетта Хоу за фантастическую прозу. Продолжил образование в Университете Северной Каролины, который закончил с дипломом магистра изящных искусств. Профессиональная деятельность Дэвида была связана с театром и проектами по защите исторических памятников, также он успел поработать в области PR, и все это время публиковал свои рассказы, пьесы и статьи в таких изданиях как *Families in Business*, *Diversion*, *Denver Magazine*, и других.

Дэвид изучал и практиковал буддизм, и в итоге прошел посвящение как дзэн-буддист в 2002 году. Он является одним из основателей и исполнительным директором Общин Полного Круга.

Дэвид занимается девелоперскими проектами на рынке доступного жилья. Он живет в Нортбруке, штат Иллинойс, с женой и детьми.

Рав доктор Акива Татц — врач и писатель, родившийся в Южной Африке. Он дает уроки в лондонском Jewish Learning Exchange и выступает по всему миру с лекциями по еврейской философии и врачебной этике. В его книге «Анатомия поиска» описан переход от светского образа жизни в мир иудейского соблюдения. В книге «Жить вдохновенно» он поднимает фундаментальные темы еврейской традиционной мысли. Его «Маска Вселенной» открывает глубины, скрытые за пеленой каждодневной реальности. В книге «Руководство к жизни для думающего еврейского подростка» он предложил свой подход к наиболее важным вопросам, с которыми сталкиваются молодые интеллектуалы. Он основал и возглавляет иерусалимский Форум по врачебной этике. Широкое распространение получили аудиозаписи его лекций (www.tatz.cc). Его книги были переведены на испанский, французский, итальянский, португальский и русский языки.

Доступность иудаизма

Несмотря на разнообразие и сложность буддизма, его основные принципы очень просты, и поэтому он становится не просто доступным, а даже «портабельным»:

то есть, он не вступает в противоречие с практикой других религий. Вы можете практиковать буддизм и оставаться евреем. В конце концов, я ведь просто развиваю свою осознанность, слежу за дыханием, пы-

таюсь понять взаимосвязь всех вещей и существ, а также стремлюсь узнать и искоренить причины страдания.

Иудаизм, с другой стороны, нельзя назвать «общедоступным». Чем дальше человек пытается идти по этому пути, тем с более густой «чащей» законов, текстов и обычаев он сталкивается.

Дэвид,

Говорит ли еврей-буддист, который обвиняет иудаизм в недоступности, с позиции знания? Пытался ли он сам получить к нему доступ? Изучал ли он Тору столь же усердно, как он изучает буддистские практики? Знает ли он, что является сложным, а что простым в Торе?

Или же Тора кажется ему непрозрачной и малодоступной лишь снаружи?

На самом деле, Тора столь же сложна, как мир и столь же проста, как его единый центр. Для того, чтобы понять это, мы должны изучить как простоту Торы, так и ее сложность, а затем решить загадку их парадоксального сосуществования.

Во-первых, Тора чрезвычайно проста, выходящая за Ваши слова. Ее учение заключается в одной фразе — «Б-г Един». Это аксиома, основа и цельность.

Однако, Тора столь же сложна, как и Вселенная. Она является причиной действительности, выступая основным шаблоном мира. (Тора не является описанием мира, она предшествует ему, как фильм, который проециру-

ется на экран. Тора — это фильм, а Вселенная — экран. Я постараюсь более подробно это объяснить). Мир существует, какой он есть, только потому, что Тора такова. Наш мир является эманацией, проекцией Торы — должно быть точное соответствие между источником и его проецируемым изображением, как между причиной и следствием.

Из вышесказанного следует, что если мир сложен (а это так и есть), то, конечно, Тора должна охватывать эту многогранность, и никак иначе. Для каждой детали в существующем мире должен быть определенный соответствующий источник в Торе.

(Вопрос о том, почему сам мир должен быть сложным, появляется в каббалистических источниках. Хотя ответ на него открывает весьма захватывающий путь, я все-таки не поддаюсь искушению, чтобы обсуждать это прямо сейчас. Мы рассматриваем сейчас, как Тора и буддизм относятся к миру и нашему месту в нем. Предшествующий вопрос о том, почему мир такой, какой он есть, выходит за пределы нашей компетенции. Буддизм также должен рассматривать мир так, как он есть).

Так что Тора содержит в себе всю сложность мира: как на глубинном уровне в смысле причины, так и на уровне обучения в том смысле, что Тора учит правильному пониманию и отношению к этому миру. Тора такая же детализированная, как и мир, который она генерирует и регулирует — это так и должно быть.

И все же Тора предельно проста. Как я уже отмечал, основополагающей аксиомой

является Единство Б-га. Здесь мы имеем в виду конкретно Единство Его Имени: Его сущность непостижима для нас, и мы не будем обсуждать это. Нам дано только Имя. Оно указывает на Единство, лежащее в основе всей многогранности; это не простое упрощенное единство сложных деталей. Имя указывает на Единство, которое объединяет; Единство, которое содержит корни всех вещей на том уровне, когда корень еще один. На самом деле, здесь сосредоточено учение Торы о Б-жественном Единстве: должно быть сделано усилие, чтобы постичь, что все вещи, все части являются Единым. Несмотря на дифференциацию, все это Одно.

Это, бесспорно, нуждается в дальнейшем объяснении, но я подозреваю, что буддисту эта идея не покажется незнакомой. (То, в чем мы отличаемся, заключается в следующем: является ли единство суммирующим все вещи, гармоничным слиянием всей проявленной реальности, или же единство мира больше, чем сумма его отдельных частей. Мне кажется, что буддистская точка зрения ближе к первому; Тора, конечно, придерживается второго мнения. Тора несет в себе идею, что мир, во всей своей сложности, является лишь внешней стороной более глубокого Единства).

Теперь, как это может быть одновременно простым и сложным?

Идея Торы в том, что в любой органической системе все вещи, составляющие эту систему, раскрываются из предельно простого корня. При зачатии ребенка, например, первое мгновение содержит в себе все. В момент соединения генов кодируется все, что будет потом развиваться. И весь дальнейший процесс

является лишь продолжением того, что было заложено в начале. Каждый момент «развертывается» от предыдущей ступени, открывая ее, и сам по себе является основой последующих изменений. Наконец, последний этап полностью раскрывает то, что было глубоко заложено в самом начале. На стадии зачатия мельчайшие изменения могут иметь глобальные последствия. Такова природа реальности: источник содержит в себе все, являясь сжатой квинтэссенцией.

В Торе есть две последовательности. Одна начинается с Творения, в момент Начала, в котором все закодировано. Наши источники указывают, что вся Тора может быть выведена из первого слова «Берешит» — «В начале». Различные варианты использования этого слова указывают на все, что должно будет произойти. (На эту тему рассказывают о Виленском Гаоне, что он объяснял своим ученикам эту основу. Как-то раз они пришли вместе с учителем на выкуп первенца, и кто-то обратился к Гаону и спросил, как заповедь выкупа первенца может содержаться в первом слове книги Берешит? Гаон ответил, что эта заповедь содержится в повелении «бен ришон ахар шлошим йом тифде» («первый сын после тридцати дней выкупится»): само слово «Берешит» является аббревиатурой этой фразы).

В Торе есть и другая последовательность, которая является не временной, а духовной. Она начинается с Десяти Речений. Первым словом Первого Речения Всевышнего на горе Синайде является «Анохи», что означает «Я есть». (Обратите внимание, что это слово начинается с буквы «Алеф» — первой буквы алфавита. Первое слово книги Берешит начи-

нается с «Бет» — со второй буквы. Духовная последовательность первичной, а последовательность временная, преходящая — вторична. Первая указывает на единство, вторая указывает на начало множественности). Мудрецы утверждают, что вся Тора содержится в Десяти Речениях; все Десять Речений содержатся в самом первом; все Первое Речение содержится в слове «Анохи» («Я есть»), и что это слово целиком содержится в своей первой букве — «Алеф». Я думаю, Вы можете увидеть, что здесь нашел свое отражение обсуждаемый нами принцип: каждая ступень включает в себя все последующие, обнаруживая процесс раскрытия каждой стадии от своего Источника.

Таким образом, корень прост и неделим, но он содержит в своей простоте все многообразие сложности, которая будет раскрыта в дальнейшем. Мир представляет собой комплекс, в котором разворачиваются мириады деталей, но сложность этих деталей всегда несет в себе простоту корня, который их произвел. Я не утверждаю, что это простая идея, на самом деле она представляет собой непостижимую тайну, однако определенный уровень понимания в этой области находится в сфере действия обязанности изучать Тору. Стремление к этому пониманию является основной причиной того, что мы изучаем эти вопросы.

Несмотря на то, что мы не можем полностью раскрыть этот принцип здесь, позвольте мне привести лишь один пример, чтобы немного осветить эту тему.

Существует идея, что во всех частях системы такого рода отражена ее сущность. То

есть каждая часть отражает целое. Система может быть восстановлена из любой ее части, поскольку каждая деталь была закодирована в исходной точке «единственности», и каждая часть содержит целое. Реализация этого принципа поразила меня когда я получил медицинское образование: заметьте, что каждая клетка содержит гены всего тела. Это замечательное наблюдение — в каждой отдельной ячейке полностью закодирован весь организм.

С Вашей стороны логично было бы предположить, что когда из эмбриона начинают выделяться многочисленные части, конкретный раздел генома будет найден в той части, которую он кодирует: клетки сетчатки будут содержать гены, которые кодируют и производят материал сетчатки, и никакие другие. Почему же клетки сетчатки глаза нуждаются в остальной части генома? Сетчатка никогда не производит пальцев рук или ног (или мы имели бы большие неприятности). Когда начальная клетка, которая представляет собой будущий плод, делится на две клетки, обе содержат полную и идентичную копию оригинального генома. Когда две превращаются в четыре, все четыре идентичны. Когда из четырех становится восемь, каждая клетка по-прежнему такая же, как и все остальные. (Вы можете наблюдать это совершенно очевидно, отделив одну клетку и позволив ей развиваться: она становится полноценным организмом, а не одной восьмой его частью!)

И этот процесс продолжается. В определенный момент группы клеток начинают объединяться в различные типы тканей, и начинается развитие органов организма. Но каждая клетка получает полный набор всех генов. На

самом деле, это является одной из неразгаданных тайн биологии: что все-таки вызывает первоначальную дифференциацию, когда все клетки идентичны? Почему некоторые клетки образуют голову, а другие — хвост, если они все имеют одинаковый набор инструкций? Как каждая группа клеток «знает», какую часть полного генетического кода необходимо активировать, позволяя всему остальному находиться в состоянии покоя? Какая координирующая «сверх-инструкция» регулирует это различие, если до сих пор не обнаружен код команды для каждой клетки, кроме кода, существующего одинаково для всех? Вы видите, насколько глубока эта проблема. Я упоминаю ее здесь только потому, что это одна из тех областей, где мистические принципы очевидным образом проявлены в физическом мире.

Таким образом, каждая клетка несет в себе всю информацию, а не только свою собственную. Зачем же нужны все эти «лишние» гены? В конкретной клетке активно проявляется тот или иной специфический элемент гена, но все гены присутствуют в каждой клетке. Иными словами, из какой-либо одной клетки в организме можно клонировать точную копию всего тела. Почему же каждая клетка несет сжатую суть целого?

Необходимо отметить, что это относится к обсуждаемому нами принципу: часть содержит целое. Простота разворачивается в деталях, но детали, должным образом изученные и воспринятые, указывают на свой корень. Тора выступает в качестве обучающего средства, чтобы понять сложную, лежащую в ее основе сущность. Я предлагаю Вам ознакомиться с концепцией «кляль у-прат

у-кляль» — системой обобщения в Торе, которая сопровождается деталями, приводящими в свою очередь, с помощью перестановки, к общности. Это одна из базовых концепций в Торе, включающая понятие классов и их членов (я уверен, что в Вашем случае даже один пример раскроет всю картину).

Иными словами, правильное восприятие Торы — это абсолютная простота в основе, окруженной разнообразными усложнениями. Предыдущее влияет на последующее: простота ядра проливает свет на уровни сложностей. При исследовании слоев становится ясно, что все мириады деталей соединены единообразными организационными принципами. Все они вместе исполняют изысканный танец, богатый оттенками и деталями, который все же, в конечном счете, является простым.

Существует еще один нюанс в Вашем вопросе: Вы говорите о «портабельном» характере буддизма в качестве признака или следствия его простоты. Если буддизм состоит только из «развития своей осознанности, тренировки дыхания, попытки понять взаимосвязь всех вещей и существ, а также стремления узнать и искоренить причины страдания», то здесь не о чем спорить — эти вещи необходимы и применимы для еврейской платформы. Вам не нужно будет импортировать их, хотя бы потому, что эти инструменты уже есть в нашем древнем инвентаре. Ни один духовный путь не может начинаться без них.

Довольно спорно, является ли тренировка своего дыхания необходимым специфическим упражнением, но я подозреваю, что это, скорее, метод, используемый в качестве средства, чем неотъемлемый атрибут буддист-

ского подхода. Кстати, Вам будет интересно узнать, что дыхание занимает центральное место в еврейском подходе — как эзотерическом, так и открытом. Еврейское слово «дыхание» («нешима»), и «душа» («нешама»), имеют один корень, «шам», что означает сущность в различных аспектах. В дополнение к способности образовывать корень слова «душа», этот корень также означает «имя», что в Торе всегда определяет сущность. Он также является корнем слова, используемого для обозначения конечного пункта назначения — «Шамаим» (Небеса). Слово «Шамаим» буквально означает множественное число от назначения, («шамим»), то есть объединение всех возможных путей в итоговой точке назначения. Примечательно, что слово «земля» — «эрец» — означает «работа в направлении», а слово «Небеса» указывает на то, где заканчивается этот путь — назначение и результат всего движения.

(Начинаете ли Вы понимать всю глубину боли, которую мы должны чувствовать за сыновей и дочерей нашего поколения, лишенных знания иврита, для которых «небо и земля» обозначают не более чем конкретные образы, без попытки проникновения в их истинную суть? Сыновей и дочерей, для которых восточные языки звучат чарующе экзотично, в то время как их собственный язык, каждое слово которого проникает в трансцендентную суть, чужд для их ушей?)

Слово «дыхание» имеет гораздо больше значений на эзотерическом уровне, но я упоминаю основные значения лишь для того, чтобы продемонстрировать, что буддистские идеи, которые Вы описываете, можно найти и в Торе. На языке Торы, заметьте, духовные

идеи — это не те вещи, которые мы описываем словами на иврите. Эти идеи являются самими словами. Эта тема граничит с чудом, и она требует, чтобы ей уделили гораздо больше внимания. Я попытаюсь показать некоторые из ее элементов в процессе нашего общения.

Дорогой Акива,

Еврей, который жалуется на недоступность иудаизма, сильно напоминает мне меня самого: несмотря на активную еврейскую жизнь, учебу и стремление дать своим детям еврейское образование, он, тем не менее, испытывает большие трудности на этом пути.

Вопрос в том, что именно такого есть в иудаизме, из-за чего евреи уходят в другую сторону?

Хотя буддизм является древней традицией, Вы сказали, что его, в лучшем случае, можно рассматривать как подготовку к жизни по Торе. Мой ответ на это будет ироничен, но правдив: по моему опыту, буддизм делает работу по подготовке к еврейской жизни лучше, чем сам иудаизм!

Дорогой Дэвид,

В результате Изгнания западный еврей отвык от правильного взаимодействия между его умом и сердцем. Основная проблема здесь заключается в отсутствии подлинного еврейского образования, или, что гораздо хуже, в наличии нетрадиционного образования, в рамках которого иудаизм преподносится в искаженном виде. Современный еврей, который является жертвой такого «образования», может отвергнуть ту версию иудаизма,

которую он знает (что неудивительно, учитывая его искаженное восприятие) в пользу чего-то, что кажется ему красивым. При этом он не понимает, что он выбрал не более, чем фрагмент реального иудаизма — того, который он даже не начал постигать.

В этом и заключается значение Изгнания. Главная идея здесь в том, что сама Тора находится в Изгнании. Изгнание — это нечто гораздо большее, чем чисто географическая проблема. Нас изгнали в чужую культуру, которая говорит с нами на иностранном языке.

В чужой культуре мы — дети Запада, а не Торы, и мы смотрим на мир с точки зрения культуры принимающей страны. Мы видим Тору их глазами, что делает ее недоступной для нас. Как Вы можете говорить о природе обязательств в обществе, которое признает только личную свободу? Как Вы можете противостоять ценностям культуры и общества, когда Ваше мировоззрение формируется ими? Сама форма Ваших мыслей определяется Вашим опытом. Чтобы иметь возможность видеть дальше и мыслить правильно, Вы должны очистить Ваши глаза и разум от того, что цепляется к ним и утверждает, что является истиной. Перед тем, как применить инструменты по их прямому назначению, Вам нужно их откалибровать, но где Вы найдете инструменты для этого?

Мы находимся в глубоком Изгнании разума. Для нашего поколения достижение подлинного успеха в изучении Торы — это такое же чудо, как Избавление. Но если человек действительно стремился к этому и трудился над Торой, это все-таки происходит. Открываются возможности, появляется учитель.

Важно отметить, что нас «сослали» в иностранный язык. Нет доступа к Торе без языка Торы. Это глубокая проблема. Тора живет на своем языке, и, хотя цель духовного знания лежит за пределами слов любого языка, путь к этому знанию проходит через язык Торы. На самом деле, первый шаг на этом пути — это признание того факта, что язык и его значение есть одно. Постигание более глубокого знания требует понимания, что в иврите слово и его значение неразделимы. Здесь кроется большая тайна: как сосуд и его содержимое могут быть объединены? Как значение может существовать в оболочке, которая передает его, да еще и неотделима от него? Здесь находит свое проявление глубочайшая тема единства реальности.

Одним из самых существенных аспектов нашего Изгнания является отбрасывание иврита теми, кто должен был бы знать его лучше всех. Когда некоторые общины решили учиться и молиться с помощью переводов на другие языки, они практически запечатали собственное будущее. Я не собираюсь перечислять здесь группы и общины, имеющие отношение к этому — Вы можете сами восполнить пробелы, если захотите. Я говорю в целом: когда было принято решение перейти с иврита на перевод, с целью сделать иудаизм более доступным, данная «акция» имела два результата. Во-первых, учение действительно стало более доступным, но это уже был не совсем иудаизм. Я не говорю о том переводе, который объясняет смысл оригинала, как комментарий, существующий наряду с оригиналом — это хорошо, даже необходимо! Нет, я говорю о замене оригинала переводом. Когда вы это делаете, то теряете то, что пытаетесь переве-

сти. Хорошие намерения, лежащие в основе такой попытки, в результате оборачиваются катастрофой.

В этих кругах принято приводить следующий аргумент: «Ведь они больше не понимают иврит — давайте дадим им то, что они смогут понять.» Причудливая аналогия приходит на ум, когда я встречаюсь с членами общин в Вашей стране, которые не владеют ивритом вообще, и чье обучение и молитвы проводится на английском языке. Представьте себе безнадежно больного пациента, который уже не может переваривать пищу, и прохожий с благими намерениями говорит: «Кормите его искусственной пищей. Дайте ему ароматизированный пластик или влажную бумагу». Врач отвечает: «Нет, так он умрет от голода, ему нужна настоящая еда!» Прохожий возражает: «Но он не сможет переварить обычную пищу; вы только посмотрите, как он любит бумагу!» Задача состоит в том, чтобы найти способ лечения проблемы пищеварения, а не потакать болезни, давая больному бесполезные заменители еды. Это заболевание может быть очень серьезным, может быть даже неизлечимым, но заменители означают верную смерть.

Ни перевод молитв, ни перевод Торы на английский язык не будут решением проблемы. Научите их ивриту! Дайте им реальную вещь. Правильная доза настоящего питания поможет начать лечить проблемы пищеварения. Я могу гарантировать Вам, что это будет стимулировать аппетит. В чем, собственно, здесь проблема? Они не могут понять иврит? Молитва будет бессмысленной, потому что они не понимают, что произносят? Так научите их! В чем проблема с обучением собственных детей языку Торы? Какие у этих людей отговор-

ки? Они изучают испанский язык, не так ли? Они учат французский и немецкий. Те, кто тратит деньги, чтобы дать своим детям классическое образование, включают в учебную программу латынь! В чем проблема с преподаванием детям иврита, чтобы они могли изучать Тору? Разве он недостаточно классический? Или наоборот, чересчур классический?

Нет, проблема заключается в том, что иврит перестал быть актуальным для них. Они живут в культуре, которая определяет, что имеет значение и важность, а что нет.

О чем думали их лидеры, когда согласились выбросить содержимое вместе с сосудом? Почему они не демонстрируют общине, что Тора и ее язык настолько органично переплетены вместе, что «развод» убивает их обоих? «Заслуженность» руководящей должности таких лидеров вызывает у меня большое сомнение. Человек должен быть весьма далек от Торы, чтобы не знать этого. Какое стадо заслуживает таких пастухов?

Идея Торы без иврита похожа на то, как люди жалуются на чучело льва в музее, что его рев недостаточно громкий. Когда вы изымаете Тору из ее живой среды и вырываете ее пульсирующее сердце, то что остается? (И это еще не все, Дэвид, так как в общинах, которые я имею в виду, от практики исполнения заповедей тоже мало что осталось. Так что современному еврею, воспитываемому таким образом, предлагают неправильно переведенную пустую оболочку, выхолощенную и выпотрошенную до неузнаваемости. Я бы сказал, что пыльная шкура музейного льва, накинутая на искусственные кости, гораздо живее, чем такая Тора.)

Что Вы можете сказать в их защиту? Возможно, Вы обратите мое внимание, что иврит уже не является нашим разговорным языком, и это может быть каким-то оправданием для пренебрежения им в качестве необходимой среды для изучения Торы и молитвы. Но не думайте, что в давно минувшие времена иврит был естественным средством изучения Торы, потому что наши люди свободно говорили на нем, а теперь, поскольку в диаспоре разговорная речь ведется на английском или любом другом языке, стало трудно учить Тору и молиться на иврите, так как это уже не наш родной язык. Такое мнение в корне ошибочно: мы не говорили с рождения на иврите и в прошлых эпохах. На протяжении многих веков, после разрушения Первого Храма, с момента окончания пророчества мы всегда выбирали себе другой язык, даже если должны были его изобрести, как идиш или ладино. Даже в Земле Израиля времен Второго Храма иврит не был разговорным языком (им являлся арамейский). За последние две с половиной тысячи лет мы учили иврит и молились на нем, не используя его при этом в обиходе — ни в Земле Израиля, ни в какой-либо другой стране нашего изгнания.

Минутный экскурс дает лишь поверхностное понимание причин того, что религиозные евреи предпочитали обойтись в повседневной жизни без языка Торы: когда иврит используется только в контексте Торы, его идеи и конструкции всегда указывают на трансцендентное. Язык сохраняет свое свечение. А когда вы говорите на языке святости, чтобы передать мирское, вы лишаете его этой ауры. Если вы делаете это, то никогда не сможете снова почувствовать более возвышенные значения слов: они обрушились в вашем сознании

и могут означать только что-то обидное. Отныне и впредь, после того, как Вы скажете какое-то слово, обозначающее святость, в моей голове возникнет его приземленное значение. Для того, чтобы понять всю глубину проблемы, подумайте об изображениях, которые мы видим перед собой при использовании английских слов для обозначения духовных вещей. Разве человек, который слышит английское слово «Б-г», не представляет перед собой, с легкостью и без всяких усилий, мудрого старца с белой бородой, свисающей вниз с Небес, протягивающего палец, чтобы коснуться Адама? Какую картину Вы представляете, когда слышите по-английски слово «ангел»? Будьте честны сами с собой — Вы воспринимаете не абстрактное понятие эманации из Источника, а видите перед собой фрагмент средневековой итальянской живописи. Что Вы видите при упоминании слова «святой»? Разве в образе, который возникает в Вашем сознании, нет ничего общего с тонким золотым кольцом, парящим над его головой? Что означает понятие «Небеса»? Не мелькает ли изображение пушистых белых облаков со счастливыми, держащими в руках арфы? Вы видите, как сильно можно ополнить язык? Мы никогда не допускали, чтобы это произошло с ивритом. Я даже не собираюсь начинать обсуждать тему современного разговорного иврита, и что означает его существование для изучения Торы.

(Почему же тогда иврит являлся повседневным разговорным языком в период Первого Храма? Ответ на этот вопрос заключается в следующем: во времена пророчества, в тот период, когда Высший Мир проявлялся в Нижней части мироздания, когда ясное видение трансцендентного было постоянным,

когда плоть и кровь слышали Б-жественное слово, когда материальное было готово воспринять духовное, иврит был языком повседневного использования, потому что каждый день был возвышен. В обыденном раскрывалось святое. Не было той степени раскола, которую мы переживаем сегодня — войны между телом и душой, которая в настоящее время является нормой. Все то время, пока стоял Первый Храм, еврейский народ жил вокруг очага духовности в физическом мире).

Или, возможно, Вы будете утверждать, что перевод должен иметь возможность заменить оригинал, потому что в противном случае все «стадо» будет блуждать, и такой компромисс оправдан ради выживания евреев. Это фундаментальная ошибка. Во-первых, такого рода компромисс не работает: стадо действительно может заблудиться, но, если они пойдут на этот компромисс, они рискуют умереть от голода, как я пытался показать выше. И если, мучаясь от голода, они не пойдут искать другие пастбища, нужно задаться вопросом об их вменяемости.

Однако ошибка в таком подходе еще глубже. Поиск компромисса в Торе ради выживания евреев, выходящий за те рамки, что определены самой Торой, будь то в вопросах языка или закона, в корне ошибочен. Помимо вопроса о том, насколько компромисс может эффективно удерживать евреев в рамках Торы или способствовать увеличению числа соблюдающих евреев, что необходимо для выживания народа, давайте обсудим более важную проблему. И хотя, безусловно, будут раздаваться возмущенные возгласы из тех кварталов, в которых еврейское выживание является важным (и искренним) движу-

щим мотивом для осуществляющих большую и трудную работу, я должен сказать Вам, Дэвид, что выживание еврейского народа — не наша проблема. И это не проблема вообще: оно было обещано Тем, Кто вполне способен выполнить Свои обещания. Выживание и Избавление гарантируются. Выживание и Избавление народа может стать проблемой для Него, когда Его своенравные дети упрямятся и настаивают на своем — для Него, но не для нас. Наша задача — выживание евреев, так как отдельные единицы не имеют никаких гарантий выживания! Наша работа должна быть направлена на привлечение евреев и оказание им помощи ради них самих, а не потому, что выживание евреев как нации находится под угрозой. В настоящее время это должно быть основной причиной для еврейских пропагандистских усилий — для изучения подлинной Торы с теми, кто способен хотя бы попытаться это сделать.

Может быть, поможет простая аналогия: когда дерево теряет свои листья зимой, оно не умирает. Несмотря на то, что его листья падают, дерево выживает. Евреи теряются, это правда — листья падают. Но будет весна, мы знаем точно. Дерево выживет, но листопад — это наша забота. Мы не пытаемся спасти дерево — мы обеспокоены падающими листьями. Каждый еврей, который теряет контакт с иудаизмом, отрывается от Древа Жизни, что является трагической потерей. Мы беспокоимся о них: мы думаем о листьях.

Подведу итог вышесказанному. Думать, что с истощенной и измененной до неузнаваемости Торой мы сможем иметь большое количество евреев «для галочки», таким образом обеспечим наше выживание как наро-

да — это настолько серьезная ошибка, что, возможно, лишь слезами можно выразить ее глубину. И если Вы будете настаивать, что увеличение количества евреев должно быть проблемой номер один, что общины должны расти, то есть лишь один способ сделать это: дать им реальные вещи. Если что-нибудь действительно привлекает еврейское сердце и ум, так это только Истина. На оригинальном языке.

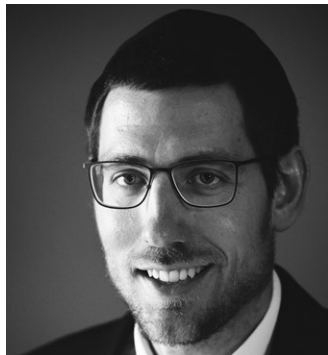
Акива,

Вы затронули болезненную тему — близость с иудаизмом требует знакомства с ивритом Торы. Ни одна другая религия, которую я знаю — и, конечно, совершенно точно не дзэн — не кодирует свою систему знаний и верований, начиная с самых истоков их возникновения, при помощи специфического языка.

Мы становимся все более «пост-грамотным» обществом. В процессе ассимиляции мы черпаем все больше знаний от наших средств массовой информации, от компьютеров, от коротких и поверхностных наблюдений, делаемых второпях. (Нет никакого способа подняться на Ваш уровень еврейской грамотности, не владея свободно древним ивритом, в то время как я мог бы стать буддистским священником, зная пару слов на санскрите, пали и японском).

Если слова, как и реальность, «находятся на грани чудесного», я надеюсь, что Вы расскажете об этом подробнее. Для буддиста слова являются, с одной стороны, инструментами для более глубокого понимания, а с другой стороны — препятствием. Глубокая связь между языком и Б-жественным Присутствием не может быть скрыта. Что еще Вы можете добавить по этому вопросу? МТ

Продолжение следует.



Рав Александр ЛИПСКИЙ¹

לע"נ מלכה ליפסקי ז"ל

«...БУДЕТЕ КАК Б-Г»¹

Это эссе я посвящаю светлой памяти моей дорогой жены, которая, пережив страдания достойные Книги Иова, до конца сохранила верность Б-гу и Его заповедям.

Идеи, которые я изложил в этом тексте, являются результатом моей учебы, размышлений и переживаний. Я не исключаю того, что с течением времени я пересмотрю свои взгляды, ведь духовный рост предполагает способность перестраивать мировоззрение. Например, несколько лет назад я уже сталкивался с «герменевтикой прогресса» Эриха Фромма (о которой будет речь ниже), но тогда я проигнорировал ее, так как она не соответствовала моему восприятию иудаизма на тот момент. Поэтому, мне бы хотелось, чтобы те, кто, прочитав данный текст, не согласятся с изложенными идеями, остались открыты для диалога и помнили, что все мы учимся.

Считаю необходимым отметить, что некоторых из приводимых мною авторов не принято рассматривать как часть еврейской традиции, но я все же привел их по двум причинам. Во-первых, мне близки слова великого Рамбама: «Принимай истину от всех, кто бы ни высказал ее». Во-вторых, именно их слова наиболее ярко иллюстрируют центральную идею статьи. Теперь можно начинать.

В своем кратком эссе я не стану отдельно заниматься проблемой теодицеи² — скорее это будет нечто вроде обобщающего комментария на Танах, который предлагает заодно и определеннный подход к данной проблеме. Тем не менее, необходимо сразу сказать несколько слов о теодицее, поскольку это поможет прояснить основную идею данно-

го текста. На протяжении истории еврейская традиция решала проблему теодицеи по-разному. Во многом это зависело от эпохи и формы сознания. Для примера возьмем Книгу Иова. Ответ, который был дан в этой книге, заключается в том, что Б-г не нуждается в оправдании. Это положение выражено в обращении Б-га к Иову: «Где был ты, ко-

¹ Название эссе является аллюзией на статью Эриха Фромма «Будете как боги», где он, вслед за латинским переводом Торы («Eritis sicut dei»), понимает имя אֱלֹהִים как «боги». Правильный же перевод — «Б-г», а множественное число обозначает «множественное величия» (pluralis majestatis), указывающее на всемогущество Б-га.

