

Светлой памяти
Григория Борисовича Соскина

№ 48

МИР ТОРЫ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ АЛЬМАНАХ

МОСКВА-ИЕРУСАЛИМ

МИР ТОРЫ № 48

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 Элиэзер Райхман, рав Михаэль Даниэль Нишлюк,
рав Михаэль Мирлас, Гавриэль Фельдман

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»,
компания «Евросеть», Максиму Шестакову, Омари Ханукову,
Марии Бар, Михаилу Штурману и ешиве «Торат Хаим».

ISBN 978-5-93273-479-7

Уважаемый читатель!

Мы просим Вас обращаться с альманахом бережно.

В нем цитируется Тора.

Содержание

еврейский закон
тайны Торы
«иудаизм на одной ноге»

мировоззрение
этика
хасидский взгляд

история
книжная полка

- 6 Памяти рава Моше Шапиро:**
Рав Моше ЛЕБЕЛЬ, Рав Александр АЙЗЕНШТАТ,
Рав Шмуэль КОПЕЛЕВИЧ, Рав Цви ПАТЛАС
- 23 Гавриэль ФЕЛЬДМАН
Простые решения
- 26 Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК
Тайна, покрытая светом
- 37 Рав Хаим СУНИТСКИЙ
Пояснения к началу кодекса «Шулхан Арух»
- 40 Рав Даниэль МАНН
Использование записей, сделанных в Шабат или Праздник
- 42 Рав Элияу Нахман ВУГЕНФИРЕР
О сути запрета злословия
- 74 Рав Шломо ЮДАСИН
Основы законов злословия
- 82 Рав Ицхак Яаков ФУКС
Законы отношений между человеком и ближними
- 88 Рав Давид КАНТОРОВИЧ
Брак с предварительными условиями
- 90 Рав Хаим СУНИЦКИЙ
Сто благословений
- 93 Рав Мордехай ВЕЙЦ
Уроки золотого тельца
- 99 Рав Мордехай КУЛЬВЯНСКИЙ
Традиция
- 105 Рав Ноах ВАЙНБЕРГ
48 путей к мудрости. Путь №9. «В чистоте» — сила концентрации
- 112 Рав Яаков ДОКТОР
Рыбницкий ребе
- 120 Рав Александр ЛИПСКИЙ
О Б-гобоязненности
- 124 Дэвид ГОТТЛИБ, рав Акива ТАТЦ
Письма еврею-буддисту
- 127 Рав Йонатан ЭБЕР
Вкус к учебе
- 134 Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК
О заповеди «И возлюби ближнего своего, как самого себя»
- 143 Рав Гедаля СПИНАДЕЛЬ
Иона и Хизкия: свобода и предопределение
- 146 Кэрэн ВОЛЬМАН
О свиных ушах и увещании
- 150 Рав Элияу ТАВГЕР
Хазон Иш и ешива «Новардок»: два подхода к упованию на Творца
- 163 Рав Элизер РАЙХМАН
Язык святой
- 171 Рав Александр КАЦ
План истории
- 193 Броха ГУБЕРМАН
Внимание, я выхожу

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

кидушинмолитва
поведение святость
Каббала
Мусар цдака Масора
Йерушалаим
Тора
Учитель
Новардок
брак
кашрут
Израиль
История еврей хаврута
Танах ашкафа
пророки талмуд семья
алаха Храм
цари ИВРИТ мудрецы
свобода Египет Иона Изгнание
запрет Адмор Шабат
идолопоклонство
Исход речья бизнес
синагога община Ханука
Песах благословение
Хумаш Хизкия
предопределение



ПАМЯТИ РАВА МОШЕ ШАПИРО

Рав Моше Шапиро, благословенна память о праведнике, ушел из жизни в Шабат, 9 Тевета (7 января), в Иерусалиме. Ему был 81 год. Будучи крупнейшим авторитетом в области еврейской религиозной философии, на протяжении 50 лет рав учил людей. Один из признанных духовных наставников нашего времени, он, как никто другой из «больших» раввинов, прилагал огромные усилия для того, чтобы обучать, наставлять и воспитывать русскоязычных евреев, вставших на путь изучения Торы и соблюдения заповедей.



Рав Моше Лебель
Рош ешива «Торат Хаим»

«Пасущий среди лилий». Брызги слез из северной страны

Фрагмент из речи, произнесенной в московской ешиве «Торат Хаим» в память о нашем великом учителе — раби Моше Шапиро, благословлена память о праведнике, который оживлял нас росой Торы.

Мы удостоились периодически держаться за края мантии великого человека, единственного в своем поколении, коим являлся человек истины, гаон раби Моше Шапиро,

благословлена память о святом праведнике, который спустился к нам с высоты своего величия и посвятил нам дни и ночи своего драгоценного времени, чтоб Именем Всевышнего звать к нам. Как ангел, он неустанно повторял нам, говоря: «Расти!». За множество прошедших лет большое количество наших учеников привязались узами любви к «этому мужу Моше» и его Торе, как сказано у пророка Малахи: «Тора истинная была в устах его, и несправедливость не пребывала на губах его, в мире и справедливости ходил он со Мною и многих отвратил от греха» (Малахи 2:6). И, невзирая на всю ограниченность нашего понимания, мы обязаны хоть немного поразмыслить над его путями и попытаться произнести хвалебную речь.

Мое первое знакомство с ним произошло около тридцати лет назад, когда в конце 80-х годов в Израиль стали прибывать большие

волны эмигрантов из Советского Союза. Раби, благословлена память о праведнике, считал своей обязанностью действовать и привлекать религиозных людей к попыткам вдохнуть в приехавших иудаизм. Каждый раз на исходе Шабата мы с ним шли и проводили собрания в различных районах Иерусалима в рамках организации изучающих Тору евреев под названием «Тропы репатриации» («Месилот Алия»). Целью этой организации было информирование общественности о необходимости приближения новоприбывших к Торе. Попытка приблизить этих евреев к Торе казалась в те дни почти безнадежной, поскольку они были очень далеки от жизни по Торе и от основ веры в Творца. Тогда раби, благословлена память о праведнике, привел слова гаона раби Аарона Котлера, который объяснил комментарий, данный нашими мудрецами относительно истории с дочерью Фараона и спасением Моше Рабейну из Нила. Мудрецы сказали, что слова «И послала свою рабыню»¹ означают, что с дочерью Фараона произошло чудо — ее рука вытянулась, и таким образом она смогла достать Моше, который плыл по Нилу в своей люльке очень далеко от нее. Раби Аарон Котлер задает вопрос: «Зачем вообще она протянула руку? Разве она не понимала, что это ничем ей не поможет?» И он отвечает на этот вопрос, определив очень важный принцип: человек должен приложить максимум усилий в данный момент времени, не задумываясь о том, к каким результатам это приведет, а Всевышний, Благословен Он, если пожелает, «удлинит его руку». Другими словами, хоть эти дети, выросшие в плену, очень далеки от нас,

и мы не знаем, сможем ли помочь чем-либо, протянув к ним руку, однако это то максимальное усилие, которое мы способны приложить на данном этапе. В принципе, на основании этой идеи я и присоединился к святой деятельности ешивы «Торат Хаим».

Давайте попробуем рассмотреть роль лидера народа Израиля. Когда Моше Рабейну предстает перед Всевышним, перед тем, как покинуть этот мир, он обращается к Нему с требованием: «И говорил Моше Г-споду так: да поставит Г-сподь, Б-г духов всякой плоти, мужа над общиной; который выйдет пред ними и который войдет пред ними, и который выведет их и который приведет их, и да не будет община Господня как овцы, у которых нет пастуха. И сказал Господь Моше: Возьми себе Йеошуа, сына Нуна, мужа, в котором дух, и возложи руку твою на него. И поставь его пред Элазаром-священнослужителем и пред всей общиной, и дай ему повеление у них на глазах» (Бемидбар 27:15-20).

Раши в своем комментарии объясняет: «(Моше) сказал Ему: «Ответь мне, назначишь ли им предводителя или нет?» Выражаясь подобным образом, Моше не только просит, но как бы требует этого от Всевышнего. Кроме того, в комментарии Раши на фразу «Б-г духов» говорится: «Почему сказано (Б-г духов всякой плоти)? (Потому что) сказал Ему: «Властелин Вселенной! Тебе открыто умонастроение каждого, а один от другого отличен. Назначь же им руководителя, который будет терпеть каждого согласно его умо-

¹ Шмот 2:5. Наши учителя толковали это как «протянула свою руку».

настроению». Что значит: «в котором дух»? Раши приводит «Сифри»: «То, о чем ты просил: чтобы он сумел «примениться» к духу каждого».