² Теодицея — новолат. *Theodicea* — «Б-гооправдание» от греч. θεός, «Б-г, Б-жество» + греч. δίκη, «право, справедливость».

гда Я полагал основания земли? Скажи, если знаешь». То есть Его помыслы непостижимы для человека, и потому попытки понять смысл существования зла и страданий праведников ничего не дадут. Однако, в действительности, такой ответ должен восприниматься скорее как «контрнаступление» на Иова, возмущенного незаслуженными страданиями, выпавшими на его долю. Выглядит так, будто сам автор Книги Иова не нашёл настоящего, удовлетворительного ответа на вопросы ее главного героя.

Эпизоды, связанные с теодицеей, можно встретить и в различных отрывках Пятикнижия. Там, кстати сказать, реакция Б-га носит совершенно иной характер. Возьмем, например, эпизод, в котором рассказано об уничтожении Сдома и Аморы. Когда Авраам требует от Б-га справедливости («Судья всей земли не совершит правосудия?»), Всевышний соглашается с аргументом Авраама и «оправдывается» тем, что доказывает Аврааму в ходе диалога, что Его решение, на самом деле, справедливо. То есть в данном случае и человек, и Б-г как бы подчинены одним и тем же понятиям справедливости и добра, и потому невозможно выдвигать аргумент, что Б-г и Его деяния находятся выше человеческого понимания. Мы видим, что со времён, о которых идет речь в Пятикнижии, и до написания Книги Иова успел произойти кардинальный переворот: во-первых, Б-г перестал оправдываться и оставляет вопрос «Судья всей земли не совершит правосудия?» открытым, но ещё большая сложность заключается

в том, что Он и вправду «убивает праведного с нечестивцем», и потому ответ, данный Аврааму, попросту невозможен.

В еврейской традиции проблема теодицеи приобретает наиболее острую форму, чем в любой другой мировоззренческой системе, поскольку, согласно еврейской традиции, сам Всевышний в Торе заключает с еврейским народом союз, обещающий благоденствие в случае соблюдения Его заповедей и наказание в случае несоблюдения. Это означает, что отношения между Б-гом и евреями должны иметь «контрактную» форму, что и символизировало дарование Скрижалей Завета³, и потому для оправдания б-жественной справедливости не нужны были сложные философские доктрины. Однако вся дальнейшая история представляет собой опровержение этой библейской концепции. Об этом ярко сказано в мидраше из трактата «Кидушин» (39б), который стоит здесь привести:

«Сказал раби Яаков: «О почитании отца и матери говорится: “Дабы продлились дни твои!”. О птице в гнезде сказано: “Ради блага твоего и продления дней твоих (возьми птенцов и отпусти птицу)!”. Был случай, когда сказал отец сыну: “Полезай на дерево и принеси мне птенцов”. Сын взобрался на дерево, прогнал их мать, взял птенцов, а, спускаясь, упал и расшибся насмерть. Где же благо, обещанное (за исполнение обеих заповедей) и где долголетие? Но не об этом мире сказано, а о мире грядущем — дабы там ожидало тебя благо, и там продлились дни твои». Ска-

³ Есть современные комментаторы, которые объясняют наличие двух скрижалей тем, что они символизировали соглашение, которое было написано в двух экземплярах, по одному для каждой из сторон. Согласно этому подходу, текст на обоих скрижалях был одинаковым.

зал раби Йосеф: «Если бы Ахер так истолковал тогда этот случай, он бы не согрешил (не оставил бы соблюдение заповедей)»».

Можно сказать, что Ахер в данном случае представляет традиционное понимание награды и наказания, согласно простому смыслу слов Торы. И это буквальное восприятие терпит полный крах в самой крайней, в чем-то даже трагикомичной ситуации: мальчик моментально гибнет, исполнив особые заповеди, за которые обещано долголетие. Другими словами, эта история полностью опровергает суть союза, о котором написано в Торе, что и подтолкнуло Ахера к выводу о том, что союза Б-га с евреями либо не было изначально, либо он был расторгнут⁴. В любом случае, для него подчинение этому союзу теряет смысл. В свою очередь, раби Яков делает попытку реинтерпретировать идею о награде и воздаянии с помощью приёмов герменевтики. Он переносит концепцию награды и наказания из материальной плоскости в духовную. И это тоже, безусловно, является попыткой решить проблему теодицеи. Библейская концепция рухнула и, кажется, остаются лишь два пути: остановиться на этом, как сделал Ахер, или переосмыслить суть союза при помощи новых интерпретаций текста, как это сделал раби Яков.

Остается ли третья возможность — сохранить текст в его первоначальном понимании⁵ и в то же время сохранить смысл союза?

Мне бы хотелось дать утвердительный ответ. Но тогда необходимо сказать, что сама Тора задала здесь определенную динамику, что замысел Б-га состоит в том, что отношения между Ним и народом Израиля не застывают в словах союза, а будут развиваться и усложняться, по мере приближения к конечной цели. Вопросы остаются прежними, но ответы требуются совершенно новые (эта гипотеза поможет нам осмыслить упомянутый переворот, который произошел в понимании и реализации Б-жественной справедливости со времён Торы и до постбиблейского периода).

Если развитие является одной из центральных идей Торы, за которой будет следовать весь библейский нарратив, то можно предположить, что эта идея прослеживается уже в самом начале Пятикнижия. Я имею в виду историю создания человека, а точнее — рассказ о его пребывании в Ган Эдене, поскольку именно оттуда отсчитывается история взаимоотношений между Б-гом и человеком. Эта история вызывала затруднения у многих комментаторов, но связаны они были скорее со сложностью адаптации её простого смысла к принятому мировоззрению. Поэтому были предприняты попытки интерпретировать её в философском или в мистическом ключе, затушевывая при этом первоначальный, истинный смысл истории, который Писание хочет до нас донести. По крайней мере, все эти комментаторы понимали эту историю как грехопадение, то есть спуск от идеального со-

⁴ По некоторым мнениям, Ахер приблизился к гностицизму, один из принципов которого гласит, что миром управляют две Силы.

⁵ Важно пояснить, что простой смысл («пшат») сказанного в стихах о разорении гнезда не обязательно понимать буквально, что отдельный человек гарантировано награждается долголетием за выполнение этой заповеди. Скорее Тора в общем обращается к народу Израиля. Тем не менее, понимание награды вообще явно обещано в виде земного благоденствия (дожди, урожай, отсутствие болезней и т.п.), а не посмертное вознаграждение.

стояния к более ущербному. Мне бы хотелось привести здесь слова рава Шмуэля Давида Луцатто (1800-1865), который в своих комментариях всеми силами пытался очистить Тору от многовекового нагромождения смыслов, привнесенных представителями различных философских школ и мировоззрений (в особенности он выступал против аристотеликов):

«Поймут те, в ком есть разум, насколько отвратительно и как противоречит б-жественному совершенству то, что в самом начале сотворения человека Он терпит неудачу и человек становится не тем, кем Б-г задумал изначально. Сразу после творения Ему приходится проклясть человека вечным проклятием и изгнать его из уготованного ему места. Поэтому великие мудрецы объясняли эту историю иносказательно, или видя в деталях истории завуалированные намёки на различные философские идеи, но при этом не отвергая и простой смысл. Так пишет автор книги «Сефер а-икарим»: «Несмотря на то, что среди написанного в Торе есть истории, намекающие на грандиозные и философские истины, и с этим согласны все мудрецы, такие как история о Ган Эдене или о четырех реках и прочие, эти намёки не являются причиной отвергнуть простое понимание». Мало того, что те философские истины, на которые, по мнению этих мудрецов, намекают стихи Торы, сложны сами по себе, так они ещё и не имеют ни малейшей пользы (в следствие их сложности) для большинства людей. И остаётся неясным, для чего Всевышнему понадобилась вся эта история и для чего

нужно было проклинать своё творение, если вся суть её — намекнуть на четыре первоосновы или на строение человеческой души и прочее⁶. Мне же видится, что эта история объясняется следующим образом. Человека не оставляет чувство того, что он сотворён для изнурительного труда, его подстерегает множество несчастий и страданий, в отличие от всех других живых существ. Это приводит его к тому, что он начинает сетовать на свою участь, обвиняя при этом Творца в несправедливости. А на самом деле это его сетования несправедливы, ведь Всевышний поставил человека над всеми творениями, сотворив его по Своему образу. И дал ему разумение, чтобы мог он действовать по собственному выбору, а не инстинктивно. И все это на благо самого человека, но сам человек в некоторых случаях использует данную ему свободу для того, чтобы выбирать зло, и вредит сам себе, а испытав вследствие этого страдания, он винит Творца, вместо того чтобы сказать: «Как прекрасен этот дар, который мне дал Творец — разум! Сколько блага проистекает из него! И почему должен я винить Творца, если сам я воспользовался своим разумом себе во вред?»⁷ Ведь любой, кому будет предложен выбор стать как животное, безусловно отвергнет его! Так почему же должен человек стенать из-за невзгод своих? Ведь причина их в том, что он разумное существо, а не животное. Поэтому Всевышний как будто бы предостерегает человека от того, чтобы есть с Древа Познания добра и зла, зная наперёд, сколько страданий выпадет на его долю из-за этого. Но человек не удержался, последовав за совратителем, который обещал ему лишь

⁶ Здесь имеются в виду идеи греческих философов, особенно Аристотеля.

благо. Однако, отведав от плодов Древа, он тут же прозрел и столкнулся со всеми многочисленными трудностями, уготованными ему в этом мире, которые, на самом деле, изначальноны в творении. Но Всевышний сообщает ему о них в форме проклятий, будто бы причиной их стало то, что он отведал от плодов Древа Познания. Также и в проклятии, адресованном змею, на самом деле, всего лишь сообщается о том, каким он и должен быть с момента творения («на чреве твоём будешь ходить»), ведь лишь в Ган Эдене был прямоходящий, говорящий змей. Только потому, что человек и его жена получают проклятие за непослушание, проклят и змей, подтолкнувший их к нарушению. Иначе Творца могли бы обвинить в несправедливости. И вот вывод, который следует из этой истории, — не должен человек жаловаться на свой жребий и на тяготы, выпадающие ему на жизненном пути, поскольку источник их в его превосходстве — способности выбирать между добром и злом, не подчиняясь природным инстинктам. И это величие дорого человеку и не променяет он его на то, чтобы стать животным, жующим сено! Как будто он сам сделал выбор и съел плод Древа Познания. И назначение этой истории в том, чтобы человек осознал, что природа его страданий в его величии, дарованном ему Б-гом — разуме. И должен человек радоваться своей участи и благодарить Творца за

всё хорошее и за все невзгоды. И смысл этой истории был понятен и полезен и простым людям в старые времена. Скажут они: «Все тяготы, выпавшие нам, от того, что праотец наш отведал плод Древа Познания. Но если бы он не отведал, то были бы и мы, и наши потомки как животные или как младенцы, не разбирающие между добром и злом. Так верно сделал он, что съел, и потому не на что нам жаловаться!»»

Чтобы правильно воспринять этот комментарий требуется перевернуть привычное понимание данного сюжета. В рамках этого эссе я не хочу обсуждать детально интерпретацию, предложенную равом Луцатто, хотя она, безусловно, вызывает вопросы⁷. Главная причина, почему я привёл этот комментарий, — то, что он даёт позитивную оценку тому, что человек отведал плод Древа Познания, объясняя, что это является необходимым условием для раскрытия человеческого потенциала. Состояние же до «греха» он рассматривает как ущербное, неполноценное⁸. Главное для нас — что этот «грех» первого человека является отправной точкой, началом развития, продолжающегося по сей день. А, напротив, состояние, предшествующее «греху», несмотря на кажущееся совершенство, является незрелым. Важно заметить, что взросление еврейского народа, как оно представлено в Торе, не происходит

⁷ Например, один из важных и не прояснённых для меня моментов в комментарии — считал ли рав Луцатто, что история действительно имела место (как выглядит из его объяснения проклятия змея), или это аллегория, несущая ту самую идею, которую он раскрыл в своём комментарии. Ведь если послание, содержащееся в истории, предназначено для человека «после проклятия» и объясняет всё постфактум, и в реальности приводит к оценке содеянного (в т. ч. со стороны Б-га), полностью противоречащей той, которая дана Б-гом в самом тексте истории, изложенном Им в Торе, то достоверность истории в Ган Эдене не имеет ни малейшего значения и скорее абсурдна. Будто бы Б-г инсценировал драму с грехом с той целью, чтобы впоследствии использовать её в дидактических целях!

⁸ Выше он пишет, что Адам и Хава были наги и не стыдились, поскольку в них не было ещё разумения. Современный комментатор У. Симон также указывает на то, что сам рассказ своими деталями раскрывает дихотомию — до «греха» — непосредственное, детское, незрелое и после «греха» — зрелость, ответственность.

гармонично, а имеет форму постоянных конфликтов и бунтов против Б-га⁹. Природа бунтарства также заложена в самой основе творения. С одной стороны, человек единственный сотворён по образу Б-га, но с другой стороны, он выступает в роли подчинённого и осознаёт это. Он стремится приблизиться к Б-гу, но эта близость невыносима. Нестерпима и его подчинённая роль. Он бунтует. Всё это вызывает гнев Б-га, но в конечном итоге Он даёт человеку ещё один шанс. Однако все новые попытки приводят к тому же результату. Это трагедия и людей, и Б-га. И это скорее необходимое условие, чем просто оценка того, что Б-г хороший, а люди плохие. Скорее конфликт между б-жественным и человеческим происходит именно из-за того, что сам человек несёт в себе элемент б-жественного. Единственный способ разрешения конфликта — это отдаление Б-га, то есть Его сокрытие. Развитие человека невозможно без свободы, а для того, чтобы предоставить человеку свободу, Б-г должен отдалиться. Безусловно, в самой Торе мы можем видеть, что отдаление Б-га — это наказание за непослушание. С другой стороны, есть стихи, говорящие об отдалении в целях испытания: «...оставил его Б-г, дабы испытать его, и открыть все, что у него на сердце». Так написано в «Дивреј а-Ямим» о царе Йехизкияу. Но самое удивительное, что один из главных мотивов Тору — рассказать о том, как Б-г, постепенно отдаляясь, как мудрый родитель,

даёт человеку возможность самому быть ответственным за свою судьбу, давая ему всё больше свободы действий, не заслоня Собою мир.

Теме взросления человечества, в общем, посвящена знаменитая статья Эриха Фромма «Вы будете как боги», где Танах назван «революционной книгой»:

«Ее тема — освобождение человека от кровосмесительных уз между человеком и землей, от поклонения идолам, от рабства, от могущественных властителей, а также продвижение к свободе индивида, нации, всего человечества. Возможно, сегодня мы можем понять еврейскую Библию лучше, чем в какой-либо из предшествующих веков именно потому, что мы живем во времена революции, когда человек, несмотря на многие ошибки, приводившие его к новым формам зависимости, стряхивает с себя все формы рабства...

Каков характер человеческой эволюции? Ее суть заключается в освобождении человека от кровосмесительных уз¹⁰, связывающих его с кровью и землей, и обретении независимости и свободы. Человек, пленник природы, обретает свободу, становясь полностью человеком. Согласно библейским и более поздним иудаистским взглядам, свобода и независимость — это цели человеческого развития,

⁹ Эрих Фромм приводил аналогию из психоанализа, когда невроз порождается нежеланием подчиняться довлеющему авторитету, поскольку это не даёт личности по-настоящему реализоваться.

¹⁰ Важно отметить, что здесь под кровосмесительным имеется в виду не инцест, а социальная характеристика. Фромм употребляет понятие «кровосмесительная фиксация» в отличном от Фрейда значении. Под кровосмесительными он понимает аффективные связи с матерью (кровные узлы, семья, клан, язык) и природой, которые делают процесс индивидуализации и развития невозможным. Это может выразиться и в более сложной форме — например, в идеологии национализма или коммунизма.

цель действий человека — постоянный процесс освобождения себя от оков, связывающих его с прошлым, с природой, с кланом, с идолами.

Адам и Ева в начале своей эволюции связаны с кровью и землей, они все еще “слепы”. Однако их глаза открываются после обретения знания добра и зла. Благодаря этому знанию, изначальная гармония с природой оказывается нарушена. Человек начинает процесс индивидуализации и разрывает свои связи с природой. Действительно, он и природа становятся врагами, которые не могут примириться до тех пор, пока человек не станет в полной мере человеком. С этого первого шага разрыва уз между человеком и природой начинается история — и отчуждение. Как мы видели, это история не “падения” человека, а его пробуждения и тем самым начала его подъема».

Для Фромма кульминация еврейской традиции выражена в знаменитой агаде, рассказывающей о споре раби Элиэзера и мудрецов:

«Печь, которая разрезана (по слоям) и переложена песком, — принимает ли она [ритуальную] нечистоту? Раби Элиэзер считает ее чистой, а мудрецы — нечистой; и это “Танур Ахнай” — “Печь Ахная”. Сказал рав Йеуда от имени Шмуэля: не зря она называется так, ибо окружили они его, как удав [“ахна”].

Рассказывают: в тот день раби Элиэзер привел все возможные аргументы в пользу своего мнения, но они не были приняты. Тогда он сказал:

— Если я прав, то пусть рожковое дерево подтвердит мою правоту!

В ту же минуту вырвало с корнем рожковое дерево и отбросило его на сто локтей.

Ему возразили:

— Чудо с деревом не может служить доказательством.

Тогда он сказал:

— Если я прав, то пусть ручей подтвердит это!

Воды ручья потекли вспять. Сказали ему:

— Чудо с ручьем тоже ничего не доказывает. Тогда он сказал:

— Если прав я, то пусть стены Дома Учения подтвердят это!

Накренились стены, угрожая обрушиться. Тут же прикрикнул на них раби Йеошуа: “Там, где ученые ведут спор, не вам вмешиваться!” И стены, из уважения к раби Йеошуа, не обрушились, — но, однако, из уважения к раби Элиэзеру они и не выпрямились обратно, а так навсегда и остались в наклонном положении.

И снова сказал раби Элиэзер:

— Если я прав, то пусть само Небо подтвердит мою правоту!

Раздался Бат-Коль (Голос с Неба):

— Зачем противитесь вы словам Элиэзера? Ведь в вопросах алахи он всегда прав!

Встал тогда раби Йеошуа, и процитировал: “Не на Небесах она (Тора)” (Дварим 30:12).

Что же это означает? Раби Ирмеяу сказал: «Тора была дарована нам на горе Синай. И после ее Дарования мы уже не принимаем во внимание Голос с Неба потому, что в Торе сказано: «...за большинством клонясь» (Шмот 23:2)».

Встретился после этого раби Натан с пророком Элияу и спросил его:

— Как отнесся Всевышний к этому спору?

Ответил Элияу:

— Улыбнулся Г-сподь и сказал: “Победили Меня сыновья мои, победили Меня!”»

По словам Фромма, несмотря на то, что в еврейской традиции Всевышний всегда воспринимается как Верховный Судия, требующий полного подчинения Его Законам, всё же намечается тенденция, что человек становится достаточно автономным для того, чтобы «вести диалог с Б-гом на равных»¹¹. Вышеприведенная агада, по мнению Фромма, служит доказательством наличия этой тенденции.

Хотя Фромм обозначил динамику развития человека в Торе, он не стал скрупулёзно анализировать каждый этап — эта работа была проделана после него выдающимся современным библиистом Ричардом Фридманом в его книге «Исчезновение Б-га»¹². Он отмечает два взаимосвязанных процесса: первый — это постепенное «сокрытие лика Б-га», второй — постепенная автономизация человека, увели-

чение степени ответственности за свою судьбу. Основной эпизод, знаменующий переход от модели открытого управления к скрытому — это история о состязании пророка Элияу с пророками Бааля. Это последнее публичное чудо, явленное Всевышним (Млахим I 18:38-39): «И ниспал огонь Г-сподень, и пожрал всеожжение, и дрова, и камни, и прах; и воду, что была во рву, вылизал. И увидел (это) весь народ, и пал на лицо свое; и сказали (люди): Г-сподь — Он Б-г, Г-сподь — Он Б-г». Однако это всеобщее чудо и прозрение народа не спасает пророка от дальнейших преследований, и он снова вынужден бежать, чтобы спастись. Возможно, что именно это породило у Элияу чувство безысходности и желание умереть. Чего стоит его победа, если пророки Б-га по-прежнему преследуемы? После этого Элияу оказывается на горе Хорев (другое название горы Синай). В этом эпизоде есть различные аллюзии на рассказ о Синайском откровении, а сам Элияу во многом напоминает Моше. Элияу, направляясь к горе, провел без еды сорок дней и сорок ночей, он так же, как и Моше, встает в пещере и укрывает лицо, прежде чем Б-г проходит перед ним. Важно обратить внимание на описание этого раскрытия (Млахим I 19:11-12): «И вот, Г-сподь проходит; и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом; «не в ветре Г-сподь». После ветра — землетрясение; «не в землетрясении Г-сподь». И после землетрясения — огонь; «не в огне Г-сподь». И после огня — голос тонкой тишины» Начало напоминает Синайское откровение: «И весь народ, видят они голоса

¹¹ Фромм также показывает, как эта тенденция развивалась в еврейской традиции, особенно в хасидской литературе. В некоторых хасидских историях Всевышний рассматривается как подсудимый, против которого выносятся решения суда.

¹² Разумеется, в своей книге он ссылается на Эриха Фромма.

и пламя, и голос шофара, и гору дымящуюся». Но, в отличие от Синайского откровения, здесь текст каждый раз подчеркивает, что Б-г проявился не в этих грозных актах. «Голос тонкой тишины» — это то, что являет Б-га. Кульминацией б-жественных чудес является отказ от повторной теофании¹³, подобной той, что была на Синае. Неслучайно для этого выбрана именно гора Синай. Смысл этого нового откровения в том, что Всевышний раскрыл себя в сокрытии. Он проявил себя в «тонкой тишине». И это был последний раз, когда Б-г напрямую обратился к человеку. Хотя отдельные чудеса ещё будут происходить, этот эпизод обозначил общую тенденцию сокрытия, эра теофании завершена.

Теперь перейдём к анализу второго процесса. Человек постепенно начинает играть всё большую роль в событиях, изложенных в Танахе. Адам а-Ришон способен лишь послушаться, подобно ребёнку, Ноах безропотно подчиняется Всевышнему, Авраам уже оспаривает решения Б-га а Яаков борется с Ним. Йосеф впервые получает способность толковать сны, что относится к области б-жественного. Моше совершает б-жественные чудеса наяву, своими руками спускает Скрижали Завета с горы и, что самое поразительное — сам решает их разбить! Иеошуа не является проводником запланированных чудес, как Моше, а сам просит Б-га совершить чудо, что происходит впервые, о чем свидетельствует сам текст. Шимшон может распоряжаться дарованными Б-гом чудесными способностями даже в своих личных интересах. Элияу

и Элиша воскрешают мёртвого. Естественным образом переход к монархической системе также привёл к усилению человеческой власти через власть политическую, и постепенно полностью заместил собой любое проявление б-жественного, в том числе совершаемое человеком, вытесняя, к примеру, пророчество. Символично, что последнее чудо, описываемое в Книге Млахим, происходит таким образом, что сам монарх выбирает в какой форме пророк его совершит. Последние главы этой книги полностью сосредоточены на хронологии правления царей.

Следующий этап — это когда еврейский правитель не назначается по слову Б-га, а получает полномочия от нееврейских правителей, как, например, Эзра. Даже пытаясь видеть в подобных событиях руку Провидения, мы не можем отрицать тот факт, что события эти выглядят всё более сложно и всё более отражают власть человека. Но высшей точкой развития этой идеи, наверное, стоит считать историю о царице Эстер. В этой книге вообще ни разу не упомянуто имя Б-га. Внешняя сторона сюжета построена на том, что еврейка, благодаря своей физической красоте, становится царицей и при помощи политических интриг настраивает царя против своего визиря, и тем самым спасает свой народ от уничтожения. Вместе с тем, при внимательном прочтении мы видим, что на протяжении всей истории происходят события, которые не могут быть просто совпадениями и мы начинаем понимать, что задача текста в том, чтобы подвести нас к ощущению, что Б-г завуалирова-

¹³ Теофания (феофания) — непосредственное явление Б-гом Себя людям (от др.-греч. θεοφάνια = θεός — Б-г и φαίνω — «светить, являть, показывать, обнаруживать»).

но управляет историей. Тем не менее, нельзя отвергать и внешнюю сторону нарратива¹⁴. Однако, если события Свитка Эстер — это итог библейского периода, времени открытого б-жественного раскрытия и пророчеств, то история возвращения из вавилонского плена — это начало качественно нового этапа, когда человек при помощи текста самостоятельно решает, как правильно служить Б-гу.

Постепенно, особенно с разрушением Второго Храма римлянами, ключевыми фигурами становятся мудрецы, а не священники или пророки. Интерпретация имеет примат над записанным словом Б-га. Мудрецы сами решают, какие тексты будут включены в канон, а какие будут апокрифическими. Таким образом, еврейский народ постепенно осознаёт переход к эпохе сокрытия, где человек сам интерпретирует записанное слово Творца, находя ответы. Если евреям, в какой-то мере и на какое-то время, удалось приспособиться к жизни в мире, где Б-г хранит молчание, то у человечества в целом в ходе дальнейшей истории ощущение отдаления Б-га и чувство заброшенности постепенно возрастают и доходят до кризисной фазы. Это чувство ещё сильнее обостряется благодаря постепенной секуляризации общества, а невероятные достижения в области научных знаний также

приводят лишь к ещё большему духовному отчуждению. Многие тайны мироздания разгаданы, получены объяснения природным явлениям, болезням и т. д. Б-г как бы вытеснен из этих областей, происходит «расколдование мира», как называл это Макс Вебер.

Знаменитый политический философ Лео Штраус писал, что три дисциплины привели человека к релятивизму, к тому, что он отказался от поисков истины, и сделали его глухим по отношению к текстам предшествующих поколений, которые всеми силами эту истину искали: естественные науки, история и социальные науки. Человек чувствует свободу, но полностью забывает, для чего она ему дана. Это мироощущение было выражено в известной метафоре Ницше — «Б-г умер»: «смерть Б-га» следует понимать, как нравственный кризис человечества, во время которого происходит утрата веры в абсолютные моральные законы, а служение Б-гу приобретает безжизненную обрядность. Интересно заметить, что одной из предпосылок, приведших к этому мироощущению, была именно проблема теодицеи. Если зародилась эта метафора в европейской культуре, то со временем стало очевидным, что это мироощущение в большей или меньшей мере стало наследием всего человечества¹⁵. Ницше был лишь одним

¹⁴ Фридман отмечает здесь интересное сопоставление: Хава — Эстер. Хава находится в состоянии абсолютной близости к Б-гу и с нее же начинается процесс отдаления (чит. взросления). И в той реальности, куда этот процесс привел, именно женщине выпала роль спасительницы. Той, которая сможет спасти народ в мире, где нет Б-жественного вмешательства, нет чудес, нет пророчества.

¹⁵ Например, то, что описывает в своем «Письме отцу» Франц Кафка — типичная ситуация в еврейских семьях Западной Европы: «Ты посещал храм четыре раза в году, был там, безусловно, ближе к равнодушным, чем к тем, кто принимал это всерьез, терпеливо разделялся, как с формальностью, с молитвами... Так было в храме, дома же все это было, пожалуй, еще более убого и сводилось к первому пасхальному вечеру, который под влиянием подрастающих детей все больше превращался в комедию, сопровождаемую судорожным смехом. Все это в целом отнюдь не единичное явление, примерно так же обстояло дело у большей части того переходного поколения евреев, которое переселилось из относительно еще набожных деревень в города...»

из тех пронизательных мыслителей, которые чувствовали вектор движения истории и стали предвестниками новой эпохи. В момент высказывания им этих идей, никто не мог догадаться о том, что по прошествии приблизительно пятидесяти лет религиозные мыслители различных конфессий, в том числе и евреи, сформулируют т.н. «радикальную теологию», которая станет реакцией на «смерть Б-га», и даже создадут объединенное движение.

События, которые пережило человечество в XX веке, до невероятных пределов высветило ощущение заброшенности и потери моральных ориентиров, которые предвещали Ницше и другие мыслители. Вслед за тем, как человек потерял Б-га, он и сам по себе утратил важность. Началась дегуманизация¹⁶. Возникли и распространились идеологии, рассматривающие человека как винтик в огромном механизме, способном перемалывать жизни миллионов людей. В итоге сам человек оказался способен убивать миллионы себе подобных.

В еврейской мысли радикальная теология возникла как реакция на величайшую трагедию еврейского народа — уничтожение более шести миллионов евреев в годы Второй Мировой войны. Интересно, что тому же Ницше принадлежит следующая фраза, которая служит ещё одним примером его пронизательно-

сти: «Среди тех зрелищ, на которые нас приглашает следующий век — решение судьбы европейских евреев».

Анализируя данные процессы в контексте сказанного выше, можно определить их следующим образом. Человек, который с самого начала своего создания стремился к свободе, получив её, впал в отчаяние, потеряв все ориентиры. Он напуган собственной свободой, она вызывает головокружение и сильнейшее чувство заброшенности. Он забыл о том, что сам Всевышний постепенно готовил его к ней для того, чтобы сделать его партнёром. Человек воспринимает свое нынешнее положение не как необходимый этап взросления, а лишь как Б-гооставленность. Он возмущен тем, что Б-г молчит, что Он не вмешивается в происходящее. Другими словами, человек по привычке стремится к раннебиблейской «модели Б-га»¹⁷. Вместо того, чтобы задать вопросом, где был человек во время Катастрофы, задаётся вопрос: «Где был Б-г?». Безусловно, и во время Катастрофы имелось множество случаев, в которых можно было разглядеть руку Провидения, но это лишь еле уловимые знаки на фоне человеческой истории. Однако желание Б-га состоит в том, чтобы человек сам научился лечить болезни, развивал технологии, позволяющие сохранить планету, развивал человеческую свободу и т. д. Великий комментатор мишны рав Исраэль

¹⁶ В противоположность этому, появляются гуманистические направления в философии, такие как атеистический экзистенциализм, где человек полностью вытесняет и замещает собой Б-га и ищет смысл существования в мире без Б-га.

¹⁷ Важно отметить, что это нельзя объяснить ущербностью мировоззрения, это скорее стремление к личностному Б-гу, которое глубоко укоренено в душе человека. Наиболее эмоционально это стремление выражено в знаменитом мемориале Паскаля:

«...ОГОНЬ

Б-г Авраама, Б-г Исаака, Б-г Иакова,

но не Б-г Философов и ученых.

Уверенность. Уверенность. Чувство, Радость, Мир...»