В данном комментарии есть мысль, требующая более тщательного рассмотрения и пояснения. Моше Рабейну был наделен способностью «узреть пророчески» (Шмот 17:21), мог читать по лицу каждого человека, и все же он не был способен сам выбрать лидера, который «сумел бы применить к духу каждого» и «который будет терпеть каждого согласно его умонастроению».

Раби Йерухам Лейбович из ешивы «Мир»² приводит комментарий Раши на стих «А муж Моше смирен чрезвычайно»³. По мнению Раши, «смирен» значит «кроток и долготерпелив». Раби Йерухам говорит, что достоинство того, кто «кроток и долготерпелив» заключается в обладании крепкими плечами: нагрузите на него столько, сколько пожелаете, и он будет терпеть и нести. Горделивый человек не способен на такое, так как ему присуще качество, противоположное терпению. Таким образом, речь идет не о следствии смиренности, а о самой ее сути, которая в кротости и терпении по отношению к каждому. Таким был Моше Рабейну — смиреннейший из всех людей, который мог терпеливо «нести» каждого еврея на своих плечах. Моше Рабейну было известно, насколько народ Израиля нуждается в лидере, способном водрузить его на свои плечи, и он не мог оставить мир без

такого лидера. По этой причине Моше просил и требовал у Б-га: «Назначь над ними лидера, который будет терпеть каждого согласно его умонастроению».

Уместным будет привести здесь слова Хазон Иша в отношении популярной истории о раби Аквиве Эгере, который также был особенно кротким человеком по меркам своего поколения. В истории говорится, что однажды раби Аквива Эгер получил письмо от мясника одного города. В письме был задан вопрос о законах трефы⁴. Раби Эгер отправил ему ответное письмо, в котором он обращался к адресату, используя возвышенные титулы, такие как «великому и прославленному гению» и т.д. Однажды этот мясник встретил раби Эгера и выразил ему свое недовольство в связи с тем, что рав насмеялся над ним, обращаясь к нему посредством таких возвышенных титулов. На это раби Эгер ответил, что он сам получает со всего мира письма с подобными формулировками и гиперболами, поэтому он полагал, что такова принятая форма обращения к человеку в данное время. Хазон Иш считал, что эта история вымышленная, так как раби Эгер знал о своем статусе главы поколения. В доказательство Хазон Иш привел известное письмо раби Эгера касательно лиц, опротестовавших его постановление по поводу издания Талмуда «Славута» (согласно их мнению, у раби Эгера якобы была личная заинтересованность в этом постановлении, так как его сын был одним из инвесторов этого издания). Раби Эгер пишет так: «В

² «Даат Тора», «Ваикра», лист 270.

³ Бемидбар 12:3.

⁴ Трефа (здесь) — мясо животного, которое, согласно еврейскому закону, запрещено употреблять в пищу по ряду причин (болезнь, механическое повреждение и др.).

нашем поколении величие Торы представляю я! И тот, кто оспаривает это постановление, оскорбляет олицетворение величия Торы, и горе этим созданиям за оскорбление Торы!» Вместе с тем, Хазон Иш объяснил, что смиренный человек осознает свое величие в Торе и хорошо понимает высоту своих достоинств, однако не кичится этим перед другими.

И мы были свидетелями подобного поведения раби, благословлена память о праведнике, здесь, среди стен нашего «бейт мидраша»⁵. Он терпел каждого, согласно его умонастроению, проявлял поистине бесконечное терпение по отношению абсолютно к каждому, при всей сложности, которая в этом заключается. Он уделял многочисленные часы занятиям с «бней хабура»⁶, а также урокам, посвященным углубленному изучению Талмуда и книге «Илхот Деот» Рамбама. Кроме того, у него находилось время для каждого в отдельности. С одной стороны, стоя перед ним, нам казалось, что мы предстали перед великим из величайших, который спустился к нам с высоты своего величия и, будучи наделен большой смиренностью, говорит с каждым и терпит каждого. С другой стороны, раби никогда не опускался до нашего уровня, а поднимал нас к себе. После того, как он покинул этот мир, многие спрашивали меня, как ему удавалось, при всем своем величии, настолько умалить себя, чтобы разговаривать с людьми намного ниже него? И действительно, если мы обратим внимание на уроки, которые раби давал в нашей ешиве, то обнаружим, что они ничем не отличались от уроков, которые он

проводил в своем «бейт мидраше» в Иерусалиме. Возможно, в ешиве он приводил больше объяснений и несколько упрощал понятия, однако содержание оставалось таким же, и в этом тоже заключалось его величие.

Далее, в вышеуказанном стихе сказано: «который выйдет пред ними и который войдет пред ними» и «который выведет их и который приведет их». Для чего нужно подобное повторение? Я встречал высказывание Магида из Вильно, гаона Залмана Зеева, о том, что существуют такие лидеры, которые только благодаря своему появлению перед народом, без каких либо речей, воспринимаются наблюдающим за ними народом как лидеры. Их руководство народом ограничивается лишь тем, что они выходят и входят перед ним. Так было и в случае с нашим учителем, благословлена память о праведнике. Он никогда не выступал с речами перед публикой, не участвовал в общественных политических собраниях, хотя у него было сформировано мнение по всем общественно значимым темам. И вместе с тем, видевший его народ следовал за ним и жаждал услышать его мнение — мнение Торы — по всевозможным вопросам. Мне много раз доводилось сопровождать раби, как в Москве, так и в других странах, во время его встреч с крупными бизнесменами и высокопоставленными лицами. Они были изумлены увиденным: весь он являлся воплощением величия, подобно сказанному: «И увидят все народы земли и устроятся пред тобой». Однажды мне довелось присутствовать на встрече раби

⁵ Зал, предназначенный для молитвы и изучения Торы.

⁶ Группа учащихся в учебном заведении, где изучают Тору.

с членом российского парламента, богатым и образованным человеком, который отвечал самоуверенно и сам считал себя очень умным человеком. Тогда я стал свидетелем поистине захватывающего зрелища: он вошел в комнату и встретившись взглядом с раби, благословлена память о праведнике, просто замер на месте. Его руки задрожали, и ему с большим трудом удалось промолвить несколько слов. Позднее, когда мы прощались, тот самый человек сказал мне о раби: «Этот человек — великий мудрец!»

«И сказал Господь Моше: Возьми себе Йеошуа, сына Нуна, мужа, в котором дух, и возложи руку твою на него». Разве Моше не знал его, разве не о Йеошуа, его ученике, сказано: «Юноша не отлучался от шатра» (Шмот 33:11)? Разве Моше не знал душевных качеств своего самого преданного ученика?

Об этом писал Саба ми-Новардок («Мадрегат а-Адам», «Об исправлении качеств», раздел 3). Почему Всевышний говорит Моше взять «мужа, в котором дух»? Разве можно себе представить, что Моше Рабейну выбрал бы того, в котором нет духа? В чем заключается достоинство такого лидера? Моше Рабейну знал, что для того, чтобы быть народным лидером, решать все вопросы и удовлетворять все требования, необходим человек, знающий дух каждого, понимающий качества характера и природу каждого, и способный ответить на его вопросы, согласно его духу, убеждению и образу мышления.

Как лица людей не похожи друг на друга, так и их убеждения различаются между собой (Иерусалимский Талмуд, «Брахот»), поэтому для такой должности нужен человек, сочетающий в себе частицы от всех людей, способный выделить каждому предназначенную лишь ему часть, и помочь советом, согласно его особенностям. Для этого лидеру необходимы две вещи: одна — понимание человека (т.е. понимание особенностей каждого в отдельности) и вторая — способность дать каждому ответ, согласно его особенности. О человеке такого рода, обладающем двумя этими способностями, просил Моше Рабейну у Всевышнего, говоря: «Да поставит Господь, Б-г духов всякой плоти...»: будучи Б-гом духов, Ты сможешь найти человека, знающего дух каждого — такого, который способен «идти в ногу» с каждым, понять его недостатки и способы их исправления. Такому человеку подобает быть народным лидером. И ответил ему Всевышний: «Возьми себе Йеошуа, сына Нуна, мужа, в котором дух». Это означает: «**в котором есть дух быть лидером самому себе**» — именно такой человек достоин быть также и общественным лидером, поскольку он обладает настолько сильным духом, что может властвовать над своей природой и над своими качествами, отвечая на все их вопросы и требования, согласно истинным воззрениям, и не боится никаких ветров⁷ этого мира. Такой человек может возглавлять общество и наставлять каждого при помощи особых методов, подходящих лишь ему, согласно ровную и сущности этого человека.

⁷ Игра слов: слово «руах» в еврейском языке может означать и «ветер», и «дух».

Насколько же слова Сабы из Новардока соответствуют поведению и лидерским качествам раби Моше, благословлена память о праведнике, который властвовал над своим духом и обладал духом, чтоб быть лидером самому себе, а это и есть «муж, в котором дух»! Это выдающееся качество послужило причиной того, что все окружающие видели в нем своего лидера и обращались ко Всевышнему с просьбой помочь «прилепиться к нему».

О Моше Рабейну сказано: «А Моше пас овец Итро...» (Шмот 3:1), а в Шир а-Ширим («Песнь Песней») говорится: «Я (принадлежу) возлюбленному моему, а возлюбленный мой — мне, он пасущий среди лилий» (6:3). Что означает понятие «пасущий среди лилий»? Известно, что бывают разные пастухи: один пасет свой скот при помощи палки, а другой пасет с песней, но где это видано: «пасущий среди лилий»? Что это за качество?

Написано в Теилим (45:1): «Руководителю [музыкантов] на «шошаним»⁸, сыновьям Кораха наставление, песнь любви». Раши комментирует выражение «на шошаним» так: эта песнь была написана в честь «талмидей хахамим» (знатоков Торы), так как они мягкие и приятные, как лилии, и сеют добрые дела, как лилии. В комментарии на фразу «песнь любви» сказано: песнь возлюбленных, т.е. хвалебная песнь им, чтобы их полюбили люди, и чтобы их Тора полюбилась людям.

Основатель нашей святой ешивы, гаон раби Моше Соловейчик, благословлена па-

мять о праведнике, так объяснил это: природа лилии такова, что именно с рассветом она распространяет сильный приятный аромат на далекое расстояние. Это происходит, когда лилия полностью пропитана росой, которую впитала в себя в течение ночи — лишь тогда она способна распространить свой аромат далеко. Именно с восходом солнца, когда оно светит и нагревает росу, человек, находясь в саду лилий, может наиболее сильно ощутить их приятный благоухающий запах. Так и «талмидей хахамим», которые наполняют себя росой Торы, а исходящий от них запах опьяняет людей, находящихся поблизости, и они получают духовное наслаждение. Об этом идет речь, когда говорится: «пасущий среди лилий». И таковым был наш раби Моше. Все, что он усвоил и впитал от своих великих учителей из предыдущих поколений, он источал, когда пас нас среди лилий. Мы благословим Всевышнего за то, что удостоились насладиться здесь его «благоуханием». Каждый год, в Песах мы читали из пергаментного свитка текст Шир а-Ширим и по-настоящему ощущали близость Всевышнего: «Я (принадлежу) возлюбленному моему, а возлюбленный мой — мне, он пасущий среди лилий».

А теперь обратилось в траур наше веселье, когда спустился мой Возлюбленный сорвать «лилии», т.е. «талмидей хахамим», и отнял у нас «лилию» — нашего раби Моше, благословлена память о праведнике, который изливал на нас бесконечную любовь, одарял нас безграничной преданностью и был для нас оживляющей росой. Мы все еще помним,

⁸ Шошаним (мн. от «шошан» — лилия) — музыкальный инструмент, по форме напоминающий цветок лилии.

как в прошлый Песах он объяснял нам суть молитвы о росе⁹. Ой, кто заменит нам его?!

Пусть душа его обретет вечную жизнь.



**Рав Александр
Айзенштат**

Служитель Всевышнего

Я не буду излагать биографию рава Моше Шапиро, поскольку не знаю ее деталей. Вместо этого я остановлюсь на каких-то моментах, связанных с личностью рава, которые мне довелось непосредственно наблюдать, и на том контексте, в котором раву Моше выпало действовать.

Существует такая вещь как преклонение перед выдающимся человеком. В практическом плане оно выражается в том, что когда об этом человеке говорят, то могут преувеличивать его заслуги, приписывать ему какие-то феноменальные качества характера и чудесные способности. Но в еврейском религиозном мире даже те люди, которые не входили в круг учеников и слушателей уроков рава Моше, понимают, что он был человеком очень сосредоточенным, последовательным и принципиальным, и что он, при своем весьма активном образе жизни, посвя-

щал максимум времени именно учебе. Известно, что он сидел и учился до 3-4 часов утра, потом засыпал на очень короткое время, поскольку молиться он уходил довольно рано. Чтобы давать те уроки, которые он давал, ему необходимо было ориентироваться в громадном количестве материала, который был, так или иначе, доступен его многочисленным слушателям. Ведь в основном это были хорошо подготовленные слушатели, сведущие в Торе люди, и даже большие «талмидей хахамим» — например, рав Давид Коэн, глава ешивы «Хеврон». Если кто-то выступает перед такой аудиторией, то он знает, что какая-либо неточность непростительна и ее попросту нельзя допустить. Тому, кто пришел издалека, Талмуд и вся литература вокруг него могут показаться областью гуманитарного знания, но сами талмудисты смотрят на эти источники совершенно иначе: во всем, что связано с изучением Устной Торы, требуется высочайшая точность. Комментарии школы Тосафот по объему больше, чем Талмуд, и каждый параграф в Тосафот — это сложный и важный текст, очень точный и предельно лаконичный. Его не так-то просто разобрать и понять, а для того, чтобы сослаться на слова Тосафот, связать их с другими источниками, требуется абсолютное знание и понимание материала.

Рав — это человек, который все время учится, что принципиально отличает его от университетского профессора, который уже знает свою тему и в основном преподает. Многие слышали понятие «служение», но современный светский человек далек от

⁹ В первый день Песаха в молитве Мусаф начинают говорить вставку «Дающий росу».

понимания истинного смысла этого понятия. Он представляет себе служение в Храме, какие-то ритуалы... Но это не совсем то. Когда мы говорим о таком раввине, как рав Моше Шапиро, то понятно, что невозможно представить его себе смотрящим даже короткометражный фильм — это все равно, что представить его пришедшим посмотреть корриду. Он мог пойти прогуляться с женой, обсуждая с ней какие-то серьезные вещи, но лейтмотивом его жизни всегда было служение.

В нееврейской культуре людей меряют по их достижениям, которые являются плодом их труда, и многие из тех, кого там уважают за достижения, были трудоголиками, которые очень много работали. Но у евреев большой человек измеряется не тем, что он сделал: раввин — это в первую очередь служитель Всевышнего. Это значит, что его молитва — настоящая, сосредоточенная молитва, а не формальность, а его изучение Торы продолжается денно и нощно. Это и есть служение. Бесчисленные уроки и общение с людьми — интегральная часть этого служения. Помню, как более 30 лет назад он пытался у меня дома помирить какую-то пару. Начали вечером, а когда я вышел чтобы проводить его, уже светало.

Я познакомился с равом Шапиро в середине 80-х годов, и на протяжении непродолжительного периода учился в его коллеле в Иерусалиме. Этот коллель несколько раз переезжал, но продолжает существовать до сих пор. В этом коллеле рав давал уроки по Гемаре, но раз в неделю был у него особый урок. Как известно, кроме книг, непосредственно относящихся к Каббале есть еще много книг, которые нельзя назвать каба-

листическими, но можно условно определить как философские — это, в частности, многие труды Маарая, Рамхаля, «Морэ Немухим» Рамбама. В этих книгах рассматриваются вопросы, выходящие за рамки алахических дискуссий и постановлений и традиционного изучения Каббалы. Рав Шапиро был выдающимся знатоком Устной Торы, и не только талмудической литературы. Именно «философские» уроки рава Шапиро обрели в еврейском мире очень большую известность и популярность.

Тут нужно сказать, что рав Моше Шапиро на протяжении многих лет давал истине громадное количество уроков — часто по нескольку в день. Его уроки можно классифицировать не только по темам, но и по уровню допуска: были у него общедоступные уроки, которые проводились в какой-нибудь синагоге, и туда мог прийти кто угодно, но были и другие уроки, на которые допускалась только определенная публика. И эти уроки не для всех тоже имели внутреннюю градацию: тот, кто входил, условно говоря, во «второй круг», не мог автоматически попасть на урок для «третьего круга» учеников. Многие уроки записывались, кассеты и диски с ними можно было приобрести у одного человека, которому рав дал право их распространять и таким образом зарабатывать, но даже этот человек далеко не всем продавал все имеющиеся у него уроки — ограничения по допуску соблюдались даже в отношении аудиозаписей. Когда я уже не учился в коллеле рава Шапиро, я продолжал слушать его уроки на магнитофоне и переслушал их огромное количество. В своих уроках он не только раскрывал глубинные вопросы Торы — довольно часто он затра-

гивал актуальные темы, а также серьезные мировоззренческие вещи. В частности, он мог обсуждать христианство, ислам, еврейское лжемессианство.

Можно сказать, что уроки на околокаббалистические, «философские» темы являлись одним из главных дел его жизни. Для массы людей они стали настоящим откровением. Тут важно сделать короткое отступление. В результате войны Йом Кипура, когда израильская армия сумела не развалиться и выстояла, но, тем не менее, она все же дрогнула, светское общество испытало сильный шок. Началось идеологическое брожение. Возможно, сказалась и общая усталость от сионистской идеи. Так или иначе, в результате возникло движение людей, которые из светских стремительно превращались в суперрелигиозных.