Лившиц в качестве примеров праведников народов мира приводит Эдварда Дженнера, разработавшего вакцину против натуральной оспы, унесшей сотни миллионов жизней, Френсиса Дрейка, который завёз картофель в Европу и тем самым помог решить проблему голода, а также Иоганна Гуттенберга — изобретателя книгопечатания, который изменил всю дальнейшую историю человеческой культуры¹⁸. И нет здесь никакого противоречия тому, что человек, беря на себя ответственность и активно действуя в мире, просит Б-га раскрыть ему глаза, помочь ему, и ни в коем случае не должен забывать о том, что это Б-г даровал ему столь прекрасный инструмент — разум. С другой стороны, в корне неверно считать недостатком веры то, что основная роль в случае, скажем, болезней, отводится человеку. Эта часть диалога с Б-гом, который всегда сопровождался динамикой.

Вернёмся к тому, с чего мы начали — к проблеме теодицеи. Если рассматривать моменты еврейской трагедии последних нескольких веков — многочисленные кровавые погромы, постоянные унижения и поражения в правах, преследования, Катастрофа — то во всех этих случаях слышится один и тот же вопрос: «Как мог милосердный Б-г это допустить?» А можно задать тот же вопрос о бедствиях, которые

волнуют человечество в целом — о войнах, голоде, страданиях детей¹⁹. Другим словами, человек столкнулся с кризисом, поскольку не осознал смысл и цель своей автономности. Он не понимает, по какому плану развивалась и развивается его свобода и ответственность. В лучшем случае он способен прочувствовать мироощущение такой действительности, как это выразил, к примеру, Ницше.

Это подобно описанию декораций спектакля, которое не сопровождается анализом режиссерской идеи. Человеку не удаётся связать два эти взаимных процесса, о которых мы писали выше — возрастающие ответственность и свободу с одной стороны, и отдаление Б-га с другой. Одно без другого невозможно. Человек вынужден принять свободу, но он, как и прежде, ожидает чудес, которые случались в библейские времена, когда его самосознание было иным, либо полностью отчаивается, отвергнув веру. Он не готов переосмыслить взаимоотношения с Б-гом. И хотя сама динамика этих отношений, при внимательном прочтении, видна в тексте Танаха, тем не менее, в силу различных причин традиционные евреи, в большинстве своем, не восприняли эту идею. Среди прочего, огромную роль здесь сыграл сам стиль изучения Танаха²⁰. К примеру, лите-

¹⁸ «Авот» 3.14.

¹⁹ В качестве иллюстрации можно привести роман Достоевского «Братья Карамазовы», где остро обсуждается проблема теодицеи. Иван Карамазов, один из главных персонажей, произносит длинный монолог, в котором пытается аргументировать своё вероотступничество. В качестве основного аргумента он упоминает незаслуженные страдания детей. Он приводит душераздирающий пример о том, как жестокие родители всячески мучают, якобы воспитывая, свою пятилетнюю дочь, в том числе запирая её на ночь в холодном и вонючем отхожем месте. Она же лишь плачет и просит «боженьку» помочь. Не в силах выдержать такую несправедливость, Иван «возвращает Б-гу свой билет». Говорят, что на полях рукописи в этом месте Достоевский написал: «Чёрт возьми, как он прав!» То есть мы снова видим, что вопрос не относится к человеку: «Как человек способен причинить страдания другому, тем более, ребёнку?» Человек априори порочен и способен на подлость. Вопрос лишь в том, как милосердный Б-г допускает такое.

²⁰ Эта тема требует отдельного рассмотрения (см., напр., комментарий Рашбама на главу «Ваешев»).

ратура Мидраша, которая оказала огромное влияние на следующие поколения комментаторов, вообще не стремилась объединить весь библейский нарратив в один развивающийся сюжет, а обычно комментировала отдельный отрывок, часто в отрыве от общего контекста²¹. Вместе с тем, формируется догматика, которая препятствует противоречащему ей восприятию текста. Для того, чтобы вернуться к изначальному смыслу Торы, был проделан длинный путь, начиная со средневековых комментаторов, таких как Раши, который писал, что «простые смыслы обновляются каждый день», и чей подход был переходным звеном между агадическим методом толкования и новым методом, основанном на стремлении понять простой смысл текста, и как его внук Рашбам, который полностью сосредоточился на простом смысле, не прибегая к помощи Мидраша, и заканчивая комментаторами последних столетий. Современные комментарии пытаются понять текст при помощи дополнительных инструментов — истории, археологии, филологии и т.д.

Есть определенная ирония в том, что конечной точкой интерпретации текста становится не аллегорическое или мистическое сложное понимание, а возврат к изначальному буквальному пониманию. Чтобы понять текст, потребовалось понять его мир; для того, чтобы понять его героев, потребовалось рациональное мышление на время заменить мышлением мифологическим и т.д. Тора всегда предлагала свой взгляд на происходящее в истории, на развитие взаимоотношений человека и Б-га. Проблема заключалась в том, что тексту, как правило, не давали говорить от собственного имени, а сразу же заглушали его своей интерпретацией, основанной на мировоззрении интерпретатора. Это может быть философия Аристотеля или еврейская мистика; а Фрейд, как известно, интерпретировал эпизоды из Библии с позиции психоанализа, объясняя многие вещи эдиповым комплексом и другими подобными причинами. А между тем, всё, что от нас требовалось — сесть у ног Б-жественного текста и вслушиваться в его голос. МТ

²¹ Встречаются и такие мидраши, где комментируется лишь часть стиха, причем комментарий противоречит его продолжению!



Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК

ЧТО ЖЕ ВСЁ-ТАКИ РОЖДАЕТСЯ В СПОРЕ?

Известно, что там, где встретились два еврея, всегда возникнет, как минимум, три мнения. И, если в каждой шутке есть доля шутки, то данное изречение, как представляется, не содержит и намёка на преувеличение. И даже среди мудрецов Торы во всех поколениях возникали разногласия. С самых первых дней знакомства с иудаизмом мы сталкиваемся с потрясающим феноменом: по любому вопросу, и даже по самому мизерному его элементу, существуют противоречащие друг другу мнения и жаркие споры мудрецов. И здесь мы наблюдаем, на первый взгляд, явное противоречие. Пожалуй, самая известная фраза, которая упоминается в целом ряде компетентных источников (Вавилонский и Иерусалимский Талмуд, трактат «Авот де-Раби Натан», мидраши «Эйха Раба», «Ялкут Шимони», «Элияу Зута» и др.): «Мудрецы Торы преумножают мир во всём мире». Те, кто молится, произносят эту фразу каждое утро в завершение утренней молитвы. С приумножением споров, вызванных многочисленными расхождениями в понимании различных тем Торы, мы знакомы очень хорошо. А в чём же заключается преумножение мира? Мы на 100 процентов уверены в том, что, изучая Тору на высоком уровне, досконально исполняя все её заповеди, стараясь донести до людей то, чему она учит, мудрецы наполняют весь мир чистотой и святостью. А может ли быть так, что именно разногласия мудрецов Торы приумножают мир во всём мире?! Тема предлагаемой Вашему вниманию статьи: «Споры в Торе: хорошо это или плохо?»»

Спор, размежевание — это не просто зло, а невероятная трагедия. Творец Един и Он — Истина. Всё, что делится хотя бы надвое, априорно не может претендовать на истину. В мидраше («Берешит Раба» 4.6) задаётся вопрос: «Почему каждый из Семи Дней Творения удостоился великой оценки Творца — «ки-тов» — «ибо прекрасно!», а в отношении второго дня творения — «йом шени» — этого не сказано?» Отвечает раби

Ханина: «Ибо в этот день было создано размежевание, как сказано: «...и будет разъединять (небосвод — «ракия») между одними (верхними) водами и другими (нижними)» (Берешит 1:7). Продолжает другой мудрец, раби Тивьюми: «Если даже о размежевании, необходимом для благополучия мира и его жизнеспособности, не сказано «ибо прекрасно!», что уже говорить о размежевании, несущем в этот мир неразбериху?!».

Слово «махлокет», которое используют мудрецы в мидраше, мы перевели как «размежевание», «разделение», что наиболее полно соответствует контексту. Но в святом языке основное значение этого слова — «спор», «разногласие». Вот, например, известная мишна из трактата «Пиркей Авот»: «У спора, который во Имя Небес, есть будущее, а у спора, который не во Имя Небес, нет будущего. Что является спором не во Имя Небес? Спор Кораха и его сподвижников. А что такое спор во Имя Небес? Это спор Илеля и Шама» («Пиркей Авот» 5.17)¹.

Выяснение истинного желания Творца представляет собой спор, у которого есть право на будущее, но не будем забывать, что даже возникновение размежевания во имя благополучия мира послужило причиной того, что всё созданное во второй день Творения не получило оценку «ибо прекрасно!» Попробуем разобраться. Для этого начнём с истории возникновения разногласий в вопросах Торы. Рамбам в предисловии к комментарию на Мишну (перед разделом «Зраим») пишет, что Моше Рабейну знал всю Тору, владея полным её пониманием, и обучал ей народ Израиля. За сорок дней до своей смерти Моше предложил каждому желающему выяснить все вопросы и разрешить любые сомнения, связанные с Торой

(см. Дварим (1:3) и мидраш «Сифри» к этому стиху). После смерти Моше его ученик и предводитель еврейского народа — пророк Йеошуа бин Нун — вместе с семьюдесятью старейшинами решал вопросы Торы согласно тому, как они получили их от Моше. Причём в отношении полученной от Моше информации между ними не возникало никаких разногласий. Вопросы, рождающиеся в связи с различными событиями, на которые не было прямых ответов в Торе, мудрецы решали с помощью специальных правил толкования Писания, которые Всевышний передал Моше вместе с остальным Устным преданием. Во время обсуждений и диспутов среди мудрецов могли возникать противоречивые мнения, что само-собой разумеется, когда речь идёт о творческом процессе, в котором проявляется индивидуальность каждого участника дискуссии. Окончательное решение вопроса всегда принималось в соответствии с большинством мнений, что впрямую оговорено Письменной Торой, которая заповедует: «...склоняться за большинством» (Шмот 23:2), то есть следовать за большинством мнений членов суда. Причём при выяснении возникших сомнений по вопросам Торы ни сам Йеошуа, ни пророки, следующие за ним, не пользовались своими пророческими качествами или другими сверхъестественными возможностями. Решение принималось исключительно исходя

¹ Напомним, о чём идёт речь. В Торе (Бемидбар 16:1-17:5) рассказывается о Корахе, который собрал вокруг себя двести пятьдесят сторонников и восстал против Моше и Аарона, по сути объявив их самозванцами, возжелавшими власти. За это и сам Корах, и двое других самых непримиримых разжигателя вражды — Датан и Авирам — вместе со своими семьями и всем принадлежащим им имуществом были поглощены землёй, а остальные сподвижники Кораха сгорели живьём. Этот спор был не во Имя Небес, а против Небес, и поэтому у него нет будущего — даже грудные дети Кораха, Датана и Авирама погибли! Спор во Имя Небес — это дискуссии Илеля и Шама — двух выдающихся мудрецов конца эпохи второго Храма, которые в споре пытались выяснить истинное значение сложных для простого понимания мест в Писании.

из полученной от Моше информации и живого разума большинства мудрецов².

Первый в истории спор о законе, переданном Моше, возник между раби Йосефом бен

² Всевышний в полной мере вверил своё великое сокровище — Тору — во владение изучающим её и даже в особо критичные моменты решение может быть принято только на земле. Когда во время траура по Моше были забыты три тысячи законов, пророк Йеошуа не согласился просить Творца вернуть их, аргументируя это тем, что Тора не на Небесах. И тогда Атниэль бен Кназ восстановил все эти законы на основании своих знаний и мудрости, уподобляя один элемент другому и выводя один закон из другого («Тмура» 11а).

В трактате «Бава Меция» (59б) рассказывается о споре между раби Элиэзером и другими мудрецами Торы в отношении одного из законов ритуальной чистоты («тануро шель ахнай»). После того, как раби Элиэзер привёл все доводы, и мудрецы их не приняли, он возгласил: «Пусть рожковое дерево докажет правоту моих слов». Немедленно рожковое дерево отделилось от земли и улетело. Мудрецы были непоколебимы: «Не приводят доказательства из рожкового дерева». Тогда раби Элиэзер воскликнул: «Если я прав, то пусть родник это докажет». Моментально высох протекающий поблизости родник, будто его и не было. Мудрецы спокойно заявили, что и из родника не приводят доказательства. Раби Элиэзер делает третью попытку переубедить своих оппонентов: «Пусть стены Дома Учения докажут мою правоту». Когда стены Дома Учения начали клониться к низу, сказал им раби Йеошуа: «Если мудрецы обсуждают вопросы Торы, что вам (стенам) встревать в этот спор?» Стены так и замерли: до конца не упали из-за почёта к раби Йеошуа, но и не выпрямились — из-за почёта к раби Элиэзеру. Тогда раздался «голос с Небес»: «Что вы хотите от раби Элиэзера, ведь закон установлен по всем вопросам согласно его мнению!» Поднялся раби Йеошуа со своего места и процитировал стих из книги Дварим (30:12): «Не на Небесах она (Тора)!». Пояснил его слова раби Йирмия: «Тора уже была дарована на горе Синай, и мы не учитываем в решении вопросов то, что говорит «голос с Небес», а следуем исключительно за мнением большинства мудрецов, так как Тора заповедует: «...склоняться за большинством» (Шмот 23:2)». Чуть позже раби Натан спросил у пророка Элияу о том, как на все это прореагировал Всевышний? Ответил ему Элияу, что Всевышний улыбнулся и сказал: «Победили меня сыновья Мои, победили».

Рав Нисим Гаон («Брахот» 19б) объясняет, что и чудесные знамения, и «голос с Небес», были даны мудрецам только для того, чтобы их испытать, насколько они последовательны в том, что на решения по вопросам Торы может повлиять только большинство голосов земных, но не небесных. И мудрецы выдержали это, прямо скажем, нелегкое испытание, и в качестве высокой оценки их решения прозвучали слова Творца, произнесение Им с радостной улыбкой: «Победили Меня сыновья Мои, победили!».

Рав Элияу Элиэзер Десслер пишет о вышеупомянутом споре раби Элиэзера и мудрецов следующее: «Голос с Небес», о котором идёт речь — это внутреннее ощущение человека, соответствующее его сути. (Представляется, что автор книги «Михтав ми-Элияу» в отношении того, как следует понимать термин «Бат Коль» — «голос с Небес» (досл. «дочь Голоса»), солидарен с Рамбаном (Шмот 28:30), рабейну Бехае (Дварим 33:8) и другими авторитетами Торы, которые объясняют, что существует четыре уровня откровения. Самый высокий из них — пророческое видение, «нэвуа». Чуть ниже его — святая интуиция, «руах а-кодеш». Ещё ниже — чудесным образом светящиеся буквы на нагруднике Первосвященника, которые мог прочесть только человек, наделённый особым духовным видением — «урим ве-тумим». Следующий после него уровень откровения — «голос с Небес» — «Бат Коль». Поэтому «голосом с Небес», который слышали мудрецы, был их внутренний голос, а не звук, раздающийся извне). Абсолютно все мудрецы ощутили этим внутренним чувством величие раби Элиэзера до такой степени, что уже были готовы отказаться от своего мнения. Это именно тот «голос с Небес», который сказал, что закон установлен в соответствии с мнением раби Элиэзера. Но это говорил им «голос с Небес», внутреннее ощущение, в то время, когда земной разум Торы говорил им, что их доводы достаточно весомы, чтобы противостоять мнению раби Элиэзера. Согласно правилу Торы, в таком случае следуют за большинством мнений, продиктованных земным разумом Торы. Мудрец не имеет права опираться в решении вопросов Торы на сверхъестественные знамения, но только на то, что он понимает своим разумом — разумом Торы, на то, что видят его глаза — глаза Торы. Поэтому закон должен быть установлен в соответствии с большинством мнений, а не в соответствии с внутренним ощущением величия оппонента, которое находится над земным разумом. Именно это является наивысшим раскрытием Торы в этом мире, выше которого просто не существует. Это сама Тора с Синая, когда отстраняют от себя внутренние ощущения и принимают решение согласно разуму Торы» («Михтав ми-Элияу» том 5, стр. 220).

Заметим, что «голос с Небес» не учитывали в установлении законов. Однако иногда им пользовались для выяснения некоторых объективных фактов. В трактате «Санэдрин» (11а) сказано, что после смерти последних пророков Хагая, Захарии и Малахи больше не было святого видения («руах а-кодеш») но продолжали использовать «голос с Небес» («Бат Коль»). Факты использования «голоса с Небес» приведены также в других местах Талмуда (смотрите трактат «Йевамот» (122а), «Сота» (33а) и другие). Рав Эльханан Буним Вассерман пишет, что в случае сомнения, связанного с установлением закона, никогда не учитывают «голос с Небес», но для того, чтобы выяснить тот или иной факт из жизни, иногда пользуются «голосом с Небес».

Йоезером из Црейды и раби Йосефом бен Йохананом из Иерусалима, как это упоминается в трактате «Хагига» (16а)³. Предметом разногласий являлся один из многочисленных элементов, связанных с храмовыми жертвоприношениями, осуществляемыми в праздники («смиха»).

В комментарии «Тосафот» (там же) приведено из Иерусалимского Талмуда («Хагига» 2.2), что после первого и единственного спора, возникшего во времена правления раби Йосефа бен Йоезера и раби Йосефа бен Йоханана, между предводителями народа Израиля следующего за ними поколения — Илелем и Шамаем — возникает сразу три разногласия по вопросам законов Торы. После смерти Илея и Шамая между их последователями, которым не удалось до конца овладеть знаниями своих учителей («Сота» 47б; «Санэдрин» 88б), число разногласий в том, что именно устно передал нам Моше, резко увеличилось.

В древней книге «Мегилат Таанит» сказано, что тот день, когда в результате обсуждений обнаружилось, что между учениками Илея и Шамая — представителями двух основных школ изучения Торы — «Школы

Илея» («Бейт Илель») и «Школы Шама» («Бейт Шамай») — возникло великое множество расхождений, был установлен как день всенародного траура и поста. И закон этот приведён в «Шулхан Арухе» (раздел «Орах Хаим», гл.580, п.2). Представляется, что траур связан с тем, что в результате диспута обнаружилось, что в передаче Торы, которая так бережно сохранялась до сих пор, возникла явная брешь.

Предпринимались ли когда-нибудь попытки не допустить прерывание традиции? Всем известно, что предпринимались! Самым великим из учеников старца Илея был раби Йонатан бен Узиэль («Сукка» 28а). В трактате «Мегила» (3а) рассказывается о том, что раби Йонатан бен Узиэль перевёл книги Пророков на принятый в то время разговорный арамейский язык, снабдив перевод кратким комментарием. Реакция Свыше последовала незамедлительно: страшнейшее землетрясение, охватившее всю Эрец Исраэль. Когда раздался Голос с Небес: «Кто тот, кто посмел раскрыть Мои тайны людям?!», встал раби Йонатан бен Узиэль и ответил: «Это я — тот, кто открыл тайны Твои людям. Достоверно известно Тебе, что не ради почёта своего или почёта дома отца моего сделал я [это], но

В нескольких местах в Талмуде приведено, что «голос с Небес» сообщал о том, что закон установлен в соответствии с мнением Школы Илея (смотрите: «Эрувин» 13б, «Иевамот» 14а). Известно, что закон и в самом деле почти во всех вопросах установлен в соответствии с точкой зрения Школы Илея. Некоторые комментаторы Талмуда объясняют, что закон установлен в соответствии со Школой Илея не потому, что так «приказал» «голос с Небес», а потому, что представителям этой школы численно превосходили представителей второй школы, а закон устанавливается согласно большинству голосов («Тосафот а-Рош», «Нида» 7а; «При Хадаш», комментируя позицию Рамбама, выраженную им в книге «Яд а-Хазак», «Иесодей а-Тора» 9.3; Маарша в комментариях к трактату «Бава Меция» (39б); «Ковец Шиурим», кунтрес «Диврей Софрим», гл. 5 п. 10). Согласно другому объяснению, в случае, когда «голос с Небес» не противоречит правилам установления законов на Земле, мы к нему прислушиваемся и учитываем то, что он вещал («Тосафот» в трактате «Иевамот» (14а), «Бава Меция» (39б) и во многих других местах).

³ И хотя среди мудрецов и прежде возникали споры, как мы это иногда видим даже в Танахе, однако они не представляли собой полемику вокруг законов Торы, но поиск соответствующего желанию Творца выхода из спонтанно сложившихся жизненных ситуаций (см. комментарии «Тосафот» и «Бинаю» к трактату «Хагига» 16а).

исключительно во имя славы Твоей сделал я [это], чтобы не приумножились споры в народе Израиля».

Пояснения к словам пророков, обнародованные раби Йонатаном, являлись тайной, познать которую могут удостоиться лишь избранные. Однако великий «тана» понимал, что, если не открыть тайны, сокрытые в книгах пророков, сейчас, то умножатся попытки объяснить самостоятельно и по-своему то или иное место в Писании, и в скором будущем это может увести людей от истины. Чтобы не допустить подобного развития событий, раби Йонатан решает открыться широкому кругу людей секреты Творца, с тем, чтобы все однозначно понимали то, что Творец передал нам через Своих пророков, и чтобы впредь не возникло в этих вопросах споров и разногласий.

Тем более, что ведь и Устное предание могло со временем быть утеряно, не дай Б-г! Мы знаем, что сразу после смерти Моше, в результате великого горя, вызванного этой невосполнимой потерей, было забыто три тысячи законов Торы («Тмура» 16а). Безграничная информация, устно переданная Моше, априорно не могла сохраниться в полном объёме. Помимо естественной ограниченно-

сти мозга и забывчивости, свойственной любому человеку, еврейский народ часто претерпевал гонения, страдания, изгнания и войны⁴, которые не способствовали сохранению устно передаваемых знаний.

Почему же столь святая миссия раби Йонатана бен Узиэля, цель которой заключалась в сохранении истинного смысла Письменной Торы и предотвращении споров, связанных с его выяснением, не только не нашла поощрения Свыше, но стала причиной землетрясения, охватившего всю Землю Израиля, а раби Йонатану было отказано в праве перевести-объяснить Писания? Ведь обязательно возникнут споры! А споры — это траур и пост. Ведь даже второй день Творения потерял марку «ибо прекрасно» из-за размежевания! Неужели Творец не знал о благородных намерениях раби Йонатана бен Узиэля, и гнев, обрушившийся Свыше в виде землетрясения, был ошибочным? Конечно же, нет. Создатель знает всё наперёд, и в Его управлении мирами ошибка полностью исключена. И после оправданий, которые высказал раби Йонатан, не последовала похвала Свыше, не расцвёл миндаль на его посохе. Напротив, ему было строго-настроено запрещено продолжать свой святой почин.

⁴ Попытки сохранить еврейскую традицию с помощью её увековечивания в письменных документах некоторые мудрецы продолжали предпринимать и после раби Йонатана бен Узиэля. Так, чтобы избежать утраты Устного Учения в условиях изгнания, раби Йеуда а-Наси (Раби) начал кодификацию Мишны. И хотя существует запрет записывать Устную Тору, всё же Раби пошёл на этот шаг. Основанием для такого решения ему послужил завет самой Торы: «Время действовать ради Г-спода: они нарушили Тору Твою!» («Теилим» 119:126). До этого события в прежних поколениях отдельные ученики, не полагаясь полностью на свою память, тоже записывали слова мудрецов, но в частном порядке, для себя — так сказать, «для внутреннего пользования».

То, что сделал Раби, стало событием глобального значения, благодаря которому была спасена Устная Тора для последующих поколений. Следуя примеру Раби, и другие мудрецы начали записывать для всего еврейского народа то, что им казалось особо важным и дорогим — то, что, по их мнению, было бы совершенно недопустимо потерять. Сегодня это приобрело размах, достигший невиданных прежде масштабов: появилась великая масса книг, брошюр, статей, аудио и видеозаписей. (Свой посильный вклад в это святое дело вносит, в том числе, и данное издание.)

Но попытаемся взглянуть на всё это с другой стороны. Выше мы упомянули о посте, установленном в знак траура из-за разошедшихся в отношении законов Торы мнений, что было вызвано падением уровня знаний. Но давайте вспомним о другом посте, который также упомянут в «Мегилат Таанит» и в «Шулхан Арухе». Когда-то в месяце Тевет постились не один день, как теперь, 10-го числа (в память о начале осады Иерусалима войсками Навухаднецара, приведшей к уничтожению города и Храма), а целых три дня подряд — 8, 9 и 10 Тевета. Это было тяжело и в прежние времена, когда люди были крепче, но ограничиться одно- или даже двухдневным постом было невозможно: трагедия перевода Торы на греческий язык была настолько глобальной, что 8-го Тевета, когда это произошло, должно было стать днём всенародного траура и общественного поста.

Почему весь мир на три дня окутала тьма, когда Тору впервые⁵ перевели на другой язык, вполне понятно: «могучего льва заперли в тесной клетке». Тора, с ее безграничными толкованиями на всех уровнях постижения, кроющимися в оригинальном источнике на святом языке — в буквах, словах, форме написания, мелодии, паузах, ритме и т.д. — превратилась в плоский пергамент, записанный греческими знаками с единственным, и не всегда правильным значением слов. Это не просто трагедия, это крах! Но если так, то любой, пусть даже самый правильный комментарий, записанный

на арамейском, или даже на чистом святом языке, хоть, возможно, и снизит количество разногласий в понимании источника, но при этом практически полностью ограничит возможности постижения его глубины. Это в определённом смысле тоже является «заточением льва в клетку» — пусть золотую, искусно изготовленную, но полностью лишаящую мысль свободы полёта на бескрайних просторах Торы.

Итак, мы зажаты меж теснин: необходимо сохранить истинные знания, однако делать это за счёт ограничения полноты их понимания невозможно. Эту безвыходную ситуацию можно образно уподобить тому, как еврейский народ после выхода из Египта оказался между двух неминуемых катастроф. С одной стороны — пучина Красного моря. С другой стороны — разъярённое войско фараона, преследующее своих беглых рабов. Бескрайнее море — это символ неминуемой смерти: истина размыта и не ясно, куда плыть. Попасть в лапы фараона — не менее страшно: там, правда, нет бесплодного полёта мысли, но там есть жестокое рабство разума.

Или другое уподобление. С одного бока еврейский народ придавлен грехом первого человека, а с другого — грехом золотого тельца. Запретный плод — полёт мысли, ведущий к краху всего живого, к смерти духа и тела. Золотой телец — это попытка ограничить бескрайнее влияние Владыки мира

⁵ Следует оговориться, что «Перевод семидесяти» не вполне корректно называть первой попыткой перевода Торы на иной язык. В Мишне («Сота» 32а) сказано, что когда сыны Израиля вошли в Святую Землю, они установили жертвенник из двенадцати принесенных ими с реки Иарден камней и написали на нём Тору на семидесяти языках народов мира. Перевод, о котором идёт речь, в корне отличается от перевода на греческий язык: он был записан по прямому указу Всевышнего и пророчески передан Им Свыше.

неким материальным телом (или точнее тельцем). Как быть? Но может ли случиться такое, чтобы Творец ввел своих любимых детей в лабиринт, из которого нет выхода? Выход, который приготовил нам Создатель из проблемы, которую мы сами создали, невероятно широк, гениален и прекрасен. Он полон света, гармонии цветов и звуков неведанной красоты. Вся Тора построена так, чтобы человек смог в наиболее полной мере войти во врата её постижения.

Начнём с небольшой истории. Она приведена в книге о жизни Виленского Гаона (рав Маймон «Толдот Агра» стр. 43). Неподалеку от Виленского Гаона в мире любви и благополучия жила одна семья. Но завистники решили разрушить идиллию, царившую в отношениях супругов, для чего наняли лжесвидетелей, заявивших в раввинском суде о том, что мать семейства изменила мужу. Согласно законам Торы, если жена сознательно изменяет мужу, муж обязан с ней развестись, что и входило в дьявольские планы завистников. В местном раввинском суде показания свидетелей были досконально проверены, и в них не удалось обнаружить абсолютно никого изъяна. Но поскольку эту семью очень хорошо знали, и любовь и взаимоуважение, царившие в ней, были известны, раввины не стали торопиться и передали дело более опытным судьям. Но и те не смогли опровергнуть хоть и лживые, но весьма искусно состряпанные показания. Высшей инстанцией в решении самых сложных вопросов являлся Виленский Гаон. И отя он не занимался судопроизводством, но его уговорили поучаствовать в этом деле во имя сохранения семьи. Мудрец попросил войти по одному каждого из свидетелей и дать показания. Затем он попросил войти обоих

и объявил им, что они лжесвидетели. После недолгих отпираний они сознались в сговоре, и семья была сохранена. На вопрос, как великому мудрецу удалось разоблачить злоумышленников, он ответил, что он просто внимательно вслушивался в показания каждого и считал каждое слово. Обнаружилось, что оба произнесли один и тот же текст. Не может быть такого, чтобы два человека, которые являлись очевидцами одного и того же события, описали бы его совершенно идентично. Индивидуальность разума человека такова, что каждый видит любое явление по-своему. На самом деле такая индикация свидетельских показаний уже упомянута в трактате «Санэдрин» Иерусалимского Талмуда (3.8) и установлена в качестве закона в «Шулхан Арухе» («Хошен Мишпат» 28.10). Всевышний одарил каждого из людей индивидуальным, присущим только ему, взглядом на вещи, как сказали наши мудрецы: «Подобно тому, как лица людей не похожи, так и восприятие ими мира отличается» («Брахот» 58а).

Индивидуальность разума и неповторимость взглядов каждого отдельного человека в полной мере раскрываются, когда речь идёт об изучении Торы. Тора настолько бескрайняя, что она даёт возможность каждому открыть в ней свои личные тропы, которые могут быть сокрыты от других. Делясь друг с другом своими взглядами на то или иное место в Торе, люди обогащают себя, открывая новые стороны бескрайнего Учения. В Талмуде есть много очень ярких мест, показывающих, насколько важно услышать дополнительную точку зрения и поделиться с другими своей.

Гемара («Эрувин» 13б) рассказывает, что настоящее имя раби Меира было раби Нео-

рай, а называли его раби Меир — «освещающий» — потому, что он освещал — проливал свет на обсуждаемые вопросы Торы. Объясняет Маарша, что, несмотря на то, что товарищам раби Меира не удалось постичь глубины его мысли и закон обычно установлен не в соответствии с его мнением⁶, всё же его заслуга в исследовании Торы была очень велика, ибо он освещал те грани Торы, которые для других мудрецов оставались в тени. А постигнув дополнительные аспекты, мудрецы могли учесть их при принятии окончательного закона. И здесь Маарша упоминает, что те сорок девять доводов «за» и сорок девять доводов «против», о которых пойдет речь ниже, связаны с пятьюдесятью вратами мудрости, о которых рассказано в трактате «Недарим» (17a)⁷.