Читатели «Мира Торы», как я их себе представляю, в основном далеки от той духовной, ментальной и идеологической конфронтации, которая существует в Израиле. В то же время, думаю, что не ошибусь, предположив, что многие наши читатели знакомы с выражением «жид пархатый», а некоторые даже слышали его в свой адрес. Так вот, в светской части израильского социума человек в черной шляпе воспринимался и до сих воспринимается множеством людей как этот самый «жид пархатый». Человеку извне это кажется бредом, или, как минимум, чем-то странным, но это как раз потому, что он не видит ситуацию изнутри.

Как это связано с равом Шапиро и его уроками? Его уроки сыграли определенную роль. Они дали разным людям, которые

их слушали, множество конкретных и глубоких комментариев, объяснений интереснейших вещей из Торы. Потом его ученики отправлялись преподавать Тору, они сами давали лекции, встречались со светскими людьми и отвечали на их вопросы, и постоянно использовали в этой своей деятельности знания, полученные от рава. Некоторые из тех, кто учился у рава Шапиро, писали книги, в том числе по-русски, по-английски и по-французски. В итоге через учеников рава эти комментарии и объяснения вещей достигли ушей и глаз многих светских евреев, и, как я уже сказал, были восприняты последними как истинное откровение. Они поняли, что Тора — это, оказывается, очень глубокая вещь, это настоящая мудрость, это невероятно интересно.

В 2005 году рав Шапиро впервые приехал в Россию, в ешиву «Торат Хаим», после этого он приезжал еще много раз, в основном на Песах. В последние годы жизни Песах он проводил исключительно в ешиве, вел Седер для ивритоговорящих и учил. Для рава Моше Шапиро было очень характерно, что отдельные молодые люди, в том числе совсем юные ребята, привязывались к нему и он становился для них личным духовным руководителем. При этом общались они с равом не то чтобы регулярно, но он мог сидеть с незнакомым человеком и говорить на протяжении долгого времени, чтобы помочь, направить, объяснить.

...Как-то раз я показал ему один из первых альбомов с репродукциями моих работ. К моему удивлению, он отнесся к ним очень серьезно, как настоящий европейский интеллектуал.



Рав Шмуэль Копелевич,
*аврех в коллеле «Иссахар
бе-олеха»*

«Пригласи меня на свадьбу»

Особенность моей истории с равом Моше состоит в том, что какого-то личного, глубокого знакомства с ним у меня никогда не было. Но каждый раз, когда мы с ним пересекались, он находил какой-то особенный способ ободрить и поддержать меня, направить в нужную сторону. В 2005 году, когда рав впервые приехал в Россию, мне было 17 лет. Как и многие другие учащиеся «Торат Хаим» я записался, чтобы пообщаться с ним. До меня очередь дошла только ночью, но рав решил все равно со мной говорить: мы гуляли по деревне, рав Патлас выступал в роли переводчика. Я задавал раву всевозможные вопросы — в основном, конечно, наивные, детские. Но он очень серьезно на них отвечал. Из той первой беседы я хорошо помню, что мы обсуждали коммунистическую идеологию. Я спросил у рава, как объяснить тот факт, что большевистская идея настолько сильно увлекла народ, что множество людей ушло из ешив, что евреи массово поддерживали революцию, вступали в партию и т.д. Он ответил мне, что коммунизм был как огонь — это была идея, обладавшая колоссальной притягательной силой. Рав Моше рассказал, что сестра рава Аарона Котлера была коммунисткой, что она писала брату и чуть было не уговорила рава

Котлера бросить Тору и перейти под большевистские знамена. Т.е. коммунизм был как настоящее идолопоклонство древности, когда люди поднимали полы одежды и бежали служить идолам. Наш разговор продолжался целый час, и в конце той беседы рав Моше совершенно неожиданно сказал мне: «Пригласи меня на свою свадьбу». Меня это, конечно, удивило, ведь кто я был такой для него? Просто начинающий мальчик из «Торат Хаим», который еще не поехал в Израиль. Я даже не мог себе теоретически представить свою свадьбу, а он так уверенно это сказал!

Через полгода после этого я приехал в Израиль. На каком-то мероприятии я увидел рава Шапиро, и кто-то мне говорит: «Ну, подойди, поздоровайся!» Но я решил, что он меня, конечно же, не помнит, и с какой стати я буду подходить к такому важному раввину просто так, заставляя его вспоминать? Неудобно. Когда-то он один раз уделил мне внимание, но кто я ему? В общем, я тогда так и не подошел поздороваться.

В Израиле я учился в одной ешиве, потом в другой ешиве. Когда мне исполнилось 19, я очутился, наконец, в ешиве «Хемед» и был принят там в «шиур Алеф» (в первую группу). Что это означает в плане социального статуса? Из раввинов с тобой общается только преподаватель первой группы, ты новенький, и потому среди учащихся ты тоже почти никому не интересен, кроме каких-то отдельных людей. Т.е. ты еще не вписался до конца, и есть всякие неписанные ограничения. С главой ешивы личной связи у тебя тоже, конечно, нет и не может быть. Я был «особым случаем», по-



тому что приехал из России, и Рош ешива чувствовал за меня ответственность, но все же у нас не было с ним какого-то близкого общения.

Тем временем рав Моше Шапиро съездил в «Торат Хаим» на внесение Свитка Торы. По прилету обратно он прямо из аэропорта отправился в Бней-Брак: у него свыше 10 лет был там постоянный каббалистический урок для серьезных «талмидей хахамим», и проходил этот урок не в синагогах, а прямо на квартире у рава Менахема Якобзона — нашего Рош ешивы. Перед тем как начать собственно урок рав Моше поделился с собравшимися там впечатлениями о своей поездке в Россию. Он с воодушевлением рассказывал, как люди там делают тшуву, изучают Тору. И посреди этого рассказа он бросил хозяину дома такую фразу: «Рав Якобзон, слушай, а Шмуэль Копелевич, он же у тебя в ешиве, да? И как он там?» На следующее утро рав рассказал об этом на уроке старшей группе учеников. Я заметил, что

отношение в ешиве ко мне вдруг резко переменялось: даже преподаватели подходили ко мне один за другим, спрашивали, как у меня дела, и рассказывали, что рав Моше Шапиро обо мне вспоминал. То, что рав Моше Шапиро помнил меня, очень мне помогло, как в личном плане, так и в общественном. Моя значимость в ешиве сразу же резко повысилась.

Через пару лет после этого я приехал в «Торат Хаим» на Песах, и рав был там. Именно тогда я удостоился довольно подробно общаться с ним, слушать каждый день его уроки. Мы сидели с ним в «бейт мидраше» и разговаривали. Один из вопросов, заданных мною тогда раву, был вот такой, тоже немного детский: «Вы говорите, что Песах — это рождение еврейского народа, что Всевышний избрал из среды народов один, с которым Он взаимодействовал не по законам природы. А Вам не кажется, что с российским еврейством сейчас тоже происходит нечто подобное, что здесь тоже нарушаются законы природы?» И рав

Моше ответил мне: «Да-да, конечно! Именно поэтому я сюда и приезжаю!»

А потом я пришел на тот самый урок в Бней-Браке, чтобы вручить раву приглашение на свадьбу. Рав не просто приехал из Иерусалима в Бней-Брак ко мне на свадьбу — по просьбе рава Якобсона он принимал очень активное участие в том, чтобы помочь мне жениться, и собрал очень серьезную сумму. На свадьбе рав Моше минут 12 танцевал: сажал меня на стул, плясал передо мной... Впоследствии я неоднократно встречался с равом на различных мероприятиях, и он всегда интересовался моими делами. Самое удивительное для меня в этой истории то, что рав Шапиро, будучи величайшим мудрецом Торы, очень важным раввином, помнил меня, помогал мне, интересовался моими делами, хотя я никак не был с ним связан и не входил в круг его учеников.



Рав Цви Патлас

Для вознесения души нашего учителя, рава Моше Шапиро, благословенна память о праведнике

Ключи нашего Избавления

Рамбан определяет книгу Берешит как книгу основ, книгу «Отцов мира» — наших праотцев — Авраама, Ицхака и Якова. А книгу «Шмот» он называет книгой «Галута и Геулы» — «Изгнания

и Избавления» — или, по-другому, «Книгой сыновей».

В конце Берешит и в начале Шмот перечисляются 70 душ семьи Якова, которые спускаются с ним в Египет. Но Раши задает вопрос: «Ведь их число вместе с Йосефом и его сыновьями только 69?» И отвечает, что дочка Леви — Йохевед — рождается при входе в Египет, когда семья Якова пересекает входные ворота». Та самая Йохевед, у которой через 130 лет родится сын Моше, который выведет евреев из Египта. Это то, что готовит Творец — в день спуска в Египет, в первый день «галута», рождается та, через которую придет избавление из этого «галута». И также ключ к окончательному Избавлению из последнего «галута», должен быть заключен в «Книге Отцов», то есть в книге Берешит.

Где же Тора открывает нам эту тайну? В главе «Ваехи» — последней главе своей первой книги — «Берешит» — Тора сообщает нам об очень «странной» истории. Хотел наш праотец Яков открыть своим сыновьям тайну окончательного избавления, но оставило его присутствие Творца — Шхина, и поэтому начал он говорить о другом, как пишет об этом Раши в своем комментарии, цитируя Вавилонский Талмуд («Псахим» 56).

Прочитаем эти строки: «И позвал Яков своих сыновей и сказал: «Соберитесь («иасфу») и я открою вам, что случится с вами в конце дней. Соберитесь («икабцу») — и послушайте, сыновья Якова, и послушайте Израиля, вашего отца» (Берешит 49:1-2).

Бааль а-Турим (раби Яаков бен Ашер), обсуждая эту проблему, цитирует Иерусалимский Талмуд («Йома», конец гл.7): «Сказал Яаков: «Может есть у вас грех (и из-за этого оставило меня присутствие Творца)? Ответили ему сыновья: «Проверь наши имена и ты увидишь, что нет в них двух букв פ и ח, которые составляют вместе слово «хет» (грех)».

И тогда говорит им их отец Яаков: «Но ведь в ваших именах нет еще двух букв, ק и ע, составляющих вместе слово «кец» и означающих завершение «галута». (Т.е. теперь понятно, почему я не могу вам раскрыть его время)». Однако Бааль а-Турим продолжает: «Числовое значение (гематрия) слов «ве-шаму эль Исраэль» — «и послушайте Израиля» — равно гематрии фразы «зе кицо шель мелех а-Машиах» («это завершение — приход царя Машиаха»). Автор «Сифтей Хахамим» уточняет: «Так как здесь упомянуты два выражения, у которых одно значение («иасфу» и «икабцу»), то в них заключен намек на «кец» (завершение) — намек на Окончательное Избавление, как написано у пророка Йешаяу (66:12): «И рассеянных Йеуды соберу («экабец»)), и у пророка Цфании (3:19): «И заброшенных — соберу («экабец»)). В этих строках заключен намек на последнее Изгнание».

Многие комментаторы Торы задают вопрос: зачем Тора сообщает нам о том, что Яаков Авину хотел раскрыть своим сыновьям тайну завершения Изгнания («кец»)? Ведь в итоге он так ее и не раскрыл! Так в чем смысл информации о том, что хотел открыть своим сыновьям наш праотец Яаков, «что случится... в конце дней»?

Несомненно, Яаков не хотел сообщать сыновьям срок Окончательного Избавления. Что же он хотел передать им? Чтобы понять это, для начала мы должны разобраться, а что такое, на самом деле, «галут».

«Галут» — это изгнание евреев с их места и подчинение их власти другого народа. Это состояние тьмы и Сокрытия лица Творца. И в этом заключена великая тайна, ведь за великим Сокрытием и тьмой заключен и скрыт великий свет. Чтобы тьма не погасила этот свет полностью, он должен быть очень ярким, однако до момента раскрытия он должен быть полностью скрыт. О каком же свете идет речь? Что было сокрыто в Изгнании? Это великий свет нашего праотца Яакова, сама его жизненная сила. И об этом свидетельствует Тора: «И жил Яаков» — с этих слов начинается последняя глава книги Берешит «Ваехи». В ней говорится о последних 17 годах жизни нашего праотца Яакова. Мудрецы объясняют, что эти 17 лет его жизни соответствуют жизни в Будущем Мире. Бааль а-Турим добавляет, что числовое значение слова «тов» («хорошо») равно 17. Комментаторы называют Изгнание «посевом». Как сказано: «Ве-зарати ли ба-арец» — «И я посею на земле». И как во время посева сеют в землю семя, и там оно сгнивает, но затем оттуда пробивается новый росток, так и «галут» — Изгнание — это великое Сокрытие, но оттуда произрастет наше Избавление и Спасение. Сказано в Теилим: «Ор заруа ле-цадик» — «Свет посеян для праведника» — из того света, который был посеян в «галуте», из той маленькой искры света, которая была отправлена во тьму Изгнания, раскроется великий свет. Именно из нее в будущем произрастет наше Избавле-

ние — так же, как наш праотец Яков, находясь в Египте — в «эрват а-арец» — в самом духовно низком месте земли, последние семнадцать лет своей жизни жил жизнью Будущего Мира, жил в свете и раскрытии лика Творца. И именно тайну искры этого Света он хотел раскрыть своим сыновьям. Ведь с его смертью начинается для них настоящий «галут» и полное сокрытие Света. Хотел наш праотец Яков сказать своим сыновьям, чтобы даже находясь в Изгнании, они помнили и знали об этой искре Света.

Так раскрыл или не раскрыл своим сыновьям эту тайну наш праотец Яков? И отвечает святая книга «Зоар»: «Несомненно, открыл Яков Авину все, что хотел открыть. Открыл, а затем скрыл (запечатал)». Тора называет Якова «иш там» — цельный человек. Несомненно, он завершил все то, что планировал. Он открыл ключи нашего Избавления, а затем их скрыл» (рав Шор, «Ор Гдалию»).

Но посмотрим, как переводит на арамейский язык эти два стиха Торы Йонатан бен Узиэль (про которого мы знаем, что он был самым великим учеником Илеля, и про которого свидетельствует Талмуд, что когда он изучал тайны Торы, то птицы, пролетавшие над его головой, падали вниз, сгорев от огня святости): «И позвал Яков своих сыновей и сказал им: «Очиститесь от вашей «тумы» (ритуальной нечистоты), и я открою вам «кидим нееламим» (великие тайны) — дам вам ключи Окончательного Избавления». Автор классического комментария на арамейский перевод Торы Йонатана бен Узиэля («Перуш») разъясняет подход великого переводчика, как он его понял: в «Берешит Раба» (986) объяснено, что означает «иас-

фу» («очиститесь от тумы»), как сказано про Мирьям (Бемидбар 12:15), которая покрылась язвой «цараат» (после того, как она недостойно говорила про своего брата Моше, сравнивая его с другими пророками): «И была закрыта Мирьям, а затем присоединилась («теасеф»)). Следовательно, есть связь: «иасфу» — «теасеф».

И объясняет гаон рав Моше Шапиро, благословенна память о праведнике, что это та самая «тума», которая мешает собиранию и объединению еврейского народа. Как гласит стих (Мишлей 18:1): «Таава ивакеш нифрад» (Страсть, удовлетворение своих вождельных, разделяет). Когда же человек побеждает свои эгоистические желания и поднимается над ними, он очищается от «тумы» (скверны) и способен присоединиться к общине Израиля. И это объединение — вокруг Единственного и Единого. А когда человек устремляется за своими материальными вождельными, он все время чувствует, что ему чего-то не хватает: если у него есть 100, он хочет 200, а если есть 200 — хочет 400, и т.д. И к моменту, когда покидает человек этот мир, то даже половины своих желаний не может он достичь. Объясняет гаон рав Моше Шапиро, что это потому, что его душа жаждет духовного, а все материальное просто не может ее удовлетворить.

Но вернемся в Египет, где завершаются последние 17 лет нашего праотца Якова. Перед смертью он передает своим сыновьям ключи Избавления из последнего «галута»: «Очиститесь от своей нечистоты». Это то, что передает Моше Рабейну еврейскому народу: «И позвал Моше всех старейшин Израиля и сказал им: «Мишху у-кху лахем

ле мишпотейхем ве-шахату а-песах». «Миш-ху»- отодвиньте руки свои от идолопоклонства и возьмите барашка для своей семьи, и зарежьте его в качестве пасхальной жертвы. Того барашка, которому евреи вчера поклонялись вместе с египтянами, как божеству, сегодня они, по повелению Творца, должны зарезать и съесть в пасхальную ночь. И это то, что сделал каждый глава семьи перед выходом из Египта — буквально пошел на самопожертвование. Ведь это была явная угроза для жизни — взять идола Египта и зарезать его на глазах у египтян, а затем зажарить на вертеле и съесть в пасхальную ночь. «Очиститесь от своей нечистоты!».

И написано в Иерусалимском Талмуде («Санэдрин» 4.20), что Тора была дана Моше Рабейну Творцом: «49 ликов нечистоты, 49 ликов чистоты». И учат наши мудрецы, что в Египте спустились сыновья Израиля на 49-ую ступень нечистоты. Но благодаря этому самопожертвованию («месирут нефеш») с пасхальной жертвой поднял их Творец в ту ночь на 49-ую ступень святости.