В трактатах «Брахот» (63б) и «Таанит» (7a) сказано, что если мудрецы занимают

Торой поодиночке и не обсуждают между собой то, что они учат, их следует поразить мечом. Учась по отдельности они не только не становятся мудрее — наоборот, они даже тупеют. А ещё они называются грешниками. В трактате «Бава Меция» (84a) рассказывается о том, что когда раби Йоханан лишился своей «хевруты» (напарника по учёбе) и стал учить Тору в паре с другим мудрецом, он от страдания сошёл с ума, а потом умер. Причиной этому был тот факт, что его предыдущий «хеврута», Рейш Лакиш, на каждое утверждение раби Йоханана приводил двадцать четыре опровержения, и раби Йоханану каждый раз стоило большого труда изыскать убедительные аргументы для защиты своей позиции, и в результате их дискуссии предельно прояснялась изучаемая тема и выкристаллизовывалась истина. А новый его «напарник», раби Пдат, на любое утверждение раби Йоханана приводил одни только до-

⁶ Великий мудрец Торы рав Хаим Йосеф Давид Азулай (Хида) в своей книге «Сефер а-Дорот» (страница 349) приводит от имени одного из учеников Аризаля, что его великий учитель считал, что в будущем мире закон будет установлен в соответствии со мнением Школы Шама и со мнением раби Шимона бар Йохая. Аризалъ говорил, что эти мудрецы понимали Тору не на земном уровне, но на уровне «Мира благородства» («Олам а-Ацилут»), законы которого отличны от земных. Подобную идею высказывает и рав Эльханан Буним Вассерман в «Ковец Шиурим» («Диврей Софрим», гл.5, п.16).

Видный законоучитель современности рав Моше Файнштейн в книге респонс («Игрот Моше», раздел «Йорэ Дэа», ч.3, п.92) пишет, что в обсуждениях «танаим» и «амораим» нет ничего того, что не являлось бы истиной. Все их слова от Пастыря одного даны (аллегория заимствована из книги Коэлет (12:11)). И то, что «голос с Небес» объявил, что по всем вопросам закон установлен в соответствии с мнением раби Элиэзера, тоже является правдой, но только в нашем мире закон установлен согласно большинству голосов. Поэтому мы благословляем на изучение Торы «...Который дал нам Тору истинную...» также и в том случае, когда мы собираемся изучать слова «Бейт Шамай», раби Элиэзера или авторов других мнений, которые не приняты в качестве закона.

В книге «Шней Лухот а-Брит («Бейт Хохма» 196) сказано, что в час, когда Моше Рабейну поднялся «наверх», он стал свидетелем того, как Всевышний занимается исследованием заповеди о красной корове: «До какого возраста животное считается телицей, а после которого — коровой? Элиэзер, сын Мой сказал: «Телица до года, корова старше года». Спрашивает автор «ШЛА»: «Но ведь, согласно закону, животное считается коровой после того, как оно достигло возраста двух лет?!» И отвечает: «Раби Элиэзер настолько глубоко постиг высшие истоки заповеди о красной корове, что он достиг самого корня этой заповеди и понял, что коровой называется животное после того как ему исполнился год. Но мудрецы-оппоненты раби Элиэзера, постигли ответвления этой заповеди, согласно которым коровой считается животное возраста двух лет и старше.

⁷ Рав и Шмуэль оба сказали: «Пятьдесят врат мудрости было сотворено в мире, и все они были переданы Моше, за исключением одних». Пишет рабейну Ашер (Рош), что источником является стих: «И Ты умалил его немного перед ангелами, славой и великолепием увенчал его» (Теилим 8:6), и так же пишет Раши («Рош а-Шана» 21б).

казательства, но не опровержения, а в таком партнёрстве раби Йоханан не видел динамики роста в Торе и, следовательно, смысла жизни.

О споре представителей двух школ изучения Торы — «Школы Шама» и «Школы Илеля», упомянутых выше, раби Аба от имени Шмуэля рассказал следующее. Три года они спорили по различным вопросам Торы. И те, и другие были уверены, что их вывод должен быть принят в качестве закона. И тогда раздался «голос с Небес»: «И те, и другие (выражают) слова Б-га Живого» («Эрувин» 13б). Один из величайших комментаторов Талмуда Ритва задаёт вопрос: «Как может быть такое, чтобы оба противоречащих мнения являлись словами Творца?» И от имени мудрецов Франции⁸ он приводит ответ, основанный на мидраше, который вошел в Иерусалимский Талмуд («Санэдрин» 4.2) и с небольшими отличиями в некоторых других авторитетных источниках (Мидраш «Шохар Тов» на Теилим гл. 12; «Софрим» 16.6-7). «Сказал раби Янай: «Если бы Тора была дана в однозначном виде, так, что её невозможно было бы понимать по-разному («хатуха»), мы не смогли бы этого выдержать. Спросил Моше Всевышнего: «Владыка Мира! [Поскольку вариантов понимания Торы великое множество], научи, каков всё же окончательный закон? Ответил ему Творец: «Следовать за большинством мнений. Тору нужно учить так, чтобы увидеть в ней сорок девять доводов «за» и сорок девять доводов «против». Откуда? В Шир а-Ширим (2:4) сказано: «И знамя его («дигло») надо

мною» — числовое значение («гематрия») слова «дигло» — сорок девять. А в Теилим (12:7) сказано: и «Слова Творца — слова чистые, серебро, переплавленное семикратно («шиватаим»)» — «шиватаим» (семикратно) — «семь раз по семь», то есть сорок девять. И ещё сказано («Шир а-Ширим» 1:4) «...прямо[душно] любили тебя» — основная любовь к Торе проявляется в том, чтобы постигать её пути с помощью разных мнений, а потом выстроить из них закон согласно большинству» (Иерусалимский Талмуд, «Санэдрин» 4.2 с комментариями «Пней Моше»).

Одно из обязательных требований, которые предъявлялись к каждому члену Санэдрина (великого раввинского суда) — это способность доказать ритуальную чистоту «шереца» — трупа определённых видов пресмыкающихся, о котором в Торе впрямую сказано, что он ритуально нечист («Санэдрин» 17а). В трактате «Эрувин» (там же) и в Мидраше «Шохар Тов» (там же) рассказывается, что некоторые мудрецы могли доказать сорока девятью способами ритуальную чистоту «шереца» и таким же количеством способов его ритуально нечистоту. А был мудрец в Явне, который мог доказать ритуальную чистоту «шереца» с помощью целых ста пятидесяти доводов!

Маараль из Праги пишет, что «очищение трупа пресмыкающегося» — это не пустые интеллектуальные упражнения, а ровно напротив: именно в этом заключается основа постижения Торы. Для того чтобы по-настоящему изучить тот или иной вопрос, мудрец

⁸ Имеются в виду рабейну Перец и рабейну Йехиэль, одни из авторов комментария «Тосафот» к Вавилонскому Талмуду.

должен понять его суть увидеть все стороны, ибо даже в «шереце» есть определённые качества ритуальной чистоты. Рав Элияу Элиэзер Десслер иллюстрирует это с помощью следующего примера. Если одному человеку показать лист бумаги ребром, он скажет, что это очень тонкий предмет. В то время, когда другой человек, который смотрит на тот же лист бумаги, который обращён к нему своей плоскостью, скажет, что это предмет, имеющий довольно значительную площадь («Михтав ми-Элияу» том 3 стр. 353).

Гемара объясняет стих: «Одно говорил Творец — два это слышал я» (Теилим 62:12): «В каждом стихе Торы сокрыто множество смыслов и в каждом речении Всевышнего во время дарования Торы были упомянуты все составляющие каждого закона» («Санэдрин» 34а). Рав Хаим из Воложина рассказывал, что его великий учитель Виленский Гаон только один стих «...и поднимитесь в эту [страну] с юга» (Бемидбар 13:17) толковал 2260 способами, в то время, когда уже в одном из объяснений содержалась полная информация о предназначении каждого предмета в мире!

Маараль из Праги («Беер а-Гола» гл. 1) пишет, что каждый человек, изучающий Тору, понимает ту её грань, которая соответствует основам его души. Поэтому во время получения Торы должно было присутствовать не менее шестисот тысяч сынов Израиля, ибо только в сочетании восприятий каждого из них создаётся полная картина Торы. Талмуд говорит, что все открытия, которые на протяжении истории были сделаны в Торе, Всевышний изначально передал Моше во время Синайского откровения («Мегила» 19б). Великий каббалист рав Реканати в комментарии

на главу «Итро» приводит доказательство этому утверждению из стиха, рассказывающего о даровании Торы: «...глас великий, к которому не добавил более [ничего]» (Дварим 5:18). Он пишет: «Абсолютно всё было включено в голос Творца, обучавшего народ Израиля Торе. В нём содержались все доводы разрешить («мутар») или запретить («асур») то или иное явление, объявить его пригодным («кашэр») или не пригодным («пасуль»), ритуально чистым («таор») или нечистым («тамэ»). И всю эту информацию получили мудрецы всех поколений, как сказано в начале стиха: «Все слова эти говорил Всевышний всей общине вашей на горе (Синай)».

В предисловии к 7-му тому свода еврейских законов «Арух а-Шулхан» («Хошен Мишпат» ч.1, стр.3) сказано следующее: «Целью любого спора между танаями, амораями, гаонами или алахическими авторитетами был поиск истинного значения слов Б-га Живого. И у доводов каждого из них есть право на существование. И в этом заключается великолепие Торы нашей святой и чистой. Тора названа песней (Дварим 31:19, 21, 22, 30, 44). По-настоящему красивая песня состоит из множества голосов, отличающихся один от другого и составляющих единую гармонию. Именно это даёт ощущение великого наслаждения. Тот, кто когда-нибудь путешествовал в океане Талмуда, слышал эти многоголосные симфонии, в которых сочетается великое множество звуков, непохожих один на другой».

Великий мудрец Торы рав Йешаяу а-Леви Горовиц пишет в своей книге «Шней Лухот а-Брит» (сокращённо её называют «ШЛА», «Бейт Хохма» стр. 18), что все слова мудре-

цов во всех поколениях не являются плодом человеческого разума, но озвучиванием Высшего Разума, сокрытого в Торе.

В трактате «Мегила» (15б) приведено десять разных ответов на вопрос, чем руководствовалась Эстер, пригласив Амана на пир. В завершении диспута рассказывается, что один из мудрецов Талмуда, раба бар Авуа, встретил пророка Элияу и спросил его, какой из десяти ответов на Небесах считается правильным. Элияу ответил, что, когда Эстер пригласила Амана на пир, она учла все десять причин, высказанных мудрецами более тысячи лет спустя. Подобно этому в трактате «Гитин» (6б) рассказывается о споре двух мудрецов — раби Йонатана и раби Авийатара — о том, что послужило причиной гнева мужа в истории «Пилегеш бе-Гива» («наложница в Гиве» — эпизод в книге Шофтим о групповом изнасиловании и убийстве женщины, приведшем к братоубийственной войне между коленом Биньямина и одиннадцатью другими коленами, в результате которой колено Биньямина оказалось на грани исчезновения) — то, что он обнаружил в приготовленном для него блюде волос или то, что там оказалась муха. Раби Авийатар спросил пророка Элияу о том, что делает сейчас Творец. Элияу ответил, что Творец в этот час разбирает тему «Пилегеш бе-Гива» и говорит: «Авийатар, мой сын, сказал, что муху нашёл; Йонатан, мой сын, сказал, что волос нашёл». Тогда спросил раби Авийатар о том, в соответствии с чьим мнением установлен закон на Небесах, Элияу ответил, что

оба мнения правомочны. Поясняет Маараль из Праги («Хидушей Агадот», «Гитин», там же), что у людей может быть одновременно только один взгляд на вещи: либо один, либо другой. У Всевышнего, в отличие от людей, видение не ограничено, Он одновременно может видеть, что гнев мужа спровоцировали и волос, и муха — каждый по отдельности не вызвали бы гнев, а оба — вызвали.

Неоднозначность понимания одного и того же вопроса Торы может проявляться даже в отношении физических характеристик предмета, упомянутого в Писании, таких как количество, цвет, размер или форма. Если бы мы могли перенестись во времени и увидеть тот предмет, о котором идёт речь, мы бы увидели, что его характеристики соответствуют только одной точке зрения. Но, поскольку предметом спора мудрецов является не запылённый исторический экспонат, некогда существовавший в мире, а живые слова Торы, обладающие великими глубиной и объёмом, то все мнения имеют право на жизнь (см. «Хидушей рабейну Перец» от имени рабейну Йехиэля; «Эрувин» (13б); «Пахад Ицхак», «Игрот ве-Ктувим», п. 30).

Посмотрим, как эта теория притворяется в жизнь, на примере закона, связанного с порядком размещения в тфилин четырёх отрывков из Торы, написанных на пергаменте. Известно, что данный вопрос вызвал разногласия двух величайших мудрецов Торы средних веков — Раши и его внука рабейну Тама⁹. Рабейну Яков ми-Мариш, автор

⁹ Заметим, что «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 34.1) привёл оба мнения и написал, что принято изготавливать тфилин в соответствии с мнением Раши.

книги «Респонсы с Небес», в которой он приводит заданные им во сне вопросы и ответы, полученные на них с Небес, среди прочего спросил о том, согласно чьему мнению установлен закон на Небесах: согласно Раши или согласно рабейну Тама. Ему ответили: «И эти, и другие — слова Б-га живого, и подобно тому, как существуют две точки зрения на земле, так и на Небесах существуют две точки зрения по данному вопросу. В примечаниях рава Реувена Марголиуса к новому изданию книги «Респонсы с Небес» приводится, что во время недавних раскопок были обнаружены предметы, датированные эпохой Второго Храма, среди которых оказались тфилин воинов армии Бар Кохбы. Порядок глав в них был такой, как считал рабейну Там. В комментариях к разделу «Таарот», написанных в эпоху гаоним («Килаим», 18:8) рассказывается, что рав Аїи Гаон, живший задолго до Раши и рабейну Тама, накладывал две пары тфилин. В примечаниях к книге «Эшколь» под названием «Нахаль Эшколь» упомянуто, что часть мудрецов, живших до Раши и рабейну Тама, считали как Раши а часть — как рабейну Там («Эшколь» ч. 2, «Законы тфилин», гл.26, п.3). Интересный факт, связанный с этим, приводит рав Й. Ш. Натанзон в книге «Диврей Цауль» («Мегила» 16б): в могиле пророка Йехезкеля, которая находится в Вавилоне около реки Хидекель, обнаружили тфилин, изготовленные в соответствии с мнением Раши. А теперь обратимся к книге «Зоар», где сказано, что относительно порядка глав в тфилин существует два мнения, и поскольку мы не знаем, какое из них основное, следует накладывать тфилин, изготовленные согласно и той, и другой точки зрения («Зоар», «Акдама», «Берешит» 13б и «Тикуней Зоар Хадаш» 101:4).

Великий мудрец Торы XVII-го в., живший в Италии, раби Авиад Сар Шалом Базила пишет в книге «Эмунат Хахамим» (п. 30), что сначала Моше обучил весь еврейский народ простым правилам изготовления тфилин, после чего особо избранным представителям народа Израиля наедине он передал тайны заповеди тфилин, в соответствии с которыми они изготовляли дополнительную пару тфилин и накладывали их в качестве исполнения заповеди на особо высоком уровне, мысленно думая о скрытых в этой заповеди смыслах. Когда началось изгнание еврейского народа, были утеряны многие знания о заповеди тфилин и новые тфилин изготовляли по образцу тех тфилин, которые у них были. Одни открывали тфилин одного вида (обязательные для всех) и делали по примеру их новые. Другие копировали тфилин второго вида (для исполнения заповеди на более высоком уровне). И не было известно, какие тфилин основные, а какие дополнительные, изготовленные согласно особым секретам. Самые выдающиеся в исполнении заповедей люди накладывали тфилин обоих видов. Поэтому становятся понятны слова Рамбама о том, что когда надёжные люди открыли тфилин рава Аїи Гаона, они обнаружили что главы в нём не в том порядке, о котором он говорил в комментариях к трактату «Менухот», ибо рав Аїи Гаон накладывал две пары тфилин. Заметим, что раву Якову ми-Мариш во сне не открыли, какое из мнений основное. Оно и понятно: Тора не на Небесах, и если согласно большинству мнений закон установлен как Раши, то это и есть основное мнение относительно размещения отрывков в тфилин.

Подведём итоги. Два поста, два дня всенародного траура. Один из них был установ-

лен из-за того, что Тора была переведена на греческий язык. В безграничности Торы и возможности постоянного поиска в ней новых глубин состоит её величие и великолепия, которые ни в коем случае нельзя «обкрадывать», ограничивая её переводом на другой язык или каким-либо одним комментарием, без права на поиск других. Поэтому тьма окутала весь мир на три дня, когда перевели Тору на греческий язык и тот день, когда это произошло, был установлен как день всенародного траура и поста.

Но, с другой стороны, когда свобода неограничена, можно уйти в другую крайность: если объяснение не записано, оно может быть забыто, и в попытках его восстановить, есть опасность не попасть в один из сорока девяти или в один из семидесяти вариантов, которые являются словами Б-га Живого. С этим связан второй день траура и поста — день, когда обнаружилось, что многое из полученного во время Синайского откровения забылось, следствием чего явились споры между Школой Шамаи и Школой Илеля.

Но это не тупик, а великое чудо, которое Всевышний сотворил для нас! Мы слышим песнь Торы, и каждый улавливает в ней те голоса, которые обращены именно к нему, к глубинам его души. Мы смотрим на живое полотно, написанное рукой Творца, и каждый видит свой цвет, который виден только ему. Потом мы делимся друг с другом увиденным и наполняем друг друга невероятным богатством. И если в начале наш оппонент не согласен, это вполне естественно, ибо мир, увиденный моей душой не похож на тот мир, которому радуется душа моего товарища. Но с любовью и терпением я постараюсь напеть

ему открытый мною в этой бескрайней симфонии голос, пока он не достигнет его слуха и не войдёт в его душу — а он обучит меня своей партии. Я представлю ему те цвета, которые только я мог воспринять в величайшем полотне, а он покажет мне увиденные им краски.

И мы не опасаемся, что свобода поиска затянёт нас в пучины, где нет живой воды, и мы увидим в Торе то, чего в ней нет. Ибо великий мудрец раби Исраэль Салантер успокаивает нас своей уверенностью, зажигая для нас надёжный маяк в безграничном океане поиска. Он пишет: «Если человек трудится над пониманием Торы во Имя Небес и не для чего другого, он обязательно откроет в ней свой надел, соответствующий одному из ликов Торы» («Ор Исраэль» п. 30). По мнению автора книги «Шней Лухот а-Брит» («Швурот» 386), именно об этом мы молимся: «И дай нам надел наш в Торе Твоей».

И так мы, бесстрашно и сообща — вдвоём, втроём, в компании, в шестисотитысячной общине — создадим невиданной красоты песню, напишем полную неисчислимых оттенков картину, которые создал для нас Творец, чтобы удостоиться счастья, гармонии и мира. И вот почему сказано, что мудрецы Торы приумножают мир во всём мире («Брахот» 64а), хотя между ними постоянно возникают разногласия в понимании изучаемого. Ведь это приводит к взаимному обогащению и согласию, и, в конечном итоге, к слиянию душ в единое целое. И так об этом образно говорит Талмуд: «В книге «Теилим» сказано: «Счастлив муж, который наполнил ими (т.е. стрелами, под которыми подразумеваются потомки) колчан свой. Не будут пристыже-

ны, когда с врагами говорить будут во вратах» (127:5). Что значит «враги во вратах»? Это мудрецы, которые сражаются во вратах Дома Учения, отстаивая каждый свою точку зрения и оспаривая мнение оппонента. И бой между ними идёт даже в том случае, когда один из мудрецов — отец, а другой — его сын; или один — учитель, а второй — его ученик. Но они не покидают скамьи Дома Учения, пока

не становятся любимыми друзьями друг друга: «Поэтому и сказано в книге войн Б-га Вайев в Суфе и русла Арнона» (Бемидбар 21:14) вместо «бе-Суфа» («в водах Красного моря»), следует читать «бе-софа» — «в завершении» («Кидушин» 30б). То есть в завершение этой битвы, в которой выясняется то, что именно говорится в Торе, наступит великая любовь, мир и гармония! МТ

история

книжная полка

интервью



Рав Элияу ТАВГЕР

Преподаватель ешивы «Торат Хаим»

ХАЗОН ИШ И ЕГО КРИТИКА ДВИЖЕНИЯ «МУСАР»

В «Мире Торы» № 46 в конце статьи о раве Исраэле Салантере и движении «Мусар» я упомянул о критическом отношении Хазон Иша к этому движению и обещал посвятить личности Хазон Иша и этому вопросу отдельную статью.

Перед тем как перейти к основному вопросу статьи, стоит изложить основные вехи биографии этого выдающегося раввина. Замечу, что Хазон Иш был полной противоположностью рава Исраэля Салантера: если рав Салантер изначально избрал путь активной общественной деятельности, то Хазон Иш наоборот вел скрытый образ жизни, старался находиться в тени и лишь в последние годы жизни по разным причинам втянулся в общественную деятельность и стал крупнейшим лидером своего поколения.

Жизнь Хазон Иша в Беларуси и Литве

После смерти Хазон Иша было написано несколько его биографий. Перечислю основные:

1) «А-иш ве-хазоно» («Человек и его видение»), написанная его учеником равом Кальманом Кааной.

2) Пятитомник «Пеэр а-Дор» («Прелесть поколения»), написанная коллективом авторов во главе с равом Шломо Коэном, который учился у Хазон Иша еще в Вильно.

3) «Хазон Иш бе-дорота» («Хазон Иш в его поколениях»), написанная известным харедимным биографом р.Аароном Сурским.

4) Также были опубликованы два романа, написанные на идише писателем Хаимом Граде, который тоже когда-то учился в Вильно, а потом стал светским: «Цемах Атлас» и «Милхемет а-йецер». В этих романах в завуалированной форме упоминается Хазон Иш.

5) Биографическая книга «Бе-мехицат а-Хазон Иш» рава Рафаэля Альперина была написана главным образом на основе воспоминаний его отца р. Якова Альперина о Хазон Ише, к которому он был приближен.

6) Книга «А-хозе ми-Лита» («Ясновидящий из Литвы») написана родственником Хазон Иша из Литвы Хаимом Кулицем.

7) Семитомный биографический труд «Маасе Иш» рава Цви Яврова.

8) Из биографических книг последнего времени нужно особо упомянуть исследование профессора Биньямина Брауна «А-Хазон Иш», вокруг которого велась активная полемика, и которое некоторые раввины подвергли резкой критике. Основным участником этой полемики был рав Йеошуа Инбаль из города Модиин Илит.

* * *

Рав Авраам Йешаяу Карелиц родился в 1878 году в семье рава Шмарьяу Йосефа Карелица, раввина белорусского местечка Косово. Когда ему было 27 лет он женился на Баше (Батье) Бай из Кведарны, и жил там вместе с женой вплоть до начала Первой Мировой войны, когда евреев начали выселять из прифронтовой зоны на восток и семье пришлось скитаться. В итоге они оказались в местечке Столбцы неподалеку от Мира.

Всю жизнь Хазон Иш принципиально отказывался занимать должность раввина. В Столбцах раввином был Йосеф Сороцкин, который бежал от войны в Саратов, а оттуда в Москву, и местная община уговаривала Хазон Иша стать их раввином, но он согласился исполнять обязанности раввина лишь временно. В Столбцах он впервые встретился с представителем движения «Мусар» — рабейну Йерухамом Лейбовичем, машгиахом ешивы «Мир», и уже там он вел с ним полемику относительно идей «Мусара». Эта полемика продолжилась в Минске, куда Хазон Иш отправился сам, без жены:

его жена продолжала работать в Столбцах, где у нее был магазин, и приезжала к мужу в Минск на Шабаты. Так они прожили два года. Хазон Иш непрерывно учился, отдавая занятиям все свои силы. Он даже не молился в миньяне, и лишь приходил в синагогу послушать чтение Торы в определенные дни. В Минске он вновь встретил рабейну Йерухама, а также других представителей движения «Мусар», среди которых были Саба ми-Келем (рав Симха Зиссель Зив) и Саба ми-Слободка (рав Натан Цви Финкель). После окончания войны Карелицы пытались вернуться в Кведарну (это уже была не Царская Россия, а независимая Литва), но этот городок практически полностью сгорел, и в 1920 году они переехали в Вильно, которое оккупировала Польша. Там жили его братья и одна из сестер. Рав Меир Карелиц, один из братьев Хазон Иша, был приближен к раву Хаиму Ойзеру Гродзинскому, являясь при этом активным участником движения «Мизрахи».

Хазон Иш поселился в пригороде Вильно Заречье. В этот период у него возникли доверительные отношения с равом Хаимом Ойзером Гродзинским. До лета 1915 года рав Хаим Ойзер был фактическим раввином Вильно. Он покинул город на фоне слухов о том, что российские власти намерены изгнать всех евреев из Вильно. Он жил в Гомеле и Екатеринославле, а в Вильно оставался рав Ицхак Рубинштейн — казенный раввин города. В 1919 году рав Хаим Ойзер сумел вернуться в Вильно и вновь занял раввинскую кафедру.

Рав Хаим Ойзер неоднократно предпринимал попытки назначить Хазон Иша

«модем» («морэ цедек» — раввин, который отвечает на вопросы по алахе), но Хазон Иш настойчиво отказывался. В 1931 году в Вильно из Йерушалаима прибыл рав Моше Блой, активист «Эда Харедит». С подачи рава Хаима Ойзера он предложил Хазон Ишу отправиться в Йерушалаим чтобы стать там заместителем рава Йосефа Хаима Зоненфельда, возглавлявшего «Эда Харедит» и к тому времени уже достигшего весьма преклонного возраста. Хазон Иш отказался.

В те дни все свое время он посвящал записи собственных «хидушим» (открытий) в области Талмуда. Он отдавал рукописи своему шурину — раву Шмуэлю Грейнеману, который, в свою очередь, занимался их изданием, выпуская эти книги под собственным именем (это было требование Хазон Иша, который не хотел, из соображений скромности, афишировать себя) и с названием «Хазон Иш», которое в итоге и стало вторым именем рава Авраама Йешаяу Карелица. Слово «иш» (человек) являлось аббревиатурой: «алеф» — Авраам, «йуд» и «шин» — Йешаяу. За всю свою жизнь Хазон Иш издал более чем 20 томов своих сочинений, из которых до переезда в Святую Землю он успел опублицовать лишь четыре.

Самый первый из этих томов вышел в 1911 году, еще до переезда семьи Карелиц в Вильно. Она была посвящена разделу «Шулхан Аруха» «Орах Хаим», а также законам жертвоприношений и нищеты. Эта книга вышла без указания какого-либо автора и, вопреки сложившемуся обычаю, не содержала рекомендаций ни одного из раввинов.

Вторая книга вышла в Вильно в 1923 году и была посвящена разделу «Орах Хаим», а также подробное исследование темы «мукце».

Третья книга была издана в 1929 году и была посвящена законам «эрува».

В 1932 году он издал четвертую книгу, в которой рассматривались вопросы браков и разводов, а также талмудические темы, связанные с рабовладением.

Деятельность Хазон Иша в Земле Израйля

Он много лет мечтал подняться в Эрец Исраэль, но лишь в 1933 году смог покинуть Вильно: Хазон Иш с женой доехали до Варшавы, оттуда они отправились в румынский порт Констанца и сели там на пароход. Когда Хазон Иш прибыл в Яффо, ему было 55 лет, в Земле Израйля он прожил еще 20 лет. Проведя несколько дней в Тель-Авиве он получил приглашение переехать в молодое поселение неподалеку, которое называлось Бней-Брак, и где существовала ешива последователей учения Сабы ми-Новардок.

Хазон Иш втягивался в общественные дела очень постепенно. Вначале это были алахические вопросы, связанные с местом, где он жил: шхита, эрув, открытие младшей ешивы и коллеля, создание религиозного района, где улицы закрыты в Шабат (нигде в Земле Израйля тогда не было подобных районов). В дальнейшем он очень много времени посвящал алахическим вопросам, связанным с сельским хозяйством. Он поддерживал религиозных поселенцев, работавших на земле и столкнувшихся со множеством вопросов и проблем: отделение «трумы»

и десятин, различные ограничения, связанные со Шмитой (законы седьмого года в семилетнем цикле) и т.д. Для соблюдающих законы Торы земледельцев Хазон Иш оказался чуть ли не единственным адресом для выяснения всех этих многочисленных вопросов.

Особое внимание Хазон Иш уделил вопросу о дойке коров в Шабат. Эта тема резко актуализировалась в связи с арабскими волнениями 1936-39 гг.: еврейские хозяйства отказывались нанимать на работу работников-арабов, поскольку считали это делом опасным, а также потому, что находились под влиянием антиарабских настроений. Раньше доением коров в Шабат в религиозных хозяйствах занимались исключительно неевреи, но теперь неевреев не было. Некоторые раввины разрешали евреям доить коров определенными способами, однако Хазон Иш настаивал на том, что наилучший вариант для идеального соблюдения алахи — это использование помощи нееврея. Он считал, что соблюдение алахи важнее идеологии, связанной с антиарабскими настроениями.

В конце 1937 года наступил год Шмиты. Накануне Хазон Иш резко выступил против разрешения «этер мехира» (продажи земель неевреям с целью последующего приобретения урожая как нееврейского), которое поддерживал рав Кук.

В 1940 году умер рав Хаим Ойзер. Это событие послужило толчком к началу бурной деятельности Хазон Иша. Наступила эпоха роковых событий и тотальных изменений в жизни еврейского народа: Катастрофа и почти полное прекращение еврейской жизни

в Европе с одной стороны, и возникновение государства Израиль с другой стали основными причинами, побудившими Хазон Иша втянуться в общественную жизнь и взять на себя роль лидера.

Во время Второй Мировой войны, когда группа учащихся и раввинов ешивы «Мир», спасаясь от нацистов, попала в Японию, перед Йом Кипуром 1941 года у них возник вопрос, когда поститься — в среду, как местная община, или в четверг. Этот вопрос был связан с возникшим у них сомнением относительно прохождения линии перемены дат. Люди из «Мира» обратились к раввинам Земли Израиля, и те пришли к решению, что нужно поститься в среду, как местная община. Хазон Иш не участвовал в обсуждении вместе с другими раввинами, но сразу отправил в Японию личное письмо (а также опубликовал его): он призвал ешиву «Мир» никоим образом не слушать и поститься в четверг. В этом проявились лидерские качества Хазон Иша и независимость его суждений.

В конце войны в Землю Израиля начали приезжать спасшиеся остатки ешив и выжившие раввины, и Хазон Иш поддерживал воссоздание ешив на новом месте. В 1943 году рав Йосеф Шломо Каанеман, который спасся из огня Катастрофы, хотел воссоздать ешиву «Поневеж» в Твери, но Хазон Иш убедил его строить ее в Бней-Браке. В 1945 году была воссоздана ешива «Слободка», а в 1947-ом ешива «Хохмей Люблин».

В 1942 году в Палестину прибыли т.н. «тегеранские дети» из религиозных семей. Ими занялись светские сионисты, пытавшиеся оторвать их от Торы. Хазон Иш принимал

активное участие в спасении этих детей. Он участвовал в аналогичной борьбе и позднее, в начале 50-х, когда в Израиль прибыли первые репатрианты из Северной Африки.