Рамбан в комментарии на конец недельной главы «Бо» объясняет, что множество заповедей Торы связаны с памятью о выходе из Египта. В качестве примеров он приводит заповедь о мезузе, тфилин и многие другие. Есть у евреев особый обычай в Субботу вечером благословлять своих сыновей тем благословением, которым благословил Яков Авину сыновей Йосефа. Но вспомним, что из написанного в недельной главе «Ваехи» следует, что этому благословию тоже предшествовало некоторое замешательство. Когда Йосеф приводит Эфраима и Менаше к своему отцу, тот задает вопрос (Берешит 48:8):

«Ми эле?» («Кто эти?»). Раши объясняет, что Яков хотел их благословить, но «оставила его Шхина, потому что увидел он, что Йеравам бен Нават и Ахав происходят от Эфраима, а царь Игу и его сыновья от Менаше». И говорит Талмуд («Бава Меция») про Йеравама бен Навата — первого царя Северного Израильского царства (который возглавил десять колен, отделившихся от царства сына Шломо — царя Рехавاما), что он сам грешил и заставлял грешить весь Израиль. И такими же злодеями были цари Ахав и Игу.

Мы можем задать вопрос: если наш праотец Яков пророчески видел их, значит они не могут не стать злодеями, а это означает, что у них нет свободы выбора! Но ведь это полностью противоречит цели творения! Рамбан учит нас: «Право дано каждому человеку: если захочет может склонить себя на путь добра и быть праведником, и если захочет — склонить себя на путь зла и быть злодеем». И продолжает Рамбан: «Чтобы не пришло тебе в голову то, что говорят глупцы народов мира и невежественные из народа Израиля, что Творец заранее определяет, что такой-то будет праведником или злодеем — это не так. Каждый человек может стать праведником, как Моше Рабейну, или стать злодеем, как Йеравам бен Нават. Ведь право выбора в наших руках. Как сказано: «Проверим наши пути и исследуем их, и вернемся к Творцу». И эта великая основа — столп всей Торы и заповедей. Как сказано (Дварим 30:15): «Смотри, Я дал тебе сегодня — жизнь и добро, смерть и зло». Другими словами право выбора в ваших руках. И все, что захочет человек, может делать — хорошее либо плохое ... Это значит, что Творец не заставляет

людей по Его приказу делать добро либо зло, но их сердца полностью в их руках» («Илхот тшува» 5.2-3).

Так как же нам понять эти слова Раши, что наш праотец Яков пророчески видел Йеравама бен Навата, Ахава и царя Игу с сыновьями, которые были злодеями? Ответ заключается в том, что мудрецы сообщили нам об этих людях, что они стали злодеями (и что это заранее было известно Якову) лишь после того, как каждый из них прожил свою жизнь и избрал для себя путь злодеяний. Теперь мы можем попытаться понять слова Йонатана бен Узиэля. Он говорит, что мы должны очиститься от нашей нечистоты, и тогда нам откроются сокровенные тайны и мы обретем ключи Окончательного Избавления, но говорит он об этом в контексте очищения от язвы «цараат».

Талмуд («Эрхин» 16а) объясняет, что эта язва появляется на теле человека в силу нескольких причин, главными из которых являются злоречие («лашон-а-ра») и гордыня («гасут а-руах»).

Один из важнейших принципов Торы состоит в том, что изучаемое нами засчитывается нам как совершенное действие («Нешалма парим сфатейну» — тот, кто учит законы о жертвоприношениях как-будто приносит их в Храме). Таким образом, Йонатан бен Узиэль указывал на необходимость изучения законов ритуальной чистоты и нечистоты, которые входят в один из шести разделов Мишны, называемый «Таарот» («Чистые»).

Один из важнейших принципов Торы состоит в том, что изучаемое нами засчитывает-

ся нам как совершенное действие («Нешалма парим сфатейну» — тот, кто учит законы о жертвоприношениях как-будто приносит их в Храме). Подавляющее большинство законов, изложенных и обсуждаемых в трактатах раздела «Таарот», не имеют сегодня практического значения, поскольку применимы лишь тогда, когда есть Храм. Великие мудрецы прошлых поколений посвящали изучению вопросов ритуальной чистоты и нечистоты много сил, но всегда скупuleзным изучением этих законов занимались лишь единицы, истинные великаны духа, в частности Рамбам, рав Шимшон бар Авраам из Шанца (Раш), рабейну Ашер (Рош), Маарам из Ротенбурга, Виленский Гаон, а в последних поколениях Хазон Иш.

Как же мы можем очиститься от этой нечистоты в наше время? Кто в нашем с вами поколении мог изучать трактат «Негаим» («Язвы») и понимать эти сложнейшие места Торы, относящиеся к талмудическому разделу «Таарот»?

И здесь мы можем повторить вопрос нашего праотца Якова: «Ми эле»? — «Кто эти»? Кто в нашем слабом поколении открыл эту тайну — ключи нашего Избавления? То, что именно изучение раздела «Таарот» приносит Избавление? Кто эти праведники? И ответ заключается в том, что было скрыто долгие годы и открылось совсем недавно: история о том, как в 50-ые годы, на последней ступени «советского Геинома», изучал раздел «Таарот» далекий потомок царя Давида — наш учитель рав Ицхак Зильбер, благословенна память о праведнике. А в начале 80-х годов великий еврейский мудрец, гаон рав Моше Шапиро пережил самую большую трагедию в своей



жизни. После продолжительной болезни его пятнадцатилетняя дочь умерла и была похоронена на Масличной Горе в Иерусалиме. Пока она болела, рав всеми силами боролся за ее спасение. Уроки, которые давал рав Шапиро в тот период были, посвящены вопросам веры и полагания на Творца. В сердца всех его слушателей вошли слова Талмуда — те, что сказал царь Хизкияу пророку Йешаяу: «Так получено мною по традиции от моего далекого предка, царя Давида: «Даже если острый меч уже лежит на шее человека, он не должен терять надежды на спасение от Творца».

Смерть дочери рав Моше переживал очень тяжело. Наступил самый сложный период в его жизни. И именно в это время он начинает давать уроки по трактатам мишны раздела «Таарот» группе учеников, для подъема души дочери — он делал то, что до него не делал никто.

А через семь лет, когда умер его дядя рав Симха Зисл Шапиро, рава попросили изучать раздел «Таарот» с группой близких родственников, для подъема души дяди. Учеба проходила на квартире одного из внуков.

Все участники этих уроков прилагали все усилия чтобы войти в эту новую для них тему. Занятия начинались около 10 часов вечера, а завершались глубоко за полночь. По завершении года траура рав вызвал хозяина квартиры, молодого авреха, рава Исраэля Аарона, и сказал, что тот должен открыть колель «Таарот». Заметим, что в еврейском народе такое углубленное изучение раздела «Таарот» происходило только во времена Первого Храма, по прямому указанию царя Хизкияу. Тем не менее, такой коллель был открыт. Сначала это было тринадцать молодых аврехим, а сегодня в этом коллеле учатся 187 аврехим. Данный коллель издает книги по разделу «Таарот» — плод многолетней коллективной учебы больших мудрецов Торы. Другими словами, они создают нечто подобное Вавилонскому Талмуду на трактаты мишны, относящиеся к разделу «Таарот».

Таким образом реализовались слова Йонатана бен Узиэля о том, что изучение раздела «Таарот» является теми ключами нашего Избавления, о которых поведал своим сыновьям наш праотец Яков. МТ

Гавриэль ФЕЛЬДМАН



ПРОСТЫЕ РЕШЕНИЯ

В шестиминутном рекламном ролике, посвященном уникальным особенностям, достопримечательностям и достижениям Израиля, рассказ о еврейской традиции занимает не более трех секунд, да и эти секунды потрачены на то, чтобы упомянуть известный туристический аттракцион — в высшей степени сомнительную практику засовывать записочки в Стену Плача. Этот действительно популярный «обычай» не имеет к еврейской традиции никакого отношения. Конечно, нет ничего запрещенного в том, чтобы засунуть в Котель записку с просьбой к Б-гу, но религиозные евреи этого не делают. Для религиозных евреев отношения с Б-гом — это работа, служение. Они обращаются к Б-гу в молитве трижды в день. Светский человек не разделяет идею непрерывной работы над собой и диалога с Б-гом, ведь он не готов тратить время «впустую».