В 1948 году было провозглашено создание государства Израиль и началась Война за Независимость. Встал вопрос о призыве девушек в израильскую армию, и в итоге была выработана компромиссная идея призывать религиозных девушек на альтернативную службу (т.н. «ширут леуми»). Эта идея привела к расколу между партиями «Агудат Исраэль» и «Мизрахи», которые баллотировались в Кнессет первого созыва единым списком. Протест Хазон Иша против альтернативной службы для девушек привел к историческому визиту Бен Гуриона в дом Хазон Иша в 1952 году.

Хазон Иш поддерживал «шабатные демонстрации» в Иерусалиме, которые устраивали члены «Эда Харедит», и в особенности рава Амрама Блоя, которого он даже посетил в тюрьме.

В 1952 году раби Йоэль Тейтельбойм, ребе из Сатмара, приехал в Израиль и посетил Хазон Иша. В ходе их встречи проявились два принципиально разных подхода к организации жизни религиозных людей под нерелигиозной и даже антирелигиозной властью в Земле Израиля. Ребе из Сатмара считал, что единственный легитимный путь — это тотальное отделение от государства, поскольку нет никакой возможности сотрудничать со злодеями. Хазон Иш, в свою очередь, считал, что необходимо сосредоточиться на укреплении духовных основ еврейской жизни. Во время беседы

с Хазон Ишем ребе из Сатмара сослался на Рамбама, который в «Илхот Деот» пишет, что человеку запрещено жить в среде, которая принуждает его нарушать запреты и негативно влияет на его моральный облик — ради того, чтобы избавиться от этого пагубного влияния, человек должен быть готов претерпевать лишения и даже уйти в пустыню. На что Хазон Иш саркастично ответил, что ешивы — это и есть наши «пустыни», которые защищают нас от пагубного влияния. Данная идея Хазон Иша стала центральной, системообразующей концепцией литовского мира. Т.е. речь шла о подходе, сильно отличающемся от «венгерского» курса на отделение, обособление и конфронтацию. Принципу «разделения общин», восходящему к известным постановлениям Хагам Софера, Хазон Иш противопоставлял подход, основанный на прагматизме. Он считал, что для сохранения еврейской традиции и возрождения религиозной жизни нужно не закрыться в гетто и укреплять его стены, а строить школы, ешивы, миквы, организовывать шхиту и эрувы.

В период своей бурной деятельности Хазон Иш внес ряд важных новаций и выступил публично по нескольким острым алахическим вопросам:

1) Он занимался стандартизацией алахических размеров и его в этой области разошелся во взглядах с равом Хаимом Ноэ.

2) Он принял активное участие в определении статуса запрета на включение / выключение электричества в Шабат, и спорил с другими раввинами, которые считали, что это запрещено лишь мудрецами, но не Торой.

3) Он занимался проблемой коров с «жабо» — мадагаскарских коров с горбом, которых хотели экспортировать в Израиль в дни «цена» (период жесткой экономической политики в связи с нехваткой продовольствия в 1949-1952 гг.): Хазон Иш был против этой идеи и спорил с равом Ицхаком Герцогом — Главным раввином Израиля).

4) Хазон Иш объявил некашерными тфилин и мезузы, написанные по обычаю, основанному на учении Аризаля, из-за перевернутой буквы «цади», и вел полемику по этому вопросу с равом Арье Лейбом Фридманом из Тель-Авива.

Критика движения «Мусар»

После смерти Хазон Иша вышла в свет его книга «Эмуна у-витахон» («Вера и упование»), которая была совершенно нетипичной для него, поскольку обычно он писал на алахические темы, а этот труд был полностью посвящен философско-мировоззренческим вопросам. Книга была составлена и издана родственниками Хазон Иша на основании его рукописей. Перед публикацией текст подвергся цензуре со стороны издателей. Самое первое издание «Эмуна у-витахон» представляло собой не отдельную книгу, а дополнение, напечатанное вместе с комментарием Хазон Иша на раздел «Таарот». Позднее она была многократно переиздана отдельно. Полная, нецензурированная версия «Эмуна у-витахон» была издана как часть книги М. Авни «Хазон а-Иш», в которой собраны различные отрывки из трудов Хазон Иша.

Книга «Эмуна у-витахон» состоит из 6 глав, последнюю из которых автор завершить не успел. Непосредственно вторая, третья

и четвертая главы книги посвящены критике движения «Мусар». (Во второй главе Хазон Иш критикует крайнюю форму упования на Всевышнего, которая практиковалась «новардокской» ветвью движения «Мусар», но это тема не будет разбираться в рамках данной статьи, поскольку требует отдельного обсуждения). Целью цензуры, собственно, и являлось смягчение этой самой критики, однако своей цели цензоры не достигли: в опубликованной части содержится много жестких фраз в отношении идей движения «Мусар» — ничуть не более мягких, чем в оригинальной версии.

Появление этой книги привело к бурной дискуссии в нескольких израильских ешивах, что вынудило рава Биньямина Йеошуа Зильбера из Бней-Брака, который был воспитанником ешивы «Новардок», опубликовать брошюру «Торат а-Ира», в которой он попытался смягчить остроту критики Хазон Иша. Основным методом его брошюры состоял в том, что он пытался направленности критики Хазон Иша на определенных людей, неправильно воспринявших идеи «Мусара», а не на движение в целом. Исследователь истории движения «Мусар» рав Дов Кац в своей известной книге «Пульмус а-Мусар» также пытался смягчить критику Хазон Иша в адрес движения. В итоге волнения в ешивах, порожденные книгой «Эмуна у-витахон», затухли.

По иронии судьбы, среди мусарических книг, которые сегодня изучают в ешивах, присутствует книга «Эмуна у-витахон». Мне не единожды доводилось сталкиваться с людьми, которые много раз изучали эту книгу, в т.ч. в рамках «седера Мусара» в ешивах, и совершенно искренне удивлялись, когда

я им говорил, что эта книга направлена против движения «Мусар». Нужно отметить, что рав Элияу Лупьян, автор книги «Лев Элияу», считал, что «Эмуна у-витахон» вообще нельзя изучать.

Определенные вещи, высказанные Хазон Ишем в книге «Эмуна у-витахон» (3.30) были направлены непосредственно против статьи «Искривление взяткой», которую Саба ми-Слободка опубликовал в журнале «Твуна», и которая позднее вошла в его сборник «Ор а-Цафун» (ч.2 стр. 155-158). В своей статье Саба ми-Слободка писал, что мудрецы Торы, несмотря на всю свою ученость, не застрахованы от ошибочных решений: у них могут быть интересы и неисправленные качества, которые искажают истинность и чистоту суждений. Он доказывал эту идею из самой Торы (запрет брать взятку), а также из Талмуда, где приводятся различные истории о мудрецах, которые всякий раз избегали различных подарков и благ чтобы не утратить способности честно судить. Хазон Иш в своей книге выражает полное несогласие с этой идеей. Он пишет, что у каждого есть обязанность не сомневаться в объективности того, кто всерьез занимается изучением Торы. В противном случае наступит анархия, будут подорваны основы законов Торы и люди откажутся подчиняться решениям мудрецов Торы.

Он считал, что человек, посвятивший всю свою жизнь усердному изучению Торы, не пойдет против истины ради какого-то блага или интереса, а что касается взятки, то этот запрет Хазон Иш считал иррациональным, сверхъестественным явлением, которое, к тому же, связано лишь с узкой сферой в судопроизводстве.

И напротив, в своей книге он выражал недоверие к людям, которые воспитали себя в духе Мусара, много работая над исправлением качеств своего характера, но при этом не сумели стать серьезными знатоками Торы. Он считал, что в минуту слабости они могут стать на сторону несправедливости и подозревал таких людей в том, что они могут гордиться своим «благородным воспитанием» и не готовы всегда и во всем подчиняться указаниям алахи.

В начале третьей главы книги Хазон Иш приводит пример, который, по его мнению, доказывает превосходство алахи над этикой. Он обсуждает вопрос о двух учителях, занимающихся обучением детей Торе, которая приводится в трактате «Бава Батра» (21б): может ли преподаватель, который уже давно работает в данном месте, чинить препятствия новым преподавателям? В отличие от других профессий, где подобная конкуренция со стороны новоприбывших запрещена, алахой устанавлено, что в ситуации с новыми преподавателями мы имеем дело с исключением из правила и действует противоположный закон. Этот закон основан на стихе из книги Мишлей царя Шломо: «Кинат софрим тарбе хохма» («Зависть мудрецов увеличивает мудрость»). Этот стих понимается так, что ради повышения качества преподавания Торы разрешена конкуренция новоприбывших преподавателей с теми, которые уже преподают в этом месте, и в итоге должность учителя не закреплена автоматически за тем, который уже занимает — преподавать будет тот, кого предпочтут нанять родители учащихся (по всей видимости, более знающий и талантливый учитель), а конкурент вынужден будет уйти. Таким образом,

допускается вариант, при котором будут ущемлены права действующего преподавателя, который потеряет заработок. Этот случай, по мнению Хазон Иша, доказывает явное превосходство «Небесной алахи» над человеческими этическими ценностями. Ведь если бы не этот закон, то преподавателю, который уже занимает должность, ради защиты своих прав можно было бы прибегнуть к крайним методам (о них чуть ниже) и позволяя себе ненависть и гнев по отношению к обидчику. Но тут приходит закон и все переворачивает, позволяя новопривыкшим преподавателям пользоваться теми же методами, и запрещая это действующим преподавателям. Что это за методы? Хазон Иш пишет, что новым преподавателям можно идти на конфликт, злословить и вообще вести войну против обидчиков, и в этом не будет нарушения запретов беспричинной ненависти, споров не во Имя Небес и т.д., а лишь «заповеданная война ради возвращения закона на прежнее место»¹.

В четвертой главе своей книги Хазон Иш обсуждает методы исправления челове-

ских качеств, оспаривая те методы, которые предлагает движение «Мусар». Он пишет, что чтение мусарических книг не является «надежным лекарством» — единственный способ, который точно дает результат, это «дикдук а-дин» (исполнение закона в тончайших деталях), под которым подразумевается не просто формальное выполнение предписанного алахой, что принято у обычных людей и не вызывает у них каких-то особых затруднений, а исполнение алахи в самых тонких подробностях, преодолевая лень, усталость, стыд перед людьми, потерю денег, недовольство домочадцев и т.д. Для Хазон Иша «дикдук а-дин» — это обязательно движение против течения. Часто человек, который этим занимается, тратит много усилий, а потом у него появляются новые сомнения, или новые данные, и все его усилия оказываются тщетны, и он вынужден все начинать заново. Поиск действительно кашерного этрога, действительно кашерных нитей цидит, на самом деле кашерной пары тфилин, связан, согласно Хазон Ишу, с великими испытаниями. Именно эти испытания помогают человеку научиться преодолевать себя и из-

¹ Тут следует задать вопрос: является ли приведенный Хазон Ишем пример с учителями доказательством истинности его тезиса? Из Талмуда и трудов законоучителей следует, что данный закон всего лишь позволяет новопривыкшим учителям отстоять свое право на заработок, поскольку старые учителя лишены права изгнать новых через суд, но это вовсе не означает, что ради великой цели распространить свет Торы новые преподаватели имеют право терять человеческий облик и бороться с конкурентами, нарушая всевозможные этические нормы. И более того, любой вопрос из области этики всегда связан с противоречием между различными ценностями и интересами, и часто компромисс невозможен, а значит приходится отдавать предпочтение чему-то одному за счет другого, но это вовсе не значит, что этика становится маловажной или даже бессмысленной вещью, которая противоречит стройной идеальной системе алахи и потому должна быть сходу отменена.

Не менее удивительно, что подход Хазон Иша сразу же оставляет за воротами «клуба нравственных людей» огромную часть народа, которая, в силу разных причин, не посвящает все свое время интенсивному изучению Торы. Таким образом, возникает проблема «элитизации праведности» — по сути, та самая проблема, в которой уже были когда-то обвинены его оппоненты из движения «Мусар».

И, наконец, главный вопрос: что на самом деле должно являться побуждением к этическому поведению? Разве все это прямо пропорционально приложенному старанию, усилиям человека в изучении законов Торы, и никак не связано с внутренним побуждением человека на моральный поступок, которое является свойством любого честного и благородного человека, даже если не является одаренным знатоком Торы?

менять свои качества. Он пишет, что «дикдук а-дин» — это вообще «единственный путь исправления качеств»².

Хазон Иш критикует подход мусарических книг к исправлению качеств, поскольку эти книги предлагают способы исправления отдельно взятых качеств, а он считает, что это совершенно неэффективно, поскольку работа над отдельно взятыми качествами не затрагивает корня всех проблем. Корень этот состоит в том, что человек слаб, и поэтому все, что нужно человеку — это установление контроля над самим собой. Именно самоконтроль позволяет человеку решать, по мере необходимости, проблемы с любым из качеств. А достигается такой самоконтроль только с помощью упорства в скрупулезном соблюдении алахи.

Рав Биньямин Йеошуа Зильбер в вышеупомянутой книге «Торат а-Ира» обсуждает эту идею. Он пишет, что концепция Хазон Иша порождает замкнутый круг: «дикдук а-дин» нужен для того, чтобы человек начал себя контролировать, но как этот человек придет к скрупулезности в алахе без самоконтроля? Разве возможен «дикдук а-дин», если ему не

предшествует умение человека контролировать себя, сосредотачиваться на этой сложной задаче, чтобы непрерывно преодолевать трудности, которые возникают на этом пути? Рав Зильбер считает, что самоконтроль достигается методами, которые предлагают мусаристы, и лишь в результате этого человек приходит к «дикдук а-дин». В качестве примера он приводит возведение дома без фундамента: если стены не опираются на фундамент, они упадут. И если сделать стены более массивными, это не предотвратит обрушения здания — скорее наоборот.

Но на самом деле, в «Эмуна у-витахон» Хазон Иш решает эту проблему: ученость, глубокое изучение законов — вот что приводит, в конце-концов, к скрупулезности в соблюдении алахи. А что, в свою очередь, приводит к учености? Любовь к истине, к мудрости.

В завершение важно отметить, что алаха, по мнению Хазон Иша, является «Б-жественным проявлением», поэтому в его системе алаха занимает несопоставимо более важное положение, нежели человеческая этика, на которой акцентирует свое внимание движение «Мусар». МТ

² Здесь подход Хазон Иша заведомо противоречит мнению Рамбама, который в нескольких местах, и в особенности в «Шмона Праким», пишет, что само соблюдение заповедей приводит к исправлению качеств характера человека, и не связывает это с особыми усилиями, которые человек может затратить на исполнение этих заповедей.



Рав Мордехай РАЙХИНШТЕЙН
 Главный раввин Иудейского религиозного объединения
 в республике Беларусь.

«ПОКАЗАТЕЛЕМ КАЧЕСТВА И ЖИЗНЕСПОСОБНОСТИ ОБЩИНЫ ЯВЛЯЕТСЯ КОЛИЧЕСТВО МЕСТНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ЛЮДЕЙ...»

Интервью подготовила Кэрэн Вольман

Рав Мордехай Рахинштейн известен, как человек, который много лет успешно работает над созданием русскоязычных еврейских общин. Что общего у еврейских религиозных общин на постсоветском пространстве и в чем их различия? Можно ли реанимировать «спящую» общину и почему некоторым главам еврейских общественных объединений выгодно не подталкивать своих подопечных к продвижению по пути тишув? Корреспондент «МТ» Кэрэн Вольман встретилась с главным раввином Иудейского религиозного объединения в Беларуси, чтобы задать эти и некоторые другие вопросы.

— Рав Мордехай, вам известны разные сценарии построения религиозных общин. Какой, на ваш взгляд, самый успешный и жизненный?

— Сценариев развития общин, на самом деле, не так много. Допустим, в город приезжает раввин. Ему неважно, как к нему относятся местные люди. Некоторые раввины сидят в городах десятки лет, и там не появляется ни одного соблюдающего человека, ни одного! Это первый вариант развития ситуации. В таком случае создается ощущение, что по-

добным раввинам соблюдающие евреи просто неудобны. А есть города, где местная община оказывает влияние на происходящее и может повлиять на раввина, заставив его еще раз задуматься о том, что он делает, посоветоваться с более компетентными знатоками Торы, может быть, изменить свои взгляды. Это второй вариант. Все остальное — что-то среднее между двумя этими сценариями, в которых либо раввин все определяет, либо у местных евреев есть право голоса. Конечно, бывает, что раввин так нравится общине, что они гармонич-

но и успешно сотрудничают. Я видел и такое, но подобных случаев очень и очень немного.

Вот вам конкретная история. Я родом из Могилева. Раввином этого города одно время (в 1871-1874 годах) был Мальбим, выдающийся мудрец Торы, комментатор Танаха. В тот период среди могилевчан было много состоятельных евреев, любивших Тору и верных еврейской традиции. К таким относился и Йехезкель Ратнер, один из руководителей Могилевской общины, который писал свои комментарии на Тору и Талмуд. Потом его комментарии печатались в Вильно, и некоторые из них мне довелось читать. Конечно, его нельзя сравнить с Мальбимом, но знатоком Торы он, безусловно, был. Мальбим не сошелся с ним и другими руководителями общины, поэтому он был вынужден оставить пост раввина в Могилеве. Для города это было не просто неудобство — город потерял великого раввина. Долгое время место раввина Могилева оставалось вакантным. Великий раввин Йосеф Дов Соловейчик, первый из знаменитой династии Брискеров, так описал ситуацию в городе, когда ему был предложен там пост раввина: «После Мальбима это место очень почетно, но один из руководителей общины ищет раввина, понимающего в Торе меньше, чем он сам. Таких раввинов еще не появилось. Кроме того, представьте себе женщину, которая живет без мужа — она недавно развелась или овдовела. У нее есть все шансы «сжиться» с новым мужем. Но шансы притереться к новому мужу у женщины, которая живет одна много лет, минимальны, потому что она привыкла делать все сама, и не понимает, зачем ей нужен человек, который будет всем командовать. А Могилев уже много лет живет без раввина».

Подобная ситуация, конечно, ужасна. Но я считаю, что уж лучше община, которая «покупает» себе раввина, чем раввин, «покупающий» общину. К сожалению, на постсоветском пространстве часто имеет место вторая ситуация, в которой раввин «покупает» себе общину. При наличии денег он может создать «видимость процесса» организации традиционной еврейской жизни, не напрягаясь особо.

— Чем это чревато?

— Это проблема. Приезжают «люди из Израиля», начинают учить всех жизни, очень часто учат неправильно, полагаясь на то, что умнее тут все равно никого нет. Люди верят в предлагаемый им жесткий, «рахметовский» вариант иудаизма, страдают, мучаются, но делают... Многие после такого начала бросают соблюдение законов Торы вообще, думая, что дальше будет еще хуже.

Местные евреи, живущие в отрыве от еврейского образа жизни, не очень понимают, кто такой раввин, не знают, что не шляпа и борода делают еврея раввином, и не каждый мужчина в шляпе и черном сюртуке имеет право требовать, чтобы его беспрекословно слушались.

Прибывший на должность раввина общины, если он хочет работать с умными, думающими людьми, должен понимать, что у них невозможно отключить критичность ума и трезвую оценку действий раввина, а иногда эти люди могут даже советоваться с другими раввинами и задавать неудобные вопросы. Понятно, что главы поколений и ведущие авторитетные знатоки еврейского закона живут не в странах бывшего Союза, а в Израиле. Работающие в местных общинах, и это я отношу к себе тоже, подобны шахматистам третьего, ну, мо-

жет быть, второго разряда, а где-то еще живут мастера спорта, да и вообще есть разные способы игры в шахматы...

— **Как появляются «спящие общины»?**

— 95 % приходящих в общину людей понимают, что они евреи, но ничего не хотят соблюдать. Люди приобщаются к еврейской жизни очень медленно, а иногда это притормаживается самими лидерами. Потому что светской общиной легче управлять, никто не будет выдвигать требований и задавать ненужных вопросов. Сегодня, к сожалению, очень много «спящих» общин. Намного легче руководить чисто формальной структурой. Например, еврейская школа очень важна. Если есть финансирование, раввин открывает еврейскую школу. Не важно, сколько детей после учебы в этой школе станут религиозными, возможно, ни один не начнет соблюдать, но у него есть структура, ресурс, который работает.

Гораздо сложнее создать неформальную структуру еврейского образования, где местные евреи будут учиться реально соблюдать заповеди Торы. Когда приезжают люди, не знающие русского языка и не понимающие местную ментальность, то проще работать с тем, кто не задает никаких вопросов: один за пару копеек придет на миньян, другой с радостью придет съесть кошерный бесплатный обед, третий еще за чем-то... так и создается впечатление какого-то движения. Управлять любой формальной структурой намного проще. Евреи, которые реально начинают соблюдать заповеди Торы, по молодости лет или из-за избыточной энергии делают много глупостей, раввину с ними тяжело, и его можно понять. Но, с другой стороны, если он видит основную цель не в создании общины как абстрактной

формальной структуры, а в приближении людей к Торе и заповедям, то необходимо понимать, что среди тех, кто приближается, очень много людей, с которыми неудобно. Более того, я давно открыл для себя принцип: чем более человек талантлив и развит как личность, тем он, как правило, менее удобен. Но именно такие люди, приблизившись к Торе, могут оказывать позитивное влияние на других, и иногда местные делают это намного эффективнее, чем раввин.

Я вообще считаю, что раввин, который не может работать в команде с местными евреями, не в состоянии добиться ничего серьезного. Он не сможет построить живую общину.

— **Реальность такова, что очень часто привозят семьи посланников из Израиля, которые здесь демонстрируют еврейскую традиционную жизнь, показывают, например, как должны проходить праздники, а местные просто ходят и смотрят на это как статисты. Их фотографируют для отчетности. Можно ли определить, какая община перед тобой: «спящая» или развивающаяся?**

— Если в синагоге все религиозные функции выполняет раввин или его приезжие помощники, когда в микву ходит только жена раввина, понятно, что это признак «спящей» общины. А если местные евреи могут и молитву вести, и уроки давать — значит, все здесь хорошо. Иногда местный еврей, который дает уроки, пользуется большим уважением, и к его словам больше прислушиваются, потому что он такой же, как все. Сразу бросается в глаза — есть такие люди, или их нет.

— **Иногда одним из показателей «спящих» общин является то, что руководство**

общин думает: если начать «насаждать» религию, настаивая на чем-то, то люди испугаются и перестанут ходить. Поэтому вроде душ и много, фотографии радуют сердце, а в реальности соблюдающих может и не быть... Что, по-вашему, лучше? Качество или количество?

— Показателем качества и жизнеспособности общины является количество местных религиозных людей. Если нет религиозных людей, неважно, сколько народа собирается на праздники поесть пончики. Если людям правильно преподносить иудаизм... Знаете, есть такой анекдот: «Я не люблю котов», — говорит один. «Вы просто не умеете их правильно готовить», — отвечает ему второй.

Община должна строиться на местных людях, которые, проживая в родном городе, сами заинтересованы построить общину, развивать ее и управлять ею. Пока не появится костяк, который будет способен на такое, говорить о существовании общины очень сложно. Чтобы такие люди появились, в них нужно разбудить потребность к этому, развить интерес к еврейству, и, конечно, вся жизнь новой еврейской общины должна строиться в соответствии с еврейскими законами. Эти люди должны брать на себя ответственность и в организационном, и в финансовом плане.

Иногда, к сожалению, мы сталкиваемся с ситуацией, что местные евреи, даже будучи недовольными определенными вещами в общине, не хотят вмешиваться. Они рассматривают общину, как компанию по предоставлению религиозных и благотворительных услуг населению. Понятно, что с таким подходом каждая община доходит до определенного порога в своем развитии. Такая позиция, ко-

нечно, во многом удобна, но мы все должны понимать, что у тех, кто приблизился к Торе, есть определенная ответственность перед Творцом за евреев рядом. Я считаю, что местные должны составлять с раввином одну команду, но даже в семье между супругами бывают споры.

— По вашему мнению, есть ли вообще долгосрочное будущее у общин диаспоры, и стоит ли развивать общинную жизнь вне Израиля?

— Некоторые люди достаточно комфортно чувствуют себя в диаспоре, и мы не можем повелеть им немедленно переезжать в Израиль. Есть достаточно крепкие общины в диаспорах, хотя сам процесс затухания идет, и он необратим. Понятно, мы можем бегать с флагом и говорить: «Все переезжайте на Святую Землю, это великая заповедь», но, с моей точки зрения, главным является то, где человек будет больше соблюдать заповедей. Если есть опасность, что в Израиле он будет меньше соблюдать и меньше чувствовать себя евреем, то лучше ему оставаться в диаспоре. Правда, есть ряд проблем в диаспоре, которые, очень сложно решить, и я не знаю, существует ли решение. Самая страшная из них — это смешанные браки, ассимиляция, причем это касается даже тех людей, которые считают себя соблюдающими. Но такова реальность, которую мы не в силах изменить. Люди живут в диаспоре и не собираются ее покидать, как бы сильно мы их не агитировали, поэтому все, что мы можем, это либо помочь им стать соблюдающими евреями, либо помочь ими остаться.

Последнее время увеличилось количество гиуров на постсоветском пространстве. Ко-

гда у меня спрашивают, в чем причина такого явления, я говорю, что люди стали понимать, что быть религиозным евреем — это просто классно. Я сейчас убираю за скобки смешанные браки, ситуации, когда гиоры делают ради супругов, сейчас мы говорим об одиночках — умных, хороших, состоявшихся. Таких много. Иногда есть целые семьи, которые делают гиюр. Почему? Быть евреем — это классно. Если неевреи это понимают, почему мы считаем, что до еврея эта идея не дойдет?

— **Йецер ара?**

— Безусловно. С другой стороны, если все правильно и достаточно мягко, без излишнего наезда, преподносить, чтобы человек понял, что быть евреем — это действительно классно, то он сможет это принять. Кстати, мне кажется, что очень часто люди становятся соблюдающими, потому что им нравится тусовка — компания умных, приятных, интеллигентных людей.

— **В общинах часто бывает такая ситуация, когда большая часть религиозных людей — это мужчины. Они делают обрезания, ходят на уроки и молитвы, при этом продолжают жить с нееврейскими женами. Тем не менее, учитывая количество этих мужчин, община считает себя вполне продвинутой.**

— Мы обсуждали эту тему с равом Бенционом Зильбером. Он сказал, что это, конечно, ужасная ситуация, так не должно быть. Какой выход здесь возможен? Я слышал когда-то урок рава Ашера Вайса, который является одним из крупнейших и авторитетнейших знатоков еврейского закона нашего времени. Он сказал, что заставить развестись супружескую пару, которая живет хорошо,

нереально и, возможно, глупо. Рав Бенцион, кстати, полностью разделяет этот подход.

Я считаю, что большую часть таких пар можно подвинуть к гиюру. К сожалению, либо эти мужчины считают, что такое невозможно, либо их раввины по разным причинам, ничего общего не имеющим с Торой, решили, что делать гиюр — это неправильно, и пусть лучше человек продолжает жить с нееврейской женой, чем она пройдет гиюр. Часто такие раввины пытаются подстроить под себя алаху, стараться делать то, что близко им по духу, а не то, что надо по букве закона. Сегодня все крупнейшие алахические авторитеты не согласны с таким подходом, и я считаю, что при правильной работе с такими женами и их мужьями, женщины пройдут гиюр, и еще свои мужей будут подталкивать что-то делать.

Мне кажется, люди, которые выступают против гиюров, пытаются создать свой иудаизм. К сожалению, эта проблема, которая встречается чаще, чем нам кажется. У человека есть свои взгляды, и он пытается найти в Торе то, что соответствует его миропониманию. Он и авторитетные мнения найдет, оправдывающее его точку зрения. Выражает ли такая позиция подход Торы?

Сегодня в Москве и Киеве есть авторитетные раввинские суды, гиоры которых признаются в Израиле, а те, кто прошел гиюр в этих судах, имеют право на репатриацию в соответствии с законом о возвращении.

В Минске нет раввинского суда. Пока нет... Но к нам относятся с доверием, с нашими рекомендациями считаются, поэтому люди, живя в Минске или других городах

Беларуси, могут готовиться к гиюру. Главное условие — наличие в их городе еврейской общины и раввина.

— Бывают ли ситуации, когда надо идти на компромисс с алахой или совестью ради построения общины?

На компромисс с совестью вообще нельзя идти, так же, как и с алахой. Что называть компромиссом? Ведь бывает ситуация, когда в общину приезжает раввин, который думает, что переехал из своей квартиры в Иерусалиме или Кирьят Сефере даже не в еврейский квартал Нью-Йорка или Антверпена, а на соседнюю улицу того же города. Он считает, что приехал сюда нести святость Торы, так как он это понимает. Тот, кто не разделяет его подхода, сразу объявляется «эпикоресом» (еретиком) и невеждой. Он не готов слушать даже больших раввинов, которые считают иначе, чем он. Мысль о том, что он несет «луч Торы в темном царстве» согревает и поддерживает его.

Все это напоминает мне один известный анекдот. В Бруклине еврей заходит в кошерный китайский ресторан, который содержит его друг. У входа его приветствует на идише официант-китаец, провожает к столику, принимает заказ и так далее — обслуживает исключительно на идише. Затем за столик подсаживается хозяин ресторана, и посетитель его спрашивает:

— Мойше, где ты нашел такого замечательного китайца, говорящего на идише?

— Тсс... Он думает, что учит английский!

Так, к сожалению, и некоторые раввины, которые думают, что они несут святость Торы,

но, к сожалению, духовно искалеченные ими люди свидетельствуют о том, что это, по меньшей мере, не совсем так.

Например, я принимаю и сам придерживаюсь точки зрения, что лучше не употреблять нееврейское молоко — «халав нохри». Но когда человек, называющий себя раввином, говорит, что тот, кто употребляет «халав нохри» — нерелигиозный человек, хочется предложить ему поселиться с семьей в этом городе и жить на среднюю в этой стране зарплату, а через два месяца послушать, что он расскажет. Его мнение по данному вопросу станет гораздо интереснее. От своего учителя рава Игаля Полищука я слышал о таком особом понятии, как «правда Торы». Некоторые понимают его буквально — надо, мол, резать правду-матку. А другие предлагают вообще все разрешить. На самом деле, не то и не это. Надо найти какой-то путь в рамках алахи, чтобы еврей мог приблизиться к Творцу и стать соблюдающим человеком. Слишком высоко подняв планку, мы никуда не продвинем этого человека. И я не считаю это ни компромиссом с совестью, ни компромиссом с алахой: иногда человек, понимая, что в каком-то маленьком вопросе он не может продвинуться, не хочет делать и всего остального, потому что кто-то ему сказал, что надо делать все по максимуму — либо все, либо ничего.

— Какой вы видите ситуацию с еврейскими общинами в Беларуси сегодня?

В нескольких городах есть сильные общины. Говоря «сильные», я подразумеваю общую ситуацию на постсоветском пространстве. Я вижу в этих общинах потенциал — людей, которые могут брать на себя ответственность, предпринимать какие-то правильные шаги на благо развития общины. Мне кажется, что

если эти люди будут чуть более активными, расширят круг духовных авторитетов и преподавателей Торы, к которым они обращаются, то крупные города Беларуси, такие как Минск, Гомель, Витебск и Могилев — а это те общины, с которыми я достаточно хорошо знаком — имеют большой потенциал в организации и развитии еврейской жизни.

— **Расскажите какую-нибудь запоминающуюся историю из опыта вашей работы в кириве.**

Это был, наверное, в 2002 или 2003 году. Я был раввином центра «Эш а-Тора» в Киеве. Я и все сотрудники привыкли к тому, что финансирование поступает достаточно регулярно, но однажды мне сообщили, что оно закончилось. Фактически нет выхода, надо закрываться. Я собрал всех ведущих сотрудников центра, чтобы обсудить ситуацию. Они в один голос заявили мне, что готовы какое-то время работать без денег, если я останусь в Киеве, так как хотят продолжить нашу деятельность. Я им всем до сих пор очень благодарен за такую самоотверженность. Мы после этого работали еще более пяти лет. В результате нашей деятельности десятки евреев стали соблюдать заповеди.

— **Что бы Вы спросили у самого себя?**

— Вокруг нас много людей, которых можно назвать условно-религиозными. Доста-

точно небольшого толчка, и они будут все соблюдать. К сожалению, проходят годы, а они не продвигаются. Вопрос, что же мы делаем не так, почему эти люди не сдвигаются с мертвой точки?

— **Вы хотите сказать, что это вина раввинов, которые в диаспоре работают?**

— Безусловно, во многом — да, причем я отношу это и к себе. Я считаю, что, как правило, человек делает тшуву не потому, что прочел хорошие книжки, и не потому что умные люди ему правильно объяснили, а он в результате прозрел и понял все. Просто этот еврей увидел религиозного человека, который является для него образцом для подражания, раввина, чья личность привлекла его, и захотел быть похожим на него. Значит, вся проблема в том, что мы, как личности, не можем привлечь людей. Конечно, есть редкие евреи, которые вдохновляются чистыми идеями, но их меньшинство. Как правило подавляющее большинство делают тшуву именно из-за личности конкретного человека, который на них произвел впечатление.

— **Чем вы гордитесь больше всего?**

— Теми людьми, которые благодаря моей работе стали соблюдающими. Я считаю, что в Минске и в Беларуси, в целом — неплохая община, есть большой потенциал, и мы можем выйти на еще более высокий уровень. МГ



Рав Александр КАЦ

ПЛАН ИСТОРИИ

Книга вторая

Глава третья. Срок исхода

1

Сколько веков и лет провели евреи в Египте?

В Пятикнижии сказано, что «пребывание сынов Израиля в Египте продолжалось четыреста тридцать лет». Далее написано: «И было, по истечении четырехсот тридцати лет, в тот самый день, вышли все воинства Б-га (т.е. сыны Израиля) из Египта». (Шмот 12:40-41).

Но авторитетные комментаторы отмечают, что эти слова нельзя понимать буквально. Они доказывают это, опираясь на само Пятикнижие. Давайте вместе проведем несложный расчет. (Те читатели, кого начинает мутить от самого слова «расчет», пусть посмотрят на готовые результаты, представленные всего несколькими строками ниже.)

¹ См. Берешит 46:8-11.

² Шмот 6:18.

³ См. там же 6:18-20.

⁴ См. там же 7:7.

Среди членов семьи Яакова, пришедших в Египет, назван его внук Кеат (сын Леви)¹. В семье Яакова умирали, как правило, только в глубокой старости, и Кеат прожил 133 года². Его сын Амрам, ставшим отцом пророка Моше, умер в возрасте 137 лет³. Также известно, что в год исхода Моше (внуку Кеата) исполнилось восемьдесят лет (!)⁴. Даже если предположить, что Кеат попал в Египет младенцем и «родил» Амрама в последний, 133-ий год своей жизни, а затем Амрам «родил» Моше на своем последнем, 137 году, то и тогда сложение сроков жизни Кеата и Амрама с восьмьюдесятью годами Моше в результате даст только 350 лет. Но никак не 430!

Если трудно сосчитать устно, то возьмите карандаш и считайте «в столбик». Если нет бумаги, то пишите на полях журнала. Если нет и карандаша, то поверьте на слово. При всех натяжках и приписках больше трех с половиной веков никак не получится.

Кроме того, Кеат был средним сыном Леви, и после него родился его младший брат Мерари, который также был среди членов семьи Яакова, прибывших в Египет⁵.

В Пятикнижии так и написано: «Вот имена сыновей Леви по их старшинству: Гершон, Кеат и Мерари (Шмот 6:16). Значит, Кеат вряд ли был при вступлении в Египет годовалым младенцем. А Амрам был первенцем Кеата, и после него родилось еще трое братьев⁶. Соответственно, Кеат прожил после появления на свет Амрама, как минимум, не один год. В итоге, реальный срок пребывания евреев в Египте был гораздо меньше, чем три с половиной века⁷!

2

Если так, то почему же в Пятикнижии назван срок в «четыре́ста тридцать лет»? Как объясняют комментаторы Пятикнижия, этот срок включает в себя весь период от того, как было вынесено предопределение о рабстве, сообщенное Аврааму, и до Исхода. Слова Творца «Пришельцами будут твои потомки в чужой стране» (Берешит 15:13) подразумевали, что ближайшие потомки Авраама, начиная с его сына Ицхака, будут «пришельцами» среди кнаанцев, филистимлян и егип-

тян. Именно поэтому в этом предсказании было сказано «в чужой стране», а не только в Египте⁸. Причем написано: «Бе-эрец ло лаэм», буквально «в не их стране» или «в стране, принадлежащей не им». Ведь земля Кнаан не была для потомков Авраама «чужой» в духовном смысле, но она временно принадлежала другим народам.

Таким образом, в предсказании «Пришельцами будут твои потомки в чужой стране ... четыреста лет» отсчет ведется от рождения Ицхака. В мидраше объяснено: «Пришельцами будут твои потомки...» — то есть, с того момента, как у тебя будет потомство⁹.

Творец сказал Аврааму: «В Ицхаке наречется твое потомство» (Берешит 21:12). Следовательно, предопределение начало осуществляться для Авраама с того часа, как у него родился Ицхак.¹⁰ Тогда становится понятным, почему в этом пророчестве названы четыреста лет, а не четыреста тридцать. Четыреста лет прошло от рождения Ицхака до исхода из Египта. Еще тридцать с того момента, когда это предопределение было сообщено Аврааму (в час пророчества ему было 70 лет, а еще через 5 лет он окончательно поселился в стране Кнаан)¹¹. Всего, как и сказано в Пятикнижии, 430 лет.

⁵ См. Берешит 46:11.

⁶ См. Шмот 6:18; Бемидбар 3:19.

⁷ См. Раши (Шмот 12:40).

⁸ Раши (Берешит 15:13) и «Мегила» 9а.

⁹ «Берешит Раба» 44:18.

¹⁰ «Седер Олам Раба» 3; «Мидраш Танхума» («Шмот» 4).

¹¹ См. «Таргум Йонатан» (Шмот 12:40-41); «Седер Олам Раба» 1); «Мехильта» («Бо» 14); «Шмот Раба» 18:11; Раши (Шмот 12:40); «Седер а-Дорот».

С этим связано одно из изменений в «Переводе семидесяти» (так называемой Септуагинте). В Талмуде рассказывается, как в период Второго Храма царь Египта Талмай (Птолемей) приказал семидесяти двум еврейским мудрецам перевести Пятикнижие на греческий язык. Каждого знатока Торы поместили в отдельное помещение. Но Всевышний вложил в сердца мудрецов одинаковое решение, и они внесли в свой перевод несколько изменений, раскрывающих смысл Писания. В частности, при переводе строки «Пребывание сынов Израиля в Египте продолжалось четыреста тридцать лет» они добавили «...в Египте и других странах»¹². В «других странах» — в стране филистимлян, где родился Ицхак, а также в Кнаане, где подолгу жили Ицхак и Яков, и в Междуречье — Харане, где в течение двух десятилетий жил Яков.

В более поздней и дошедшей до нашего времени Александрийской копии «Перевода семидесяти» сказано еще более определенно: «Пребывание сынов Израиля и их отцов в земле Кнаан и в Египте продолжалось четыреста тридцать лет».

Сделано два добавления: «и их отцов» и «в земле Кнаан». Эти дополнения исключают всякую неясность, подтверждая, что период в 430 лет включает в себя также пребывание праотцов в Кнаане. Такой же вариант сохранился в так называемом «Самаритянском Пятикнижии», в текст которого, также как

в «перевод семидесяти», было внесено в течение тысячелетий множество изменений и дополнений¹³.

3

Но в самой Торе сказано только: «Пребывание сынов Израиля в Египте...» и не добавлено «в других странах». Почему? Ответ связан с осознанием подлинной природы еврейского Пятикнижия. Даже те его страницы, которые могут показаться исторической хроникой, на самом деле раскрывают значительно более глубокий пласт реальности. По Торе, история — это не последовательность случайных событий, но осуществление замысла Творца с помощью человечества. В первую очередь, с помощью народа Израиля.

Не случайно российский мыслитель Н. Бердяев, эпохальные открытия которого уже обсуждались в предыдущей главе, определяет основное содержание еврейского Пятикнижия, как «встречу народа с Б-гом путем истории»¹⁴.

Подлинным предметом повествования в Торе является не эмпирический факт, а стоящая за ним духовная реальность. Согласно учению Каббалы, исторический процесс разворачивается в многомерном пространстве, где соседствуют, накладываясь друг на друга, грубо-материальный мир, состоящий из обыкновенного вещества, и ду-

¹² ВТ, Мегила 9а, Раши; см. также Мехильта, Бо, 14.

¹³ См. К. Butt, "How Long Was the Israelites' Egyptian Bondage?" (веб).

¹⁴ См. Н. Бердяев, «Смысл истории», гл. «Судьба еврейства».

ховные, «тонкоматериальные» миры. Понять события, происходящие в одном из миров, без учета влияния других миров невозможно. Современные европейские мыслители называют этот пласт событий «метаисторией» (от греческого «мета» — «за», «после»). Это то, что стоит «за» историей — ее глубинные корни.

Согласно традиционному еврейскому пониманию, исторические события получают свой стартовый импульс вверху — на «Небе». Все события формируются в духовных «высях» — в мире «сарим» (высших ангелов) и подчиненных им ангелов-служителей, а затем уже реализуются на земле. Пока predetermined событие «спускается» в нижний мир, постепенно обретая всё более ясные очертания, по земным меркам могут миновать десятки, а порой сотни лет. А тем временем, даже если люди не ведают о том, что наверху событие уже «совершилось», оно оказывает на них влияние через подсознание, — и они о нем уже «знают».

Знатоки сокровенного учения поясняют, что с того момента, как предопределение о египетском рабстве было вынесено и сообщено Аврааму, его потомки оказались под власть «сара» Египта. В этом смысле потомки Авраама изначально находились под властью фараонов. Это порабощение продолжалось, действительно, 430 лет — до Исхода¹⁵.

4

Более того, пребывание в Египте началось с самого праотца Авраама. Согласно старинной хронике «Седер Олам» («Хроника мировой истории»), вскоре после того, как в возрасте семидесяти лет Авраам получил пророчество «Пришельцами будут твои потомки...» он вернулся из страны Кнаан в землю Харан, где оставались его отец и родные¹⁶. Там вокруг него собралась община, включающая более семидесяти учеников¹⁷. В возрасте 75 лет Авраам вновь удостоился пророческого откровения, в котором Творец повелел ему: «Уходи из своей страны, со своей родины, из дома твоего отца, в землю, которую Я тебе укажу...» (Берешит, 12:1).

Следуя этому повелению, Авраам навсегда покинул Харан и, взяв с собой жену Сару и всех учеников, прибыл в Кнаан. Возглавляемый им караван дошел до Шхема. Но в стране свирепствовал голод, вызванный тяжелейшей засухой, и Авраам был вынужден повернуть в сторону Египта, где, по дошедшим до него сведениям, оставался хлеб¹⁸.

В Египте в тот период правил человек из земли Шинар (Вавилон) по имени Рикъён, прозванный египтянами Паро (Фараон; это имя стало титулом всех последующих царей Египта)¹⁹. Чиновники Паро доставили сохранившую красоту своей юности Сару к нему во

¹⁵ См. р. Э. Десслер «Михтав ме-Элияу» 4, стр. 287; «Ялкупт Ме-ам Лозэ» (Шмот 12:40, 29).

¹⁶ См. «Седер Олам Раба» 1.

¹⁷ См. «Сефер а-Яшар» («Лех леха»).

¹⁸ См. Берешит, 12:1-10; «Седер Олам Раба» 1; «Сефер а-Яшар» («Лех Леха»).

¹⁹ См. «Сефер а-Яшар» («Лех Леха»); «Седер а-Дорот».

дворец. А Авраам получил многочисленные дары, так как он выдавал себя за ее брата. Такая предосторожность была необходима потому, что среди окружающих народов было принято приводить к царям очень красивых женщин, а их мужей убивать по какому-либо ложному обвинению²⁰.

В Пятикнижии рассказывается, что в ту ночь Паро не сумел приблизиться к Саре, поскольку в ответ на ее мольбу о защите ангел Всевышнего поразил его и всех слуг болезнью «раатан», которая делает близость невозможной. Тогда Сара открыла ему, что она жена Авраама, и Паро возвратил ее мужу, а также отдал ей в служанки свою дочь Агарь, рожденную одной из его наложниц (впоследствии Агарь стала матерью Ишмаэля)²¹.

По истечении трех месяцев, проведенных в Египте, Авраам и его спутники возвратились в Кнаан, где разбили шатры в дубраве Мамре, возле Хеврона²². Таким образом, Авраам и Сара побывали в «плену» у фараона за 425 лет до своих потомков.

5

Этот рассказ Торы вызывает недоумение. Во-первых, дело выглядит так, будто Творец «подвел» Авраама. Посудите сами. Сначала Всевышний направляет Авраама в страну

Кнаан, обещая ему благословение и процветание²³, но почти сразу же в стране начинается такой страшный голод, что Авраам вынужден бежать из нее. Кроме того, не ясно, почему Авраам ищет себе убежище именно в Египте, а не, например, за Евфратом, в хорошо знакомом ему Харане, где еще оставались многие его родственники. Ведь голод был только в стране Кнаан, но не вокруг, как подчеркивается в самом Пятикнижии: «И был голод в этой стране («ба-арец»)» (Берешит 12:10) — огласовка под первой буквой указывает на то, что речь идет об одной конкретной стране²⁴. Тем не менее, Авраам совершает утомительный переход через пустынный Синайский полуостров и отправляется в совершенно неизвестный ему Египет, где его подстерегала смертельная опасность, о которой он знал заранее. Ведь еще на подходе к Египту он сказал своей жене Саре: «Я знаю, что ты красивая женщина, когда увидят тебя египтяне и поймут, что ты моя жена, убьют меня, а тебя оставят в живых!» Поэтому-то он попросил ее сказать не женой, а сестрой, добавив: «Благодаря тебе жизнь моя будет спасена»²⁵. Таким образом, на пути в Египет перед ними стоял страшный выбор: либо собственная гибель, либо бесчестие Сары.

Но в Харане таких проблем не было — они благополучно прожили там многие годы. Да и к востоку от Иордана обстановка, ве-

²⁰ См. Берешит, 12:11-16; Рамбан (Берешит 12:11-13); см. также «Берешит Раба» 45.4.

²¹ См. Раши (Берешит 12:17-19); «Пиркей де-раби Элиэзер» 26; «Берешит Раба» 41.2, 45.1.

²² См. Берешит 13:1-18; «Седер Олам Раба» 1.

²³ См. Берешит 12:2-3 и 12:7.

²⁴ См. «Пиркей де-раби Элиэзер» 26; Раши и Ибн Эзра (Берешит 12:10).

²⁵ См. Берешит 12:11-13.

роятно, была менее «криминогенной». Не случайно, комментаторы Пятикнижия указывают, что именно Египет славился разнузданностью нравов²⁶.

К тому же, большинство жителей Египта были темнокожими (а, возможно, и все, кроме Паро, пришедшего из восточного Междуречья), поэтому прибытие очаровательно белой женщины было для страны великим событием²⁷. Вероятно, именно цвет кожи подтолкнул вельмож фараона к мысли, что она годится в супруги их повелителю.

Напомню, Авраам заранее знал об опасности, но все же пошел на этот смертельный риск. Почему?

Существует еще одно громко кричащее противоречие. Далее в Пятикнижии рассказывается, как Авраам спас из плена царя Сдома. В награду царь предложил ему все свои сокровища, но Авраам ответил: «Ни нитки, ни шнурка от ботинок — ничего я твоего не возьму, чтобы ты не мог сказать: «Это я обогатил Авраама»»²⁸.

Очевидно, он не хотел принимать подарки от нечестивцев. Однако в Египте в гораздо более двусмысленной ситуации Авраам принимает богатые дары фараона, забравшего его жену к себе во дворец. В Пятикнижии сказано: «...и была эта женщина взята в дом фараона, а Авраама облагодетельствовали

благодаря ей, и получил он овец, крупный скот, ослов, рабов и рабынь, ослиц и верблюдов» (Берешит, 12:15-16).

Это посерьезней, чем какие-нибудь шнурки и нитки. Даже после того как Сара благополучно вырвалась из дворца, Авраам не вернул фараону эти дары, а забрал с собой в страну Кнаан. Почему?

6

Комментаторы Пятикнижия приводят различные объяснения этих многочисленных «странностей». Например, указывается, что голод в Кнаане был испытанием для Авраама, проверкой, не станет ли он роптать на Творца, приказавшего ему сначала прийти в эту страну, а затем заставившего ее покинуть. Но хотя действительность разительно противоречила обещаниям Б-га, Авраам ни на мгновение не усомнился в Его обещаниях²⁹.

Также вполне возможно, что Авраам не желал укрываться от голода в Харане после того, как Творец сказал ему: «Уходи из своей страны, со своей родины (т.е. из Харана), из дома твоего отца...».

Это всё верно. Но подлинная причина, по которой Авраам и Сара должны были прийти в Египет, заключалась в том, что два века спустя их потомкам предстояло поселиться в этой стране.

²⁶ См. Сфорно (Берешит 12:11).

²⁷ См. Раши, там же.

²⁸ Берешит 14:23.

²⁹ Раши (Берешит 12:10); см. также «Берешит Раба» 40.2.

Прошлое и будущее снова поменялись местами. Подлинной причиной прошлого стало будущее.

В древнем мидраше говорится: «Голод был только в стране Кнаан, чтобы испытать Авраама и привести его в Египет»³⁰. Не Авраам пришел в Египет из-за того, что начался голод — наоборот, голод начался для того, чтобы привести Авраама в эту страну. В другом мидраше объяснено: «Творец дал Аврааму знак — все, что произойдет с ним, произойдет в будущем с его потомками». Приводится несколько примеров. Вот один из них: «Авраам спустился в Египет из-за голода, и его потомки спустились в Египте из-за голода»³¹. Засуха и голод были предназначены для того, чтобы привести Авраама в Египет. Вместе с тем, это было пророчество, выраженное в реальном событии. Точно также, из-за голода, придут в Египет его потомки. Таким пророчеством, причудливо закодированным в жизненных событиях, было и пленение Сары, и ее освобождение из плена.

Как разъяснено в каббалистической книге «Зоар», Всевышний «изначально знает, что произойдет в конце». Часто Он осуществляет некое событие в настоящем, чтобы в будущем повторить его в более совершенной форме. Например, в ту ночь (это было 15-ое Нисана), Творец избавил Сару из плена, поразив язвами фараона и его слуг. Четыре века спустя Он поразил Египет десятью казнями

и избавил потомков Сары из египетского рабства тоже 15-го Нисана³².

В связи с этим в книге «Зоар» сделан потрясающий вывод: «Если бы Сара не была взята к фараону, то и фараон не был бы поражен язвами. А эта постигшая фараона кара привела к тому, что в будущем египтяне были поражены десятью казнями»³³.

Весь замысловатый и весьма проблемный сценарий, по которому Авраам выдавал свою жену за сестру, нужен был для того, чтобы в будущем на Египет обрушились десять казней. Побывав в Египте, Авраам и Сара создали «эскиз» будущего рабства и избавления. Именно в этом заключался основной смысл их поступков.

7

Величайший знаток сокровенного учения раби Моше бен Нахман (Рамбан) отмечает, что такое метаисторическое понимание событий верно не только в отношении Авраама, но и в отношении всех праотцов. «Я изложу тебе общий принцип, — пишет он, — и пойми его в отношении всех глав Торы, посвященных праотцам Аврааму, Ицхаку и Якову. Это великий принцип, но наши мудрецы выразили его очень кратко: все, что происходило с праотцами — знак для потомков. Поэтому в Писании подробно рассказывается о путешествиях праотцов, о выкапывании колодцев,

³⁰ «Пиркей де-раби Элиэзер» 26.

³¹ «Мидраш Танхума» («Лех Леха» 9).

³² См. «Зоар» 1, 82а, Сулам; см. также «Пиркей де-раби Элиэзер» 26.

³³ «Зоар» 1, 82а.

а также о других событиях. Можно было бы подумать, что это лишние подробности, от которых нет пользы, однако все они содержат предсказания будущего. Когда что-либо происходит с одним из трех пророков, которые были нашими праотцами, необходимо вдуматься в это, чтобы узнать, какие события предопределены для их потомков»³⁴.

В поступках праотцов закодировано будущее потомков. Своими поступками они создали исторический алгоритм, по которому складывалась судьба еврейского народа — от египетского рабства до конца времен.

Более того, без этих поступков будущие события не свершились бы. Точнее, совершились бы по-иному. Как отмечает последователь Рамбана рабейну Бхайе, праотцы совершали «действенное пророчество», чтобы тем самым «утвердить предсказанное им будущее». Таким образом, все события в их жизни были «действующими моделями» различных периодов еврейской истории³⁵. Подобным образом действовали многие другие еврейские пророки.

Сам Рамбан приводит выразительный пример. Незадолго до своей смерти пророк Элиша «сказал царю Израиля взять в руки лук». Затем Элиша «положил свои руки на руки царя» и велел ему выстрелить через окно дворца на восток, в сторону земли Арам. Когда царь выстрелил, Элиша сказал ему: «Это стрела спасения, которое придет от Б-га, — стрела избавления от Арама»

(Мелахим II 13:16-17). После этого Элиша велел царю взять стрелы и бить ими в землю. Царь ударил в землю три раза. Тогда Элиша «разгневался на него, ...сказав: «Нужно было ударить пять или шесть раз, тогда бы ты окончательно разбил арамейцев, а теперь ты побьешь арамейцев (только) три раза» (там же, 13:19). Так и произошло, после смерти Элиши израильский царь Йоаш возвратил города, захваченные у евреев царем Арама. В Танахе написано: «Три раза разбил его Йоаш и возвратил израильские города» (там же, 13:25).

Подобное же «действенное пророчество» совершил Йехезкель, предсказавший избавление народа Израиля в «конце времен» и воцарение Машиаха. Следуя приказу Творца, пророк взял два посоха. На одном из них написал имя Йеуды, а на другом — Йосефа и его сына Эфраима. Затем перед глазами народа он приложил один посох к другому, чтобы они выглядели как единый посох. Этим он показал, что в будущем колено Йеуды вновь воссоединится с изгнанными ассирийцами коленами, во главе которых стояло колено Эфраима. Держа соединённые посохи перед собой, пророк произнес: «Так сказал Б-г: «Вот Я соберу сынов Израиля из среды народов, где они скитались. Соберу их со всех сторон и приведу в их землю. Сделаю их единым народом в той стране, на горах Израиля. Царь один будет для всех них царем, и не будут впредь двумя народами, и никогда не разделятся в будущем на два царства. ...Очищу их, и будут Мне народом, а Я буду им Б-гом.

³⁴ Рамбан (Берешит 12:6).

³⁵ См. рабейну Бхайе (Берешит 12:6).

...И будут обитать на земле, которую Я дал Моему слуге Якову, в которой обитали ваши предки. И будут обитать на ней они, и их дети, и дети их детей вовеки. ...И размножу их, и помещу Свое Святилище среди них навек» (Йехезкель 37:15-26).

Рамбан подчеркивает: «Любой приговор Небес, который воплощается в подобных поступках пророка, наверняка реализуется затем и в действительности. Поэтому пророки и совершали такие действия»³⁶. Подобное предсказанное событие начинается задолго до того, как оно реализуется на земле. Оно начинается еще до того, как пророк совершает свое «действенное пророчество». Каждое событие стартует в час, когда на Небесном Суде выносятся приговор. Поэтому «пробывание сынов Израиля в Египте продолжалось четыреста тридцать лет» (Шмот 12:40) — с момента вынесения приговора.

8

Знатоки сокровенного учения поясняют, что подобные «образные действия» пророков, связанные с predetermined приговором Небес, переносят будущее событие из высших миров в нижний, называемый на языке кабалистов «Мир Действия» («Олам а-Асия»). А уж после того, как прообраз будущего события проявляется в нижнем мире, неизбежно реализуется и сам приговор³⁷.

Особенно интересно, что подобное воздействие на будущие события оказывают не только пророки, но и рядовые участники исторического процесса. Такие как мы. А также наши родственники и соседи. Как утверждают знатоки Каббалы, человек был создан в качестве своеобразного «пульта управления» всем мирозданием.

Рав Хаим Воложинер, ближайший ученик Виленского Гаона, писал: «Сотворив человека, Всевышний дал ему власть над множеством сил природы и бесчисленными мирами. Они были переданы в его руки, чтобы он управлял ими посредством всех своих действий, поступков, слов и мыслей»³⁸. «Как тень от какого-либо предмета точно повторяет его движения, так и Творец связывает изменения всех миров с поступками человека на земле», — поясняет далее рав Хаим³⁹.

В мишне из трактата «Пиркей Авот» («Поучения отцов» 2:1) написано: «Да, мале-мала ми-меха». Обычно эти слова переводят так: «Знай [о том], что выше тебя». Но в соответствии с сокровенным смыслом, это поучение понимается несколько иначе: «Знай, что совершаемое в высоте («ле-мала» — т.е. в высших мирах), исходит от тебя («ми-меха» — порождено твоими поступками)»⁴⁰.

Но особенно существенно воздействие слов и мыслей, ведь человек отличается от живот-

³⁶ Рамбан (Берешит 12:6).

³⁷ См. рав Элияу Десслер «Михтав ме-Элияу» 5, с. 401-402.

³⁸ «Нефеш а-Хаим» 1.3.

³⁹ Там же, 1.7.

⁴⁰ Там же, 1.4.

ного именно своей способностью думать и говорить. В каббалистической книге «Зоар» указывается, что молитвы праведников увеличивают святость в мире и притягивают к нему благодатное изобилие. В этом также заключена одна из причин, по которой Всевышний «жаждет молитвы праведников»⁴¹.

Вместе с тем, человек запускает в действие систему «обратной связи». Каждый его поступок и мысль производят определенное воздействие в высших, духовных мирах, а затем через сложнейшие «передаточные механизмы», включающие мириады ангелов и космических объектов произведенное им воздействие возвращается на землю — в конечном счете, к нему самому.

Об этом образно говорится в псалме: «Б-г — твоя тень» (Теилим 121:5). «Это как твое отражение в зеркале, ты ему улыбаешься, оно тебе улыбается. Заплачешь — и оно будет плакать. Ты посмотришь сердито — и оно тоже. Так и Б-г. Он — «твоя тень». Как ты с Ним, так и Он — с тобой», комментирует рав Хаим Воложинер⁴².

Сегодня в многонаселенном мире каждое событие является результатом и равнодействующей поступков и мыслей миллиардов людей. Но в дни Творения, когда существовали только Адам и Хава, всё происходящее во Вселенной зависело лишь от них, поэтому

их грех оказал разрушительное воздействие на все уровни мироздания.

Подобно тому как от Адама и Хавы зависела судьба всего человечества, Авраам и Сара определяли будущую историю своих потомков — сынов Израиля (а также потомков Ишмаэля и Эсава).

9

Если обычные люди оказывают воздействие на будущее неосознанно — в пылу своих мирских дел, то праведники и пророки действуют сознательно. Они совершают «действенные пророчества», понимая меру своей ответственности перед будущим. Знайки сокровенного учения указывают, что чаще всего таким «действенным пророчеством», определяющим будущее, становится испытание, которое должен выдержать человек⁴³. «Именно поэтому, — поясняет Рамбан, — Всевышний поселил Авраама в святой земле и повелел совершать такие действия, которые станут прообразом всего того, что в будущем произойдет с его потомством»⁴⁴.

Сам Рамбан приводит несколько примеров. Вступив в Кнаан, Авраам сразу «прошел по стране до места Шхем» (Берешит, 12:6) и там, в роце Морэ, разбил стан. Именно Шхем стал первым городом, который завоевали его правнуки Шимон и Леви⁴⁵. К тому

⁴¹ «Зоар» 1, 137а; см. ВТ «Сукка» (14а) и «Йевамот» (64а).

⁴² «Нефеш а-Хаим» 1.7.

⁴³ См. рав Элияу Десслер «Михтав ме-Элияу» 5, с. 401-402.

⁴⁴ Рамбан (Берешит 12:6).

⁴⁵ См. Берешит 34:25-29.

же рядом со Шхемом расположены горы Гризим и Эйваль, у которых евреи остановились в самом начале овладения Святой Землей, как написано в Талмуде: «В тот же день, когда сыны Израиля под предводительством Йеошуа бин Нуна перешли Иордан, они подошли к горе Гризим и горе Эйваль»⁴⁶. От Шхема, где Авраам удостоился нового пророческого откровения и ему было обещано, что «Твоему потомству Я отдам эту страну» (12:7), праотец отправился к югу и «раскинул свой шатер между Бейт-Элем на западе и Айем на востоке» (12:8).

Для чего сообщаются эти географические подробности? Потому что они, как отмечает выше Рамбан, «содержат предсказания будущего». Именно этой местностью евреи овладели в самом начале завоевания Святой Земли, причем засаду, решившую судьбы битвы за Ай, Йеошуа бин Нун расположил «между Бейт-Элем и Айем, с западной стороны от Аяя» (Йеошуа 8:12), то есть на том самом месте, где за несколько веков до него был стан Авраама. Затем, когда караван Авраама пошел от Аяя дальше на юг, в Кнаане начался голод... Тогда Всевышний сказал ему: «Иди и проложи путь перед твоими сынами»⁴⁷.

Авраам сразу же «спустился в Египет, чтобы пожить там» (Берешит 12:10). Египтяне притесняли его, отобрав у него жену, и Всевышний отомстил за него, поразив фараона язвами, а затем вывел его из Египта со стадами, серебром и золотом.

Точно также четыре века спустя Творец отомстил египтянам казнями за порабощение евреев, а затем вывел еврейский народ из Египта с серебром, золотом, «мелким и крупным скотом, с очень большими стадами» (Шмот 12:38). Подобно тому как фараон поторопил Авраама: «Вот твоя жена, бери и уходи» (Берешит 12:19), так в ночь исхода «египтяне торопили народ, чтобы поскорее отправить их из страны» (Шмот 12:33).