В связи с этим рав Захария Матитьяу поделился со мной одной историей. Жил на свете один великий праведник, и как-то раз к нему обратилась девушка, которая заболела страшной и неизвестной болезнью. Она просила благословения, надеясь, что это поможет ей исцелиться. Он согласился благословить девушку, но взял с нее слово, что она никому не расскажет об этом. Получив благословение, девушка

быстро пошла на поправку. Прошло много лет, и тем же самым недугом заболел кто-то из ее родни. Когда начали требовать раскрыть тайну своего чудесного выздоровления, она отказывалась, помня о своем обещании, но в итоге вынуждена была рассказать о благословении праведника. Тот праведник еще был жив, и семья отправилась к нему. Однако он отказался благословить больного, сказав: «Простите, но я не могу. Много лет назад я дал благословение той женщине, но тогда я был моложе, у меня было много сил и энергии. Чтобы благословение подействовало, я должен был принять на себя посты, обеты и совершать целый ряд других действий. Сейчас я стар, и попросту не справлюсь».

Идея истории в том, — объясняет рав Захария, — что человеку нужен простой способ решения проблем, своеобразная «кнопка», которую можно нажать. Но очень часто «кнопка» — лишь видимость: девушка выздоровела не потому, что праведник сказал какие-то слова, а потому, что он принял на себя определенные обеты.

От своего тестя рава Александра Айзенштата я слышал, что существует два подхода

к тому, что такое Тора и каково ее истинное значение. Светский подход состоит в том, что Тора — это очень важный памятник религиозно-философской мысли, культурное наследие еврейского народа, то, что помогло нам когда-то сохранить свою идентичность. Сторонник данного подхода вполне может согласиться, и даже утверждать, что изучать Тору нужно и важно — все же культурное наследие, памятник, как ни крути! Религиозный подход состоит в том, что Тора — это самое важное, что есть в жизни еврея, и более того: весь мир существует лишь потому, что евреи изучают Тору, и именно для этого он создан! С подобным утверждением вряд ли согласится человек светский, ведь его собственная позиция кажется ему куда более симпатичной и современной. Но религиозному человеку важнее не то, что лучше смотрится, а то, что написано в Танахе: «Так сказал Г-сподь: Если бы не исполнялся Мой союз ночью и днем, Я бы не поставил закон для Неба и земли» (Ирмею 33:25). Эти слова пророка еврейская традиция всегда понимала буквально. В частности, в Воложинской ешиве, которую называют «матерью ешив», был установлен круглосуточный посменный режим учебы, чтобы все время хотя бы кто-то сидел и учил Тору. И сегодня тоже любой раввин, относящийся к любому направлению и любой группе внутри большой и пестрой «ортодоксии», понимает это именно так.

Тора называет евреев упрямыми — «народом с твердой шеей». Это наше упрямство

проявляется по-разному, в том числе в упорном поиске простых решений и нежелании понимать и принимать очевидное. Иногда это даже хорошо и правильно, но, увы, далеко не всегда. Одной из главных тем, постоянно муссируемых израильскими средствами массовой информации на протяжении всей истории государства, является деструктивное поведение религиозных евреев. Светским потребителям медийного контента постоянно напоминают, что из-за черно-белых «харедим» (был даже изобретен специальный термин «ультраортодоксы»), которые рожают много детей, но при этом якобы не работают, не платят налоги и не служат в армии, в израильском обществе нет и не может быть социальной справедливости, а мир с арабами до сих не наступил из-за религиозных сионистов с этими их поселениями за «зеленой чертой». Преступления индивидуумов, и даже каких-то групп, идеи и методы которых не разделяет подавляющее большинство соблюдающих людей, все равно оборачиваются обвинением против религиозных евреев и иудаизма в целом, во всем его многообразии. Действия любого сумасшедшего с пейсами и бородой, любого преступника в кипе, любой кучки громко кричащих религиозных маргиналов в черных шляпах становятся поводом для очередной антирелигиозной истерии. В основе такой гипертрофированной реакции мы легко увидим все то же самое — неготовность «тянуть ляжку» духовной работы (вот была бы «кнопка» — тогда другое дело) и явное непонимание того, чем является Тора для религиозного человека. МТ

еврейский закон

тайны Торы

«Иудаизм на одной ноге»



Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК

ТАЙНА, ПОКРЫТАЯ СВЕТОМ

Тора, при всей своей доступности и ясности, остается загадкой. С одной стороны, любой закон Торы очень понятен, но вместе с тем он таит в себе сокровища, которые приходится порой откапывать из глубоких недр, а иногда выискивать в бездонных пучинах. Возьмем, например, заповедь тфилин — не все законы, связанные с ней, а лишь одну небольшую частность этой великой заповеди — порядок размещения в тфилин отрывков из Торы. Что кроется за этим небольшим кирпичиком, составляющим великое здание под названием «заповедь тфилин»?

Как известно, в тфилин вложены кусочки пергамента, на которых написаны определенные отрывки из Торы. В головных тфилин, в специально предназначенных для них отсеках, находятся четыре отдельных свитка с написанными на них фрагментами из Торы. В ручные тфилин вложен один кусочек пергамента, на котором написаны все эти четыре отрывка из Торы вместе. Мнения наших мудрецов по вопросу о том, в каком порядке эти отрывки должны размещаться в головных тфилин, разделись. Однако ответ на этот вопрос носит весьма принципиальный характер, поскольку строгому порядку размещения отрывков в тфилин нас обязует сама Тора, а нарушение очередности этих отрывков, соответственно, делает тфилин непригодными для исполнения заповеди («Мишна Брура», глава 34.1).

Спор о том, в каком порядке должны размещаться отрывки из Торы в тфилин, известен в еврейской традиции как спор двух величайших мудрецов Торы Средних веков — Раши и его внука рабейну Тама. Тфилин, изготовленные в соответствии с мнением Раши, принято называть «тфилин Раши», а тфилин, которые изготовлены в соответствии с мнением рабейну Тама, называются «тфилин рабейну Там». Согласно некоторым мнениям, разногласия об очередности глав возникли лишь относительно головных тфилин (см. «Кесеф Мишнэ», «Илхот тфилин» гл 3.5 от им. Рамбама; «Бейт Йосеф», «Орах Хаим» гл. 34 от им. автора «Сефер Мицвот Катан»; респонсы Рашбаша п.6; «Шита Мекубецет», «Менухот» 34б п.6). Согласно другим мнениям, спор по поводу последовательности размещения отрывков касался также и ручных тфилин (см. Морде-

хай; «Сефер а-Трума» п. 206; «Сефер Мицвот Катан» п. 153 от им. рабейну Баруха, и др.).

Вопросу, который мы здесь рассматриваем, Талмуд посвятил всего несколько строк. Гемара в трактате «Менахот» (346) Вавилонского Талмуда задает риторический вопрос и сама на него отвечает: «В каком порядке должны размещаться в тфилин четыре отрывка Торы?» Ответ: ««Кадеш Ли» (Шмот 13:1-10) и «Ве-Ая Ки Ивиеха» (Шмот 13:11-16) — справа, «Шма» (Дварим 6:4-9) и «Ве-Ая Им Шамоа» (Дварим 11:13-21)» — слева». Мудрецы задают вопрос: «Но ведь в другом, не менее авторитетном источнике учили, что отрывки размещаются в обратном порядке!» Отвечает Абае: «Нет противоречия между двумя источниками. В одном случае речь шла о порядке фрагментов, если смотреть на них со стороны того, кто читает (справа от него), а во втором случае говорилось об очередности размещения отрывков, если стоять со стороны того, кто их вкладывает в отсеки тфилин (так же справа от него)».

Согласно мнению Раши, отрывки вкладывают в тфилин слева направо, в соответствии с той последовательностью, в которой они записаны в Торе: «Кадеш Ли», «Ве-Ая Ки Ивиеха», «Шма» и «Ве-Ая Им Шамоа». Рабейну Там (см. комментарий Тосафот к трактату «Менахот», там же) считал, что порядок глав, которые кладут в тфилин несколько иной: «Кадеш Ли», «Ве-Ая Ки Ивиеха», «Ве-Ая Им Шамоа» и «Шма». В качестве одного из веских доводов в защиту своей точки зрения рабейну Там приводит тот факт, что такие великие мудрецы Торы эпохи гаоним как рабейну Хананель, рав Аيي Гаон, и рав Йосеф Тов Олам при-

держивались того же мнения, что и он. Рашба («Шут а-Миюхасот ле-Рамбан» п.234) пишет, что так же считал и рав Саадия Гаон. Рош (п.5) и автор «Арбаа Турим» («Орах Хаим», гл.34) отмечают, что и рав Шрира Гаон придерживался аналогичного мнения. Прибавим к этому, что Раавад в комментарии к книге «Сифра де-Цниута» упоминает, что в разделе «Кодашим» Иерусалимского Талмуда (который до нас, к сожалению не дошел) приведен порядок глав, о котором говорил рабейну Там (смотрите так же «Шем а-Гдолим», «Сфарим», «Йерушалми»).