«Не было упущено ничего из того, что произошло с праотцом, — отмечает Рамбан, — все это произошло и с его сынами»⁴⁸.

10

Итак, согласно объяснению Рамбана, Всевышний создал для Авраама действующие модели ключевых событий будущей еврейской истории, а затем подтолкнул его к определенным поступкам, совершенным в рамках заданных обстоятельств, сказав ему: «Иди и проложи путь твоим сынам». Вместе с тем, Рамбан обвиняет праотца в этих поступках, поскольку они привели к проблематичным результатам.

«Ты должен знать, — пишет Рамбан в своем комментарии на Пятикнижие, — что наш праотец Авраам невольно совершил большой грех, поставив свою праведную жену перед опасностью прегрешения из-за своего страха перед тем, как бы его не убили. Но ему следовало полагаться на Б-га, Который избавит его

⁴⁶ ВТ, «Сота» (36а); см. также Радак и Мальбим (Йеошуа 4:19).

⁴⁷ «Берешит Раба» 40.6.

⁴⁸ Рамбан (Берешит 12:10).

и его жену, и все, что у него. Ведь у Б-га есть сила помогать и спасать».

«И также его уход из-за голода из той земли, в которую ему было заповедано прийти, — продолжает Рамбан, — это совершенный им грех, так как Б-г и «в голод искупает от смерти»⁴⁹. За этот поступок его потомство было приговорено к изгнанию в землю Египта под власть фараона, ведь наказание приходит в том же месте, где был совершен грех»⁵⁰.

Об этом же сказано в каббалистической книге «Зоар»: «За то, что Авраам спустился в Египет без разрешения, его потомки были порабощены в Египте на четыреста лет. Ведь написано: «И спустился Авраам в Египет» (Берешит 12:10), но не написано, что Всевышний повелел ему: «Спустишься в Египет!»⁵¹.

Авраам здесь обвиняется в том, что он действовал по пророческому наитию, а не по прямому указанию Творца. Египетское рабство стало наказанием за его грех.

Рабейну Бхайе, развивший многие идеи Рамбана, указывает, что рабство стало наказанием за оба греха: и за то, что Авраам ушел в Египет, и за то, что он подвергнул риску свою праведную жену. В обоих этих случаях ему следовало полагаться на помощь Б-га⁵².

11

Между прошлым и будущим существует очень сложная двусторонняя связь. С одной стороны, как утверждают знатоки Каббалы, приход Авраама в Египте стал причиной того, что его потомки пришли в Египет, а пленение Сары — причиной рабства. Как подчеркивает Рамбан, за грех Авраама «его потомство было приговорено к изгнанию в землю Египта». Возможно, именно поэтому пророчество «Ты должен знать, что пришельцами будут твои потомки в чужой стране...» (Берешит 15:13) приведено в Пятикнижии после рассказа о посещении Авраамом Египта⁵³, хотя, как уже упоминалось⁵⁴, согласно древнейшей еврейской хронике «Седер Олам Раба», это пророческое откровение произошло за пять лет до посещения Египта.

Но, поскольку приговор Небес был вынесен за грех Авраама, на часах метаистории, по которым сверяется хронология Пятикнижия, грех Авраама предшествовал решению Творца, о котором было сообщено в пророческом откровении.

Прошлое и будущее снова поменялись местами, ведь поступки Авраама были продиктованы тем, что должно было произойти с его потомками в соответствии с полученным им пророчеством.

⁴⁹ Ср. Иов 5:20.

⁵⁰ Рамбан (Берешит 12:10).

⁵¹ «Зоар» 1 81б.

⁵² См. рабейну Бхайе (Берешит 12:13).

⁵³ См. Берешит 12:10-20.

⁵⁴ См. выше — раздел 4.

В семьдесят лет Аврааму было предсказано: «Ты должен знать, что пришельцами будут твои потомки в чужой стране, и их поработят», но, в конце концов, «они выйдут оттуда с великим богатством». В семьдесят пять лет Авраам «спустился в Египет» (12:10), чтобы, следуя повелению Б-га, «проложить путь перед своими сынами».

Подлинной причиной прошлого стало будущее. Праотец Авраам пришел в дни голода именно в Египет, потому что в этой стране нашли убежище от голода его внук и правнучки. Сара оказалась в плену у фараона, потому что через несколько веков ее потомки были поработаны фараоном. Авраам вышел из этой страны с богатыми дарами, потому что его потомкам предстояло уходить из этой страны с имуществом египтян. Авраам был «вынужден» совершать поступки, намеченные в пророчестве, которое, в свою очередь, стало следствием его «свободного» выбора, ведь Творцу заранее известно, какое решение примет человек в предлагаемых ему обстоятельствах. Вместе с тем, это «знание» Творца, для которого не существует линии времени, направленной из прошлого в будущее, не ограничивает свободной воли человека, действующего во времени и пространстве.

Хотя знатоки Каббалы называют выбор Авраама «грехом», посещение Египта было необходимо и для него самого, и для его потомков, и для всего человечества. В книге «Зоар» рассказывается, что во время пребы-

вания в этой стране Авраам вступил в тесный контакт с египетскими жрецами, которые в совершенстве владели «нижними уровнями мудрости», связанными с магией и колдовством. Это посвящение в тайны Египта было важным этапом его духовного становления. Авраам «спустился к их глубинам и познал их, но не прилепился к ним, а вернулся к своему Владыке»⁵⁵. В свою очередь, египетские жрецы переняли от него учение о посмертной жизни души и переселении душ из одного тела в другое. Много веков спустя эти представления перешли от египтян к древним грекам, а затем к другим народам⁵⁶.

Более того, от «греха» Авраама возник еврейский народ. По проложенной им тропе в Египет пришел его внук Яков. В этой стране сложился народ Израиля, а исход стал моментом его рождения. Поскольку вся эта цепь событий была запущена решением Творца, вынесенным за четыреста тридцать лет до Исхода, по хронометру подлинной истории «пребывание сынов Израиля в Египте продолжалось четыреста тридцать лет».

12

Здесь необходимо задать еще один совершенно детский вопрос. Аврааму было предсказано, что «в чужой стране» его потомков «поработят и будут угнетать четыреста лет»⁵⁷. Но расчеты, проведенные на основе самого Пятикнижия, показывают, что в реальности евреи пробыли в Египте гораздо меньше,

⁵⁵ «Зоар» 183а.

⁵⁶ См. р. Менаше бен Исраэль «Нишмат Хаим» 4.21.

⁵⁷ См. Берешит 15:13.

чем три с половиной века⁵⁸. А срок «порабощения» и «угнетения» был еще значительно меньше, ведь сначала евреи жили в Египте на правах почетных гостей и родственников правителя. Значит, предсказание Бога: «Поработят и будут угнетать четыреста лет» не осуществилось!

Евреи об этом знали. Авраам передал содержание пророчества своему сыну Ицхаку, в том числе назвал и срок — «четыреста лет». Ицхак рассказал об этом Якову, а тот — своим детям и внукам. Когда за несколько дней до Исхода Моше сказал сынам Израиля, что они будут избавлены из Египта уже в этом месяце, ему возразили:

— Моше, наш наставник, как мы можем быть избавлены? Ведь Творец предсказал Аврааму: «Их поработят и будут угнетать четыреста лет», а прошло всего двести десять.

Но Моше им ответил:

— Когда Творец желает вас освободить, Он не смотрит на ваши расчеты. ...Он переосмысливает через расчеты и сроки. Вы будете избавлены в этом месяце⁵⁹!

Вместе с тем, предсказание о четырех веках изгнания не было отменено. Оно было лишь переосмыслено: начально точкой отсчета ста-

ло рождение сына Авраама — Ицхака, как уже говорилось выше, и было предсказано: «Пришельцами будут твои потомки в чужой стране ...четыреста лет», «потомки», начиная от Ицхака. Точнее в это пророчество было изначально вложено оба смысла. Соответственно, существовало два возможных срока Исхода. Один — через четыреста лет после прихода семьи Якова в Египет, другой, более ранний — через четыреста лет после рождения Ицхака. Причем выбор одного из двух вариантов зависел от поступков самих евреев⁶⁰. Если бы они смогли пробыть в Египте четыреста лет, не перенимая обычаев этой страны и по-прежнему соблюдая законы праотцов, осуществился бы первый из этих двух сроков. Но когда они, всецело подчинившись власти «сара» Египта, подошли к последнему, пятидесятому уровню духовной скверны⁶¹, четыреста лет были отсчитаны от рождения Ицхака⁶². Не устояв в своем испытании, евреи приблизили срок исхода почти на два века.

13

Очевидно, этот способ исчисления четырехсот лет тоже был известен евреям. Иначе трудно понять, как они могли поверить Моше, призывавшему покинуть Египет почти за два века до установленного Творцом срока. Тем более, как объяснено в мидраше, на них была наложена суровая клятва — не покидать Еги-

⁵⁸ См. выше — раздел 1.

⁵⁹ «Шир а-Ширим Раба» 2.19.

⁶⁰ См. Виленский Гаон «Пасхальная Агада» («Барух шомер автахато ле-Израэль»); р. А. Баум «Лайла ка-йом яир» 1.5, стр. 41; см. также р. Шмуэль Вейнбаум, Сарати, Монреаль, 2007 г., стр. 107.

⁶¹ См. выше — в гл. «Начало истории», раздел 4.

⁶² См. «Шем ми-Шмуэль» «Агада шель Песах» («Арба косот»); р. А. Баум «Лайла ка-йом яир» 1.5, стр. 41.

пет до предопределённого часа⁶³. По одной из версий, эту клятву наложил на своих братьев Йосеф, которому праотец Яков открыл подлинный срок исхода⁶⁴. Именно с этой клятвой была связана трагическая судьба колена Эфраима, значительная часть которого бежала из Египта за тридцать лет до исхода.

Как повествуется в мидраше, к этому колону обратился один из его вождей Игنون, сказавший: «Мне открылся Творец и повелел вывести вас из Египта!»⁶⁵.

Предполагают, что этот Игنون был отцом ближайшего ученика пророка Моше Йеошуа бин Нуна, который также происходил из колена Эфраима⁶⁶. Ведь в других мидрашах имя этого «прозорливца» записано как Гаон⁶⁷, Гнон или просто Нон⁶⁸. А в древней хронике Диврей а-Ямим, включённой в состав Танаха, имя отца Йеошуа читается не «Нун», а именно «Нон»⁶⁹.

Возгордившись, что Всевышний обратился именно к ним, прямым потомкам бывшего правителя Египта Йосефа, многие члены ко-

лена Эфраима бежали из страны. В этом преждевременном исходе приняли участие около двухсот тысяч мужчин с женами и детьми⁷⁰.

Комментаторы поясняют, что они поверили своему вождю без всякого знамения и доказательства, потому что ошиблись в своих расчетах⁷¹.

Действительно, в Талмуде рассказывается, что сыны Эфраима высчитывали конец египетского изгнания и ошиблись⁷². Как объяснено в мидраше, их ошибка заключалась в том, что они отсчитали четыреста лет изгнания, предсказанных Аврааму, от самого времени предсказания, а не от рождения Ицхака. «Но если бы они не ошиблись, — отмечается в мидраше, — то не пошли бы»⁷³.

Во всяком случае, ясно, что они знали об альтернативном способе отсчета, но лишь ошиблись при его применении. Возможно, эта традиция хранилась именно в колоне Эфраима, потому что в последние годы жизни праотца Якова внук Эфраим был его ближайшим учеником⁷⁴.

⁶³ «Ялкут Шимони» («Бе-шалах» 13, 227); «Зайт раанан» 9.

⁶⁴ Бааль а-Турим (Берешит 50:25); см. «Таргум Йонатан», там же.

⁶⁵ «Пиркей де-раби Элиэзер» 48.

⁶⁶ См. «Оцар ишей а-Танах» («Нун»).

⁶⁷ «Ялкут Шимони» («Бе-шалах» 13, 227).

⁶⁸ Там же, Диврей а-Ямим 1077.

⁶⁹ См. Диврей а-Ямим I 7:27.

⁷⁰ «Пиркей де-раби Элиэзер» 48.

⁷¹ См. р. А. А. Брода, комментарий «А-Байт а-Гадоль» («Пиркей де-раби Элиэзер, гл. 48).

⁷² ВТ «Санэдрин» 92б.

⁷³ «Шмот Раба» 20.11; см. также Раши («Санэдрин» 92б); Рамбам («Игерет Тейман» («Игрот а-Рамбам», Иерусалим, 5754, с. 41).

⁷⁴ См. Берешит 48:13-19; «Танхума» («Ваехи» 6); «Сефер а-Яшар» («Ваигаш»); «Сефер а-Дорот» 2243.

Но с течением веков в предание вкралась неточность, ставшая причиной преждевременного исхода. Тогда, как уже упоминалось, многих беглецов убили настигшие их египтяне⁷⁵, а остальных — истребили филистимляне⁷⁶. По определению мидраша, они были наказаны за нарушение клятвы⁷⁷. После этого трагического побега египтяне ужесточили условия рабства для всех евреев⁷⁸.

Тридцать лет спустя к евреям вновь пришел человек, утверждающий, что он послан Б-гом для того, чтобы, на этот раз, вывести из рабства все двенадцать колен Израиля.

В мидраше рассказано, что, когда Моше сказал евреям: «В этом месяце вы будете избавлены из Египта», ему возразили: «Наш наставник Моше! Как мы можем быть избавлены?! Разве Творец не предсказал нашему праотцу Аврааму, что нас «поработят и будут угнетать четыреста лет»?! А ведь прошло всего двести десять!» «Когда Творец желает вас спасти, Он не смотрит на ваши расчеты. В этом месяце вы будете избавлены из Египта», — ответил Моше⁷⁹.

В мидраше утверждается, что евреи ни за что не поверили бы Моше, если бы их не убедили старейшины⁸⁰.

Почему?

Можно предположить, что про способ отсчета от прихода в Египет знали все евреи, поэтому они не поверили Моше. Но второй способ подсчета, искаженная версия которого погубила беглецов из колена Эфраима, знали только старейшины — хранители традиции. Поскольку Моше призвал к исходу ровно через четыре века от рождения Ицхака, старейшины убедили народ, что ему можно верить.

14

Впрочем, вопрос о том, каким способом будут отсчитаны четыре века, оставался открытым вплоть до последней ночи перед Исходом. Всё еще существовала возможность, что евреи выйдут в пустыню всего на три дня пути, как Моше просил у фараона, а затем вернуться. Исход же осуществится только после четырехсотлетнего пребывания в Египте. Открывшись Моше в горящем кусте, Всевышний повелел ему: «...И придешь ты со старейшинами Израиля к царю Египта, и скажете ему: «Нам открылся Всесильный Б-г евреев. А теперь мы пойдем на три дня в пустыню и принесем жертвы Б-гу» (Шмот 3:18).

Так Моше и Аарон сказали фараону при первой встрече: «Пойдем мы на три дня пути...» (там же, 5:3). В разгар четвертой казни — нашествия хищников — Моше

⁷⁵ «Пиркей де-раби Элиэзер» 48; см. также Рамбам (Игерет Тейман).

⁷⁶ «Таргум Йонатан» (Шмот 13:17); см. в гл. «Переход через море», раздел 3.

⁷⁷ «Мехильта» («Бе-шалах»), комментарий «Биркат А-Нецив»; «Шир а-Ширим Раба» 2:18; см. также р. Хагай Прешл «Бе-хагвей а-села» («Шмот», «Бе-шалах», с. 132).

⁷⁸ См. Рамбам «Игерет Тейман».

⁷⁹ «Псикта де-раби Каанэ» 5; см. также «Оцар Мидрашим» (Берешит 15:13).

⁸⁰ См. «Шмот Раба» 16.1.

вновь подтвердил: «На три дня пути пойдём мы в пустыню и принесем жертвы Б-гу» (8:23).

Некоторые комментаторы полагают, что по первоначальному сценарию за три дня пути по пустыне евреи должны были достигнуть горы Синай, получить от Творца скрижали с десятью заповедями и другие законы Торы, а затем вернуться в Египет уже до истечения полного срока рабства.

При выходе из Египта евреи взяли у египтян драгоценности и роскошные одежды именно для того, чтобы придать величие празднику в пустыне. После они намеревались вернуть все.

В Пятикнижии сказано: «А сыны Израиля сделали по слову Моше и попросили в долг у египтян вещи серебряные, и вещи золотые, и одежды» (12:35). Поскольку евреи собирались только выйти в пустыню и возвратиться, в их поступке не было никакого обмана⁸¹.

Более того, хотя праздник в пустыне не состоялся, все же на третий день после исхода евреи, как и обещали, резко повернули обратно — в Египет. По свидетельству мидраша, они возвратились к одному из городов, которые строили для фараона — к Питому⁸².

Вместе с тем, с самого начала, обратившись к Моше из горящего куста, Всевышний сказал ему: «Я увидел бедствие Моего

народа в Египте, ...и сошел Я, чтобы спасти его из-под власти Египта и привести его из той страны в страну прекрасную и просторную — землю, текущую молоком и медом: на место кнаанцев и хетов, эморейцев, призеев, хивеев и йевусеев. А теперь посылаю Я тебя к фараону, и выведешь ты Мой народ, сынов Израиля, из Египта!» (3:7-10). Очевидно, что речь идет об окончательном исходе из Египта в Кнаан, а не о кратковременной отлучке⁸³! Но сейчас же после этого Творец добавляет: «Придешь ты со старейшинами Израиля к царю Египта, и скажите ему: «...Мы пойдём на три дня в пустыню» (3:18).

На три дня или навсегда?!

Трудно предположить, что Всевышний сказал о трех днях пути ради того, чтобы обмануть фараона. Да и зачем было его обманывать, если сам Творец раз за разом «ожесточал» его сердце, чтобы он не отпустил евреев даже «на три дня пути»?! К тому же, как афористично замечено в Пятикнижии, «Б-г — не человек, чтобы лгать!» (Бемидбар 23:13).

Остается лишь объяснить, что открыты были обе возможности: выход на три дня с последующим возвращением и исход по направлению к стране Кнаан. Даже после трех дней Исхода, когда евреи возвратились к Питому и расположились станом у моря Суф, они все еще оставались в подвешенном состоянии. Только после того, как они прошли

⁸¹ См. р. Шмуэль Вейнбаум, Сарати, Монреаль, 2007 г., с. 108-109; см. также выше — в гл. «Переход через море» 7.

⁸² См. в гл. «Переход через море» 4-6.

⁸³ См. также Шмот 3:17.

по дну между расступившихся вод, а египтяне погибли в пучине моря, срок в четыреста лет был отсчитан от рождения Ицхака.

15

Как уже упоминалось, от прихода семьи Яакова в Египет и до Исхода прошло в общей сложности двести десять лет. Этот срок можно вычислить по датам, указанным в самом Пятикнижии. Сообщается, что «Ицхаку было шестьдесят лет», когда у него родился Яаков⁸⁴.

Семья Яакова пришла в Египет, и фараон спросил главу семьи о его возрасте, тот ответил: «Дней моей жизни сто тридцать лет. Недолги и злополучны были дни моей жизни и не достигли лет жизни моих отцов» (Берешит 47:9).

Значит, от рождения Ицхака до прихода Яакова в Египет прошло сто девяносто лет. Если от рождения Ицхака до исхода миновало четыреста лет, то, вычтя из них сто девяносто, получим двести десять лет⁸⁵.

Этот срок намеком запечатлен в словах Пятикнижия. Отправляя сыновей в Египет в год голода, Яаков повелел им: «Спуститесь туда и купите зерна, чтобы мы жили и не погибли» (там же, 42:2).

Из уст Яакова вышло невольное пророчество. Слово «спуститесь» на святом языке

звучит как «рду». А числовое значение этого слова — 210⁸⁶.

Когда на третий день после выхода из Египта евреи не вернулись, «сообщено было царю египетскому, что сбежал народ» (Шмот 14:5). Слово «сбежал» на святом языке — «барах». Его числовое значение — 210⁸⁷. Народ «сбежал» раньше предреченного в пророчестве срока, пробыв в Египте всего двести десять лет. Но и этот укороченный срок был намечен еще до прихода евреев в Египет, прозвучав в закодированном пророчестве Яакова: «Спуститесь туда, ... чтобы мы жили и не погибли».

Более того, этот срок в 210 лет изначально был «встроен» в пророческое послание, полученное Авраамом. В Пасхальной Агаде говорится: «Всевышний высчитал конец [рабства], предсказав праотцу Аврааму: «Ты должен знать, что пришельцами будут твои потомки в чужой стране, их поработят и будут угнетать четыреста лет».

Слово «конец» на святом языке — «кец». Его числовое значение — 190. Всевышний «высчитал конец», заложив в программу будущих событий возможность, согласно которой Исход может наступить за сто девяносто лет до предсказанных четырех веков⁸⁸. Вместе с тем, сам период рабства был почти наполовину короче, чем время пребывания в Египте.

⁸⁴ См. Берешит 25:26.

⁸⁵ См. «Седер Олам Раба» 3; Раши (Шмот 12:40).

⁸⁶ См. «Берешит Раба» (91.2); Раши (Берешит 42:2).

⁸⁷ См. «Талелей Орот» («Агада шель Песах» с. 177); р. Х. Прешл, «Бе-хагвей а-села» (Шмот «Бе-шалах» с. 135).

⁸⁸ «Шибалей а-лекет» («Агада шель Песах»).

В Пятикнижии рассказывается, что порабощение началось только после того, как «умер Йосеф и его братья, и всё то поколение»⁸⁹. Последним из братьев умер Леви в возрасте ста тридцати семи лет⁹⁰. При этом Леви был на четыре года старше Йосефа.

Семья Яакова пришла в Египет, когда Йосефу было тридцать девять лет (в тридцать лет он предстал перед фараоном, а затем прошло семь лет изобилия и два года голода). Значит, Леви пришел в Египет в возрасте сорока трех лет, соответственно, он прожил там 94 года. Таким образом, от его смерти и до исхода миновало не более ста шестнадцати лет — это и был период порабощения⁹¹.

Период наиболее тяжелого угнетения был еще меньше: египтяне начали истреблять еврейских младенцев незадолго до рождения Моше, которому в год исхода было восемьдесят лет⁹².

16

Принято представлять, будто уменьшение срока рабства стало проявлением милосердия Небес. В предыдущей главе уже упоминалось, что евреи были выведены из Египта вопреки тому, что по своим делам оказались недостойны освобождения⁹³. Они были спасены в рам-

ках принципа высшего милосердия, сформулированного Творцом так: «И помилю Я, кого решу помиловать, и пожалею, кого решу пожалеть» (Шмот 33:19). По объяснению Талмуда, «и помилю Я, кого решу помиловать» — даже если он недостойн, «и пожалею, кого решу пожалеть» — даже если он недостойн»⁹⁴.

Вместе с тем, знатоки тайного учения указывают, что для сынов Израиля было бы лучше, если бы они сумели продержаться в Египте все предсказанные им четыреста лет. От звонка до звонка.

Если бы евреи выстояли четыре века, не смешиваясь с египтянами и соблюдая заповеди праотцов, то они достигли бы полного духовного исправления⁹⁵. Тогда народ сразу после Исхода вступил бы в страну праотцов и получил Тору на горе Мория в Иерусалиме. Наступила бы эпоха окончательного избавления⁹⁶.

Именно поэтому до самой ночи Исхода оставалась возможность радикального духовного обновления — и тогда четыреста лет были бы отсчитаны от прихода в Египет. Но евреи всякий раз отталкивали руку помощи, благосклонно протянутую с Небес. Им казалось, что это карающая десница. Так, когда евреи начали перенимать обычаи египтян, они были

⁸⁹ См. Шмот 1:6-11.

⁹⁰ См. там же 6:16; «Седер Олам Раба» 3.

⁹¹ «Седер Олам Раба» 3; Раши (Шмот 6:16), «Сифтей Хахамим» 6.

⁹² См. Шмот 7:7.

⁹³ См. гл. «Начало истории», раздел 5.

⁹⁴ ВТ «Брахот» (7а).

⁹⁵ См. «Шем ми-Шмуэль», «Агада шель Песах» («Арба косот», с. 34); р. А. Баум «Лайла ка-йом яир» 1.5, стр. 41 и 5.6, стр. 297.

⁹⁶ См. «Бейт а-Леви» («Бе-шалах»); см. также в гл. «Переход через море», раздел 3.

порабощены, ведь сама горечь рабства могла бы оттолкнуть их от угнетателей. Но не тут-то было! Еврейские рабы с еще большей прытью старались уподобиться своим господам.

Тяжесть рабства была усилена. Это давало новый шанс — под нестерпимым гнетом евреи могли раскаяться и вернуться к обычаям предков.

Но произошло обратное — в безоглядной погоне за египтянами они приблизились к пятидесятой ступени духовной скверны. Если бы евреи перешагнули этот рубеж, навсегда пресеклась бы нить, соединяющая их с духовностью праотцов. Это были бы уже не евреи, а египтяне. Не устояв в своем испытании, они приблизили срок исхода почти на два века.

Нестерпимая тяжесть рабства была засчитана за недостающие сто девяносто лет. Ведь первоначально приговор «их поработят и будут угнетать четыреста лет» подразумевал только тяжелый труд — но не ванны из детской крови и не заживо замурованных в стены, и, конечно, не истребление младенцев, бросаемых в воды Нила.

Мера страданий, отпущенных на долгих четыреста лет, была исчерпана за гораздо более короткий срок⁹⁷.

На Египет обрушились десять казней. Эти грозные природные катастрофы, на-

носящие урон только египтянам, обладали мощным потенциалом для того, чтобы, наконец, подтолкнуть евреев к духовному возрождению.

Но и это не помогло. Большинство уже не поддавалось никакой — даже самой интенсивной — духовной реанимации. Тогда, в дни девятой казни, под покровом непроницаемой мглы, мор скопил четыре пятых потомков Яакова: погибли те, кто настолько прирос к Египту, что уже не в состоянии был покинуть эту страну⁹⁸. Еще через несколько дней, после десятой казни — гибели египетских первенцев, Моше вывел уцелевшую часть своего народа в пустыню.

Это произошло 15-го Нисана. В тот же самый день, когда Яаков привел свою семью в Египет, только ровно через двести десять лет⁹⁹. Знатоки сокровенного учения утверждают, что евреи вырвались в самый последний момент. Если бы они задержались в Египте хотя бы еще немного, то опустились бы на пятидесятый уровень скверны и уже никогда не смогли бы выйти¹⁰⁰.

Но на третий день после Исхода беглецы вернулись в Египет и расположились станом у моря Суф, недалеко от северной резиденции фараона. На шестой день после Исхода к ним приблизилось войско фараона и прижало их к морю.

⁹⁷ См. «Коль Элияу» (Шмот 1:14); «Талелей Орот» («Агада шель Песах») с. 176-177 (от имени Виленского Гаона и р. И.-Э. Соловейчика); см. также р. И.-Ц. Бен-Парат («Шмот» г.5768).

⁹⁸ См. выше — в главах «Казни египетские» (раздел 19) и «Начало истории» (раздел 4).

⁹⁹ См. «Шмот Раба» 18.11.

¹⁰⁰ См. «Сидур а-Аризалъ» («Агада шель Песах», «Маца зу»); см. также р. А. Баум «Лайла ка-йом яир» 1:5, стр. 41; «Ми-маамаким» (Шмот 16 с. 186).

В каббалистической книге «Зоар» рассказывается, что в ту ночь на Небесном Суде ангел-обвинитель Сатан потребовал, чтобы евреи были возвращены в рабство. «Аврааму было предсказано, что его потомков поработят и будут угнетать четыреста лет, а из этого срока прошло не более двухсот десяти», — напомнил он¹⁰¹. Ангел-обвинитель настаивал, чтобы Творец точно выполнил Свое предсказание. С таким же обвинением выступил «сар» Египта. Но Творец возразил ему: «Разве Я говорил, что они будут четыреста лет в Египте? Я предсказал, что они будут пришельцами «в чужой стране», и от самого рождения Ицхака потомство Авраама было пришельцами в стране Кнаан. С тех пор прошло четыреста лет. Время твоей власти над Моим народом завершено»¹⁰².

После полуночи воды моря рассеклись. Евреи перешли по образовавшемуся сухопутному мосту на другой берег, а их преследователи погибли.

Предсказанный в пророчестве срок был не отменен, а лишь отсчитан от рождения Ицхака, поскольку он родился незадолго до полудня в пятнадцатый день месяца Нисан, от его рождения до исхода евреев из Египта миновало ровно четыре века день в день¹⁰³.

Все же первоначально эти четыре века, действительно, должны были быть отсчитаны от начала порабощения потомков Авраама в «чужой стране». По свидетельству мидраша, Ицхак, знавший об этом пророчестве от своего отца Авраама, полагал, что порабощение начнется при его жизни, но он умер, а пророчество еще не сбылось. Его сын Яков также боялся, что порабощение начнется с него или с его детей. В первый год голода он не спешил отправлять сыновей в Египет, не желая, чтобы они покидали страну Кнаан, обещанную Аврааму, хотя обитатели окрестных земель «приходили отовсюду в Египет купить еды» (Берешит 41:57). Лишь в безвыходной ситуации, после того как «голод повсюду ужесточился» (там же), он все-таки послал сыновей, а затем и сам потянулся в эту страну к Йосефу — «как корова за своим теленком»¹⁰⁴.

Реализация пророчества, действительно, началась с него, но срок приговора был отсчитан от рождения его отца Ицхака, как уже упоминалось. По утверждению знатоков тайной мудрости, окончательное избавление сынов Израиля будет в основных чертах подобно избавлению из Египта. Тогда, в «конце времен», тоже будет несколько намеченных сроков, а способ отсчета определится в зависимости от духовного состояния сынов Израиля¹⁰⁵. МТ

¹⁰¹ «Зоар» 3 101б; см. также выше — в гл. «Переход через море», раздел 10.

¹⁰² «Ялкут Шимони» («Бе-шалах» 14, 241).

¹⁰³ См. ВТ «Рош а-Шана» (10б-11а); «Берешит Раба» (53.б); «Седер а-Дорот».

¹⁰⁴ См. «Оцар а-Мидрашим» (Шмот 1.1).

¹⁰⁵ См. рабейну Бхайе (Шмот 12:40) от имени рабейну Хананеля.



СКАЗКА

Было это в те времена, когда лев был падишахом, тигр — визирем, волк — есаулом, а лиса — глашатаем...

Солнце опускалось к барханам, и пора было делать остановку в пути. Верблюды останавливались, люди спешили и разгружали животных. Готовились к ночной стоянке. До предгорья, где заканчивалась пустыня, еще целый день пути, и все еще нужно беречь воду, так что путники не стали готовить, а удовольствовались вяленным мясом, запеченными в песке яйцами, сухими лепешками и водой. Караван-баши делил свою трапезу с огромным псом, который сопровождал его во всех странствиях. Никто не помнил его настоящего имени, его окликали по-персидски Рахдони, то есть Путеведец. Да, он знал эти дороги, он мог учуять надвигающуюся песчаную бурю за много дней до того, как она начнется, обвалы и сели в горах — раньше, чем начинали пугаться горные кеклики, знал каждый оазис в пустыне, каждый куст и камень на дорогах, ведущих из Рума в Чин и Хиндустан. Рахдони еще не был стар, но выглядел уже вполне зрелым мужем, трудно было более точно определить возраст по его суровому, выжженному солнцем и ветрами лицу. Его пес, неизвестной породы, больше похожий на горного медведя,

чем на собаку, ластился к нему, как щенок. Больше, судя по всему, у этих двух существ на свете никого не было. Ночи в пустыне холодные, и пес улегся греть своего хозяина. Купцы разлеглись рядом со своими товарами и верблюдами, развернув канаты из конского волоса вокруг себя. Это должно было защитить их от змей и скорпионов. Все стихло. В полночь пес носом ткнул в бок, Рахдони проснулся и шепотом спросил:

— Что случилось, Хирс?

Животное вытянуло шею и так же тихо буркнуло. Караван-баши тут же вскочил и стал будить спящих. Купцы неохотно просыпались и вставали на ноги. Рахдони дождался, когда соберутся все, чтобы не пересказывать каждому по отдельности то, о чем он хотел объявить, потом начал говорить:

— В двух-трех фарсангах отсюда отряд всадников. Не могу сказать, куда они направляются и с какой целью, но полагаю, что, наткнувшись на нас, они будут непрочь ограбить наш караван. Места дикие, власти здесь ничьей нет, так что у нас нет защиты, а у них — страха. Я предупреждал, что не стоит пытаться сохранить медяки и терять золо-

тые, нужно было нанять охрану получше. Так что, почтенные купцы, нам стоит самим взять в руки мечи, иначе нас перережут, как кур.

— А ты не преувеличиваешь, Путеведец? — спросил толстый купец с рыжей крашеной бородой, — Если они так далеко, как ты говоришь, откуда ты вообще знаешь об отряде?

— Спроси у своих товарищей, ходивших со мною раньше, часто ли я ошибаюсь, почтенный, — не меняясь в лице, ответил караван-баши, — мой пес учуял опасность. Ветер идет с той стороны, а значит, опасность он чуует издали. Из-за большой дружины, которая побрезгует нами, выдвигаясь на войну, или совсем уж маленькой шайки, которая не решится на нас напасть, он не стал бы меня будить. Возможно, они пройдут мимо и не пересекутся с караваном, но надеяться на это не стоит. В пустыне троп нет, но дорога одна — самый краткий путь. Надо уходить сейчас, чтобы пройти фарсанг в сторону до рассвета. Утром будет ветер и занесет наши следы песком. Это задержит нас на полдня, к тому же не даст никакой уверенности, что нас не найдут и не догонят, но это хоть что-то.

— А если разбойники все же до нас доберутся? — спросил молодой купец, который впервые без отца и братьев отправился в далекий поход.

— Тогда останется только взяться за мечи, — не меняясь в голосе ответил Рахдони. Его перебил рыжебородый:

— Нет уж, мы купцы, а не воины, мечом я, конечно, владею, но куда хуже, чем любой из разбойников. Откупимся, не впервой.

— Откупиться можно от хозяев земли, по которой едешь, а в пустыне хозяев не бывает, это не степь, — покачал головой караван-баши.

— Нет уж, — рыжебородый поморщился, — никто не откажется от взятки.

— Верно, только вот все ваше добро куда больше, чем любая из его частей. Ладно, я предупредил, а вы слышали.

К рассвету караван успел уйти на целый фарсанг в сторону, но, как и предсказал караван-баши, разбойники выследили его, у них тоже были псы. К полудню отряд показался за барханами. По одежде можно было определить, что это кочевники, понятно было, что в пустыню они забрались в поисках добычи, купцы здесь проходили часто, так что можно было взять добычу и уйти в родные степи, не рискуя самим оказаться в плену у погибельного солнца. Разговаривать никто не стал, разбойники сначала осыпали караван стрелами, потом двинулись лавиной с криками и свистом, размахивая кривыми мечами. Пятерых охранников, нанятых купцами для сопровождения, изрубили сразу, купцы упали на песок, ожидая, что их не тронут. Рахдони продолжал драться один. Впрочем, не совсем один, с ним рядом сражался его Хирс. В шкуре пса торчало с полдюжины стрел, но он все еще бросался на врагов, стаскивая их с низкорослых лошадок за ноги и перегрызая глотки. Вокруг Рахдони тоже валялись убитые враги, его меч порубил и продырявил многих. Но что может сделать один человек против, хоть и маленького, но войска? Он не успел увернуться от копья и рухнул на песок с про-

битой грудью. Кочевники вязали купцов, по-хозяйски ощупывая и людей, и тюки. Весь товар продадут на ближайшем базаре скопом, не особенно торгуясь. Мертвых и раненых пинали ногами, проверяя, не нужно ли добить, или человек может выжить, а значит, его можно будет продать. Раненый Хирс не давал подойти к своему хозяину.

— Добить собаку? — спросил один из кочевников своего вождя.

— Не надо, пес проявил верность и доблесть, а это вещь драгоценная. Пусть живет, если выживет.

— А что с хозяином его делать? Опасный враг и, кажется, только ранен.

Вождь подошел, приговаривая «тшшш» и показывая собаке, что несет воду. Хирс сел. Кочевник осмотрел рану Рахдони, полил ее водой, достал из-за пояса склянку, набрал из нее вонючую вязкую мазь и приложил к ране, прижав сверху тряпкой. Подошедшие воины попытались взять раненого, но пес тут же вскочил. Вождь кочевников опять попытался успокоить собаку, но не смог, Хирс встал, угрожающе рыча. Кочевник дал знак своим, чтобы отошли, и сам отошел.

— Оставьте ему коня и воды. Если будет воля Неба, выживет, нет — сдохнет.

— Зачем? — удивился один из его подручных, — он враг, убил наших людей и будет наследовать их коней?

— Не быть тебе ханом, если не понимаешь. За доблесть в бою наказания нет. Доблесть

вещь редкая, за нее награждать надо даже врагов, когда бой закончился.

Кочевники с добычей удалялись. Наступил вечер, солнце заходило за горизонт, жара спала. К ночи Рахдони очнулся. Осмотрелся и, преодолевая боль и немощь, взобрался на коня. Раненый пес, в котором еще торчала одна стрела, которую он так и не смог вытащить из себя зубами, полпелся за конем, несущим его хозяина. Тот, кажется, снова потерял сознание, и собака погнала лошадь вперед, в сторону гор.

Тропа, ведущая в урочище между гор, поросла невысокой травой. Низкий ковыль, одуванчики, спорыш. Поздняя весна, трава здесь совсем зелена, ее еще не опалило солнце, и не ошипана, видно никто не гоняет по этому пути стада, не ездят телеги, не идут караваны. Вот тропе рысью идет одинокая лошадь, погоняемая огромным псом. Всадник совсем упал на спину коня, вцепившись в забытьи в уздечку одной рукой.

Тропа вывела в открытое место. С гор стекал ручей, расширившийся у подножий и стекавший в небольшую речку. Вокруг на все урочище раскинулся зеленый ковер разнотравья, то и дело перемежающегося красными цветками мака. Посреди этого великолепия стоял огромный камень, плоский на верхушке, будто стол. На вершине этого исполинского престола восседало странное и страшное существо. Оно было похоже на глыбу из валуна, отколовшегося от горы, десяти локтей роста, но с камнем его было не перепутать. Обнаженный по пояс великан, он словно состоял из дыма и огня, и его тело колыхалось, подобно пламени, оставаясь при этом непо-

движным. Тем не менее, тело это было совсем не похожим на стройные языки костра — великан был грузным, его брюхо свисало на шаровары. Но и рыхлым толстяком он не был, у него были такие могучие руки, что та их часть, которая казалась мышцами, была подобна бронзовым шарам. При всем желании, его нельзя было назвать красавцем. Глаза навывкате, толстые, оттопыренные губы и вывернутые ноздри. Здоровенные мочки ушей, свисавшие на плечи, дополняли портрет.

— Охо-хой! — голос великана раздался подобно лавине с камнепадом. — Не смей никуда идти! Стоять!

Животные и так уже замерли, не решаясь ни идти вперед, ни спастись бегством. Чудище спрыгнуло со своего трона с прытью, которую никак нельзя было ожидать от столь грузного существа. В два прыжка исполнился оказался рядом с конем. Хирс сразу очнулся, поняв, что его хозяину угрожает опасность, он попытался вцепиться в противника, но его челюсти не смогли хватить плоти.

— Не бойся, — тем же грохочущим голосом, но куда более приветливо обратился к псу хозяин урочища, — я его не съем.

Великан рассмеялся, будто сказал какую-то невероятно смешную шутку. Своими ручищами он поднял Рахдони с коня и утащил на свой валун. Что случилось потом, не смог разглядеть даже Хирс. Чудище стало носиться по всему урочищу, словно ураган, взлетая к горам и опускаясь вниз. Через несколько минут великан обернулся назад к валуну, в его руках были пучки каких-то трав, которые он сжал в кулаках так, что из них потек сок, пря-

мо на рану Рахдони. Затем тем же травяным соком он смочил губы караванщика и стал кружиться вокруг него, выкрикивая странные слова на незнакомом языке. Спустя некоторое время после этого дикой пляски, великан перенес раненого и положил рядом с собакой.

— Грей, — рывкнул он на пса. Хирс послушно улегся.

На следующее утро Рахдони очнулся с ноющей болью и зудом в груди. Он с удивлением посмотрел на место раны, но нашел там только затянувшийся рубец, окруженный красным пятном. Его собака стояла над ним и вылизывала ему лицо. Конь смирно пасся рядом. Караван-баши погладил пса, отодвинул его и медленно поднялся с травы. Тут он увидел великана и ужаснулся.

— Ага, пришел в себя, — прогремело чудище, — ну, рассказывай, кто ты?

Человек застыл и, подавляя в страх, укрепляя волей голос, ответил:

— В этих местах меня зовут Рахдони, я караван-баши, на нас напали разбойники. Последнее, что я помню, это копье, вонзившееся в меня. Я не знаю, как я здесь оказался. Я не хотел нарушать твой покой, почтенный...

— Я дэв. Не понимаешь? Джинн. Снова не понимаешь? Шэд. Ну, на каком языке тебе сказать, чтобы понял?

— Я понял все три.

— Хо! Персидский, арабский и еврейский. Никак ты из сынов Израиля? Знавал

я когда-то некоторых из числа твоих предков. Впрочем, судя по твоему облачению и роду занятий, вряд ли то были твои прямые предки. Имени своего я тебе не скажу — нечего тебе его знать. Да и ты мне соврал, назвав прозвище, а не имя. Правильно, не говори, я не в обиде.

Рахдони одновременно в голову пришли две мысли, от которых его стало знобить, как при лихорадке. Этот шэд его вылечил. В этом нет сомнений, больше некому. Но он тут же вспомнил, что много раз слышал об Урочище Дэва. Преданиями о нем полнились эти места. Много пахлаванов отправлялись сюда, чтобы очистить короткую дорогу через горы от страшного великана, но все они погибли. Ходили слухи о том, что дэв загадывает каждому путнику загадки и карает смертью за недостаточную сообразительность. Не вылечил ли шэд и его самого лишь для того, чтобы потом, потешившись вдоволь, убить, так же, как убивал всех до него? Биться с людьми, защищая свой караван, Рахдони приходилось много раз, но сражаться с существами, чьи тела сотканы из огня, ему еще не случалось. Он не царь Шломо и не может тешить себя надеждой одолеть демона — он всего лишь один из далеких потомков великого царя, мудрейшего из людей, и ему, конечно, не сравниться со своим предком ни во власти, ни в мудрости. Может, попробовать обхитрить великана и напасть, а там будь что будет? Но ведь дэв ему еще не угрожал, а наоборот — спас. Будет неблагодарностью отплатить ему злом.

— Э, сейчас ты назовешься потомком Шломо и попытаешься напомнить мне, что случилось с Ашмодаем, — расплылся дэв в

улыбке, очарование которой можно сравнить разве что с оскалом тигра.

— Нет, почтенный шэд, — ответил Рахдони, — я, действительно, потомок этого великого царя, мир ему, но у меня нет его знаний и силы, и запугать тебя мне нечем. Даже будь со мной мой меч, я хорошо понимаю, что он бы мне не помог. Позволь спросить, однако, зачем ты меня спас?

— Верно люди говорят, — ответил хозяин урочища, — правда хитрее любой хитрости. Я давно не играл в загадки и мне нужен напарник для игры. Ты выглядишь человеком неглупым. Похоже, с тобой будет забавно поиграть.

— Так предания все же правы, — задумчиво произнес гость.

— В чем-то да, а в чем-то не очень. Я предлагаю каждому путнику поиграть со мной, но почему-то почти все сразу кидаются на меня с оружием в руках. Люди глупы и не забавны — находят смерть там, где могли бы найти игру.

— Так ты не заставляешь людей ставить на кон собственную жизнь? — удивился Рахдони.

— Ради чего, позволь спросить? Ну, подумай своей головой. Будь мне интересно убивать, я бы смог разнести все окрестные селения на много фарсангов вокруг. А они себе живут и в ус не дуют. Моя работа — разрушение, это правда, и мне такие дела по душе. Вот представь себе, что надо подуть и направить ветер так, чтобы его поток пришелся точно в одну точку на камешке вели-

чиной чуть больше двух песчинок. Камень сдвинется ровно настолько, чтобы добавить веса камню побольше, на котором он лежит. Этот камень покатится с горы и унесет за собой точно определенное количество камней и валунов — ровно столько, чтобы уничтожить дорогу, по которой захочет проехать войско падишаха, способного завоевать весь мир, и эта задержка в продвижении в итоге будет стоить падишаху жизни. Разве не красота? Разве не искусство? А загадки с прохожими — так, развлечение. Но нападать на меня никому не позволено. Так можно и всякого почтения лишиться.

Рахдони с удивлением смотрел на дэва.

— Я бы с удовольствием поразгадывал загадки почтенного дэва, но слишком ослаб от голода. Если позволишь наловить рыбу в твоём ручье, а потом зажарить ее и съесть, то после я мог бы поиграть.

— Э, одну, самую простенькую, а? А я тебе сам наловлю рыбы, пока ты думаешь.

Гость кивнул, и шэд продолжил:

— Слушай.

Горше яда, слаще меда,

Всех кружить ее природа,

Переменчива, как ветер,

Но милей всего на свете.

Великан унесся к ручью и скоро прибыл назад с охапкой рыбешек. Тем временем Рах-

дони набрал хвороста и развел костер. Поджаривая рыбу на шампурах, он поднял глаза на дэва и сказал:

— Я понял, это женщина.

— Правильный ответ — жизнь, — ответил хозяин, — но, согласен, тут возможно двойное толкование.

До самого вечера они загадывали друг другу загадки и по-детски радовались, когда отгадывали чужие, а другой не мог отгадать их собственные. К вечеру начали обсуждать, куда завтра отправится караванщик.

— Отсюда одна дорога через горы, — сказал хозяин Урочища, — но она опасна, куда опаснее, чем встреча со мной.

— Что может быть опаснее тебя, о, могущественный?

— Льстец! — улыбнулся дэв. — Страшнее меня та, которая живет за перевалом. Там, в долине, среди гор стоит Пэри-Калъа — Замок Пэри. Владеет им волшебница из рода пэри. Власть ее велика, а природы ее никто не понимает, слухи ходят разные, но никто ничего не знает наверняка. Возможно, ты проскочишь мимо незамеченным, но, если тебя заметят, жди беды. Другая дорога — это вернуться, откуда ты пришел, в пустыню, и попытаться обойти горы вокруг. Но ты еще слишком слаб для таких переходов. Оставайся здесь. Ты поправишься, наберешь побольше воды, засушишь рыбы и поедешь себе вокруг гор.

— Нет, я не смогу задержаться, — покачал головой Рахдони, — я должен попытаться

ся найти свой караван и разослать весть о его гибели или о выкупе родным моих спутников.

Сошлись на том, что завтра караван-баши двинется в путь и попытается пройти через Пэри-Калъа.

День начался с рассветом. Рахдони оседлал коня, попрощался с гостеприимным хозяином и, свистнув Хирсу, отправился в путь. Через перевал перебрались быстро, в полдень им открылась долина Пэри, в центре которой чудесный сад окружал величественный замок. Надо обойти его так, чтобы сторожа ничего не заметили. Рахдони спешил, взял коня за уздечку и двинулся в сторону склона горы, где росли миндальные деревья. Из-под ног вспорхнул кеклик. Путник двинулся далее, стараясь остаться незамеченным.

Потом началось нечто странное. Куда бы он ни шел, получалось, что он идет прямо к саду. Он поворачивал в горы, пытался вернуться назад, но каждый раз оказывался лицом к саду. В конце концов, стало понятно, что этого пути ему не избежать, и Рахдони, вздохнув, пошел в сторону замка. Он прошел через сад, полный цветов, виноградных лоз и вишневых деревьев. Пение соловьев, слагающих свои песни об алых розах, и запах самих роз кружили ему голову. В замок он вошел уже опьяненным звуками и ароматами. Рахдони прошел в зал, стены которого были украшены резным ониксом, а купольный потолок сверкал золотой росписью. К нему подбежали две лани и увлекли за собой в помещение поменьше и поуютнее. В центре комнаты был расстелен дастархан, на котором стояли всевозможные яства и напитки. Рахдони сел и омыл руки. Вид и запах блюд

дразнил его, но надежды на то, что это все приготовлено по законам, принятым у потомков Израиля, не было, так что он ограничился миндалем, сухими фруктами и водой со снегом.

Воздух наполнился ароматом цветов. Путеведец поднял глаза и увидел ее. Это воистину была пэри, какими их описывают сказки и предания. Высокая, почти с него ростом, статная, с мягкой поступью и косами, почти достигающими пола. А глаза... они разили сыновей Адама, словно стрелы, напоенные сладким ядом. Под темными, точно очерченными бровями, огромные, словно два темных озера, бархатные, как крылья мотылька, насмешливые и лукавые, как у лисы, и одновременно томные, как у лани. Полуприкрытые длинными темными ресницами, которых никогда не касалась сурьма, они вдруг распахивались, унося на кончиках ресниц смелость и разум мужчины. Все пэри прекрасны, как утренняя заря, и опасны, как аспиды. Эта превосходила своих сестер и в том, и в другом.

— Мир тебе, путник, — молвила дева с пьянящей улыбкой, — это угощение я приготовила для тебя, почему же ты не ешь? Хочешь, я отведаю первой, чтобы ты понял, что это не отравлено?

Пэри улыбнулась так, что вокруг все словно засверкало лучами этой улыбки. Рахдони встал и поклонился:

— Мир тебе, госпожа, — ответил он, — прости мне мою неучтивость. Но я не могу есть ничего из того, что на столе, ибо вера моя запрещает мне.

— Здесь нет ничего запретного ни для сыновей Ирана, ни для сыновей Индии.

— Я не принадлежу к ним.

— Из какого же ты племени, что боишься оскверниться едой? Не из сыновей ли ты Израиля? Но и тогда здесь все чисто для тебя.

— Ты знаешь, что запретно для еврея? — удивился караванщик.

— Да, ешь спокойно, этот хлеб испечен дочерью Сиона.

— Ты держишь рабыню-еврейку?

— Ты непроницателен. Горе народу, который заботится о вкушении чистой пищи, но забыл, что нужно заботиться о своих плененных дочерях. Мое имя Оснат. Я из дочерей изгнанников Иерусалима. Двенадцать лет мне было, когда на караван моего отца напали грабители. Они убили всех мужчин, которые там были. Остались только женщины и дети, которых продали в рабство, ибо никто не заплатил выкупа за нас. Я попала к перекупщику, который продал меня пэри. Она и воспитала меня.

— Погоди, но разве можно стать пэри? — ошеломленно спросил Рахдони.

— А ты думаешь пэри — это не люди? Думаешь, мы подобны дэвам, джиннам и ифритам? Нет. Пэри становятся обычные девочки, которых обучают своему искусству старшие и опытные кудесницы. Каждая берет себе одну, редко двух учениц за свою жизнь. Семь лет девочка проводит в услужении, пока сама не

перенимает все умение и мудрость воспитательницы.

— Прости, я не знал. Прости также и за то, что не спасли и не выкупили тебя. Я виноват, хоть и не слышал никогда ни о твоём отце, ни о тебе. Я принимаю вину, поскольку боль наших сестер всегда с нами. Позволь мне отвезти тебя в город, где есть община сынов Израиля, чтобы ты могла воссоединиться со своим народом.

Пэри усмехнулась:

— Как звать тебя, спаситель?

— Меня зовут Шломо, хотя в этих местах меня называют Рахдони.

— Ты смело поступаешь, называя колдунье свое подлинное имя. Но ты смешон и наивен, если думаешь, что я откажусь от могущества, приобретенного годами учения, ради того чтобы стать кухаркой в городе, — нижняя губка пэри капризно скривилась, — спаси сначала себя, если сможешь, и своих друзей-купцов, которых потерял по дороге.

— Я не боюсь за себя. Мне не может ничего грозить в доме еврейки, — сказал Рахдони и добавил, — даже если она и забыла о том, кто она. Свой караван я и вправду должен спасти, но это не мешает тому, что я тебе предложил. Отсюда день или два пути до Самарканда, где живет большая община изгнанников Израиля. Там я оставлю тебя и соберу денег, потом отправлюсь к кочевникам и договорюсь с ними о выкупе. После этого я отвезу тебя в любой из тех городов, где, возможно, у тебя осталась родня. Не может

быть, чтобы молитвы и песни твоего детства не звали тебя вернуться.

— Несбыточно ни то, ни другое. Твои купцы сейчас не у кочевников. Разбойники, захватившие их, сами стали добычей. Аждахо, крылатый дракон, захватил их вместе с купцами. Он питается баранами и козлами в этих горах, но для увеличения силы и могущества ему нужно поедать людей. Тебе не спасти их.

— Клянусь всем святым, что у меня есть, я спасу их. Клянусь Святым, Благословен Он, я вернусь за тобой и увезу тебя к людям.

— Не клянись! Или твоя вера не позволяет есть запретное, но разрешает давать напрасные клятвы?

— Прости, госпожа, но твои чары настолько сильны, что я забываю о том, что дозволено, а что нет.

— Тем меньше оснований верить твоим клятвам.

Шломо смутился. Потом заметил, что рядом лежит рубаб и, взяв его в руки, запел.

О чем он пел ей, о розах и соловьях ли, о ее бровях, подобных молодому месяцу или о возвращении горлинки в родное гнездо, никто не знает, кроме них двоих и рубаба, но песни лились до полуночи. А потом две лани отвели его в палаты, где он проспал до утра. Утром его пригласили к завтраку, а потом Оснат отвела его в закрытую залу, где, как ни удивительно, увидеть это в замке пэри, хранились доспехи, мечи, копья, луки, щиты.

— Если ты готов исполнить свою клятву, здесь есть то, что может тебе помочь.

Рахдони любил оружие и неплохо разобрался в нем, он водил караваны, перевозившие работы лучших кузнецов от Чина до Рума. Но здесь его глаза видели такое, что у него перехватило дыхание. Он выбрал себе тяжелый панцирь, щит, копье и шлем персидских пахлаванов, согдийский меч и составной туранский лук.

— Твоя лошадка хороша и вынослива, — сказала Оснат, — но она не годится для боя с Аждахо. Здесь нужен другой конь, который был бы быстр и легок, как ветер, но стоек, как скала. Познакомься с моим Тулпаром. Язычники называют его Небесным Скакуном. Если будет нужда, хлестни его шелковой плетью, и он поскачет по воздуху.

Еще до полудня Рахдони в сопровождении Хирса вышел в сторону Урочища Дракона. Очень скоро цветущие горы сменились черными скалами, на которых не росло ни кустика, ни травинки. Лишь макушки их белели вечным снегом. Даже солнце в этих местах выглядело как тень, бледная, унылая тень того солнца, того могучего светила, которое сопровождало путника до сих пор. Тропа сузилась, слева оказался обрыв, открывающий черную бездну, на дне которой клокотал поток. Затем был резкий поворот, а дальше дорога снова расширилась и резко пошла вниз, перед взором обнажилась ложбина между скал, устланная камнями. На противоположном конце ее зияющей пастью открывалась пещера. Хирс побежал вперед, попытаться по запаху понять, что происходит внутри пещеры. Но не достиг он и середины пути, как из тем-

ноты входа появился сам Аждахо. Подобный горе, с чешуей чернее тьмы и ярче молнии, с крыльями, закрывающими солнце, с ядовитым дыханием, отравляющим все живое вокруг, с темным пламенем и дымом, извергаемыми из его пасти. Дракон вышел навстречу так стремительно, что Хирс, поджав хвост, попытался к хозяину, продолжая угрожающе рычать. Аждахо встал на задние лапы, оперся на мощный хвост и расправил крылья.

— Кто посмел прийти в мои владения, не спросив разрешения у их владыки? — голос Дракона был глубок и силен, внушал страх, но не отвращение — Кто ты, маленький человечиска, бросающий вызов мне, древнейшему из ужасов, населяющих эти земли, Аждахо из рода драконов?!

— Я Рахдони, человек из рода людей. Ты захватил моих спутников и моих врагов. Я пришел просить тебя вернуть мне то, что принадлежит мне.

— Мальчишка! Здесь все принадлежит мне, и везде, где я того захочу. Ибо я Аждахо — сеятель смерти, пожиратель плоти! И ты принадлежишь мне, раз так неразумно пришел ко мне в гости.

Дракон взмахнул крыльями так, что камни стали осыпаться с гор, и взлетел в воздух, в два взмаха его морда оказалась на расстоянии двух копий от Шломо. Дракон сел и разинул пасть. Хирс ринулся вокруг и вцепился в хвост чудовища. Тулпар встал на дыбы и потянулся вперед, Рахдони выставил копье, но близость к дракону не позволила взять необходимый разбег, копье просто ткнуло чешую, словно палка, ударившая об скалу. Всадник

погнал Тулпара и снова кинулся на Аждахо. Лишь чудом, а точнее благодаря быстроте скакуна, удалось избежать огненной струи, которую выпустил враг. Но копье, вонзившееся в грудь ящера, обломилось о прочную броню. В этот момент дракон вывернул шею назад, пытаясь обдать огнем докучливого пса, грызущего его каменный хвост. И в этот мгновение Рахдони заметил зазор в чешуе между горлом и туловищем, необходимый для того, чтобы шея была подвижной. Хирс отскочил, уклоняясь от огня и отпустил хвост. Дракон снова повернулся к человеку. Рахдони уже отъехавший на некоторое расстояние, натягивал лук. Выпустить стрелу он не успел — из пасти Аждахо вылетел столб пламени, которое спалило лук и обожгло пахлавана, раскалив его доспех докрасна. Шломо стегнул Тулпара и, вынув меч из ножен, погнал коня на дракона. Тому немного не хватило времени чтобы снова пустить пламя, к тому же пес снова схватил железной хваткой его хвост. Аждахо взмахнул хвостом, отбрасывая Хирса на камни, но момент был упущен — всадник был уже совсем близко от него. Взмах меча, и лезвие точно вошло между горлом и туловищем. Ударом лапы Аждахо сбросил человека с коня и вбил его в землю. Но было поздно, черная кровь текла из раны на шее, отравляя все, к чему она прикасалась. Лужа этого яда достигла и поверженного Шломо...

Камни оставались черны, только вершины гор блестели белым снегом. Но дымка, скрывавшая солнечный свет ушла, и в небесах загорелось золотом светило. Испуганные люди выходили из пещеры и осторожно подходили к лежащему дракону, обходя черные лужи его крови. В одной из них лежало

тело пахлавана, обожженное огнем и пропитанное ядом. Склонившись, проходили вереницей вперемешку кочевники и купцы, пытаясь не вступить в черную жижу. Затем они стали возвращаться в сторону пещеры, рядом с которой начиналась тропа, за перевалом разделявшаяся на две дороги — в степь и в город.

Рядом с тушей дракона, на острых камнях, поскуливая, валялся огромный пес. Недалеко от него стоял скакун, трясся головой.

Когда в урочище уже не осталось людей, внезапно, с гор, словно с Небес по воздуху, стал спускаться всадник на белом коне. Его доспехи сияли серебром, отражая солнечные лучи. Его конь перешел на шаг, подступая к Рахдони. Черная кровь расступалась под

ногами его скакуна. Серебряный всадник склонил копье и ткнул им поверженного пахлавана:

— Вставай,дохлое мясо! — словно протрубил незнакомец. — Клятвопреступников не принимают ни Небеса, ни Преисподняя. Вставай и иди исполнять свою клятву!

Шломо медленно открыл глаза, перед ним стояло белое марево. Когда в глазах прояснилось, он увидел над собой только голубое небо и золотое солнце. Потом услышал над собой скуление пса и фыркание коня. Через некоторое время он смог подняться, и Тулпар присел, подставляя ему спину. Хирс стоял рядом. Еще через мгновение они втроем побрели назад, по направлению к Пэри-Кальа. МТ

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

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.



**ПРИСОЕДИНЯЙТЕСЬ К
ЕЖЕДНЕВНОЙ РАССЫЛКЕ
АЛАХИ В WHATSAPP**

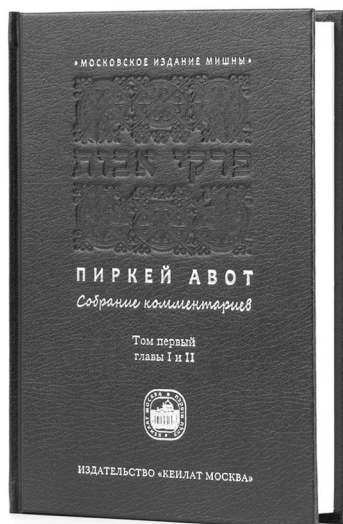
(ВЕДЕТ РАВ РЕУВЕН КУКЛИН)

Для присоединения пишите "АЛАХА" на номер
+972524263143
в приложении WHATSAPP

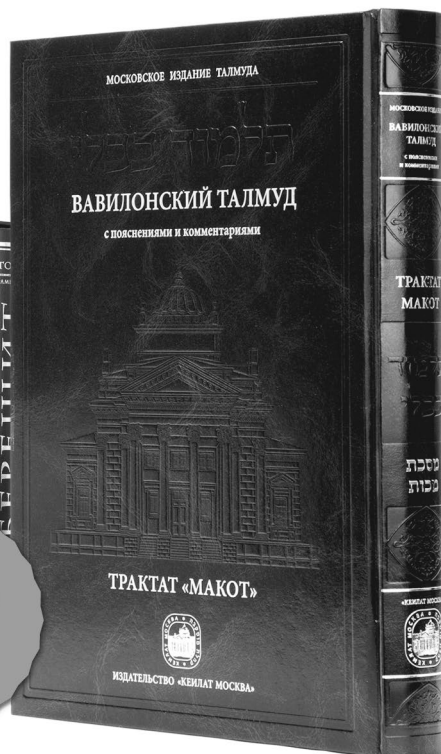
JEWISH
BOOKS
MARKET

JEWISH BOOKS MARKET

Удобный и недорогой онлайн-магазин еврейской книги



промокод
welcome
при заказе
от 100 шек



www.JewishBooksMarket.com

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