Однако и Раши вовсе не одинок в своем мнении. Помимо того, что многие мудрецы эпохи ришоним полностью разделяют его точку зрения (см. Рамбам «Илхот тфилин» 3.5; Рашба, респонсы, п.639; Рамбан; рабейну Йона; «Сэфер а-Хинух» заповедь 421 и др.), Тосафот («Менахот», там же) указывают на то, что в мидраше эпохи танаим «Михильта де-раби Ишмаэль» («Ба», гл.18) приведен тот же порядок глав тфилин, о котором говорил Раши.

Итак, мы увидели, что правильное понимание слов Талмуда о порядке глав в тфилин было предметом спора задолго до Раши и рабейну Тама — об этом говорили мудрецы-гаоним в Вавилонии, а до них об этом спорили в Эрец Исраэль в эпоху ранних амораим (Иерусалимский Талмуд). В итоге мы дошли до времен кодификации Мишны — до эпохи танаим! А существуют ли еще более ранние свидетельства о расположении отрывков из Торы в тфилин — относящиеся ко временам Второго или даже Первого Храма? Представьте себе, что да!

В примечаниях рава Реувена Марголиуса к новому изданию книги «Шейлот ве-Тшувот мин а-Шамаим» написано, что во время археологических раскопок были обнаружены предметы, датированные эпохой Второго Храма, среди которых оказались тфилин воинов армии Бар Кохбы, и что порядок глав в этих тфилин соответствует мнению рабейну Тама. А один из великих мудрецов Торы эпохи ришоним, автор книги «Сефер Мицвот Гадоль» («Асин», п. 22), после того, как он привел спор Раши и рабейну Тама о порядке глав в тфилин, пишет, что в Эрец Эдом (Европа) и в Эрец Ишмаэль (арабские страны) принято накладывать тфилин, изготовленные в соответствии с мнением Раши и Рамбама, тем более что из Земли Израиля было получено письмо, в котором сказано, что обрушился памятник, возвышавшийся на могиле пророка Йехезкеля, и под ним обнаружили тфилин, порядок глав в которых соответствует мнению Раши и Рамбама. Таким образом, спор о последовательности отрывков из Торы в тфилин уходит своими корнями в совсем далекое прошлое, или, точнее, поднимается выше к горе Синай. А может быть еще выше?!

Авторы книг «Сефер Мицвот Гадоль» (там же), «Кольбо» (п.21), «Орхот Хаим» (п.26), «Сефер Мицвот Катан» (п.156), «Сефер а-Трума» (п.206), а также Рош (п.5) и «Арбаа Турим» (там же) от имени Маарама из Ротенбурга, и еще ряд авторитетов пишут, что данный вопрос остается открытым и спор отнюдь не разрешен. И хотя принято исполнять заповедь тфилин в соответствии с мнением Раши, — тем ни менее, поскольку рабейну Там считал, что в таком случае заповедь не считается исполненной, Б-гобязанному человеку следует накла-

дывать две пары тфилин — и тфилин Раши, и тфилин рабейну Там.

Пришло время задать напрашивающийся вопрос: как могут возникнуть разногласия в отношении физического, осязаемого предмета, с помощью которого весь еврейский народ ежедневно исполняет заповедь в течение всех поколений?! Как вообще могло закрасться какое-то сомнение, если любой сомневающийся мог открыть тфилин и посмотреть в каком порядке вкладывали в них главы те, у кого такого сомнения не было?! (Заметим, что есть и еще два мнения относительно того, в каком порядке должны размещаться в тфилин главы с отрывками из Торы. Автор книги «Шимуша Раба» (согласно ряду законоучителей) считал, что порядок отрывков в головных тфилин должен быть такой, как у Раши, но с точностью наоборот — слева направо. А Раавад (в примечаниях к книге Рамбама «Яд а-Хазак», «Илхот тфилин» 3.5) считал, что нужно исходить из мнения рав Аيي Гаона, и что по этому мнению отрывки следуют в том же порядке, о котором говорит рабейну Там, но с точностью наоборот: согласно рабейну Таму, их кладут слева направо, а согласно Рааваду — справа налево. В отношении порядка глав в ручных тфилин дополнительного спора нет: автор книги «Шимуша Раба» придерживался мнения Раши, а Раавад считал, что прав рабейну Там).

Попробуем разобраться. Но для этого нам придется подняться еще выше, чем прежде, а именно, в мир снов, в мистику и в Каббалу. Рав Хаим Йосеф Давид Азулай (А-Хида, «Биркей Йосеф», гл. 511, п. 2) пишет, что когда великого мудреца Радбаза (респонсы,

ч. 6, п. 2286) спросили о том, разрешено ли переделать тфилин рабейну Там в тфилин Раши, сначала хотел дать положительный ответ. Но ему Свыше показали во сне, что он этим принижает достоинство всех тех мудрецов Торы, которые придерживались того же мнения, что и рабейну Там, после чего Радбаз изменил свое мнение.

И еще кое-что о снах. Рабейну Яков ми-Мройш, один из авторов комментариев Тосафот к Вавилонскому Талмуду, составил целую книгу «Шейлот ве-Тшувот мин-а-Шамаим» («Вопросы и ответы с Небес»), в которой он приводит заданные им во сне вопросы, и ответы, полученные на них с Небес. Среди прочего рабейну Яков спросил во сне и о том, согласно чьему мнению установлен закон на Небесах: согласно Раши или согласно рабейну Таму (см. «Шейлот ве-Тшувот мин-а-Шамаим», п.3). Ему ответили: «И те и другие [отражают] 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»¹. В этом, возможно, и таится разгадка.

В комментариях к разделу «Таарот», написанных в эпоху гаоним («Килаим» 18.8) рассказывается, что рав Айи Гаон, на мнение которого ссылается рабейну Там, и в самом деле накладывал тфилин, соответствующий мнению рабейну Тама, но не только. В примечаниях «Нахаль Эшколь» к книге «Эшколь» сказано, что великий авторитет Торы, живший задолго до Раши и рабейну Тама, накладывал две пары тфилин («Эшколь» ч.2, «Законы тфилин», гл.26.3). Вероятно, что рабейну Таму об этом не было известно. Теперь становятся понятны слова Рамбама (см. «Кесеф Мишнэ», «Илхот тфилин», гл.3.5 от имени Рамбама и книгу респонс Рамбама «Пеер а-Дор», п. 19) о том, что когда авторитетные люди открыли тфилин рава Айи Гаона, они обнаружили, что главы в нем не соответствуют тому порядку, о котором он говорил в комментариях к трактату «Менухот». Противоречия, в общем-то, никакого нет: рав Айи Гаон накладывал две пары тфилин.

А теперь обратимся к книге «Зоар», где неоднократно говорится о порядке отрывков в тфилин. В главе «Ватханан» (262а) и в

¹ Фраза «И те и другие [отражают] слова Б-га Живого» упомянута в Талмуде («Эрувин» 13б). Раби Аба от имени Шмуэля сказал, что представители Школы Шама и Школы Илеля три года спорили по различным вопросам Торы. И те и другие были уверены, что именно их вывод должен быть принят в качестве закона. И тогда раздался «голос с Небес»: «И те и другие (выражают) слова Б-га Живого». Один из величайших комментаторов Талмуда Ритва спрашивает: «Как может быть такое, что оба противоречащих друг другу мнения являлись словами Творца?» И от имени мудрецов Франции он приводит ответ, основанный на мидраше, который записан в Иерусалимском Талмуде («Санэдрин» 4.2) и с небольшими отличиями в некоторых других авторитетных источниках (Мидраш «Шохар Тов» на книгу Теилим гл. 12; «Софрим» гл.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, что бы увидеть в ней сорок девять доводов «за» и сорок девять доводов «против». Откуда [мы это учим]? В Шир а-Ширим (2:4) сказано: «И знамя его («дигло») над мною» — числовое значение («гематрия») слова «дигло» — сорок девять. А в Теилим (12:7) сказано: «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» — в основном любовь к Торе проявляется в том, чтобы постигать её пути при помощи разных мнений, а потом выстроить из них закон, согласно большинству» (Иерусалимский Талмуд «Санэдрин» 4.2 с комментариями «Пней Моше» к нему).

главе «Ба» (43а-б) приводится тот порядок отрывков, о котором говорил Раши. В «Тикуней Зоар» (Предисловие, 9а) говорится, что в Иерусалимском Талмуде приведен порядок глав в тфилин, соответствующий тому, о котором говорил рабейну Там. А в «Тикуней Зоар Хадаш» (том 2, 69б) сказано, что относительно порядка глав в тфилин существует два мнения, и поскольку мы не знаем, какое из них основное, следует накладывать две пары тфилин, изготовленные согласно и одной, и другой точки зрения. Такой вариант текста «Зоара» привел автор книги «Мор ве-Кцция» (гл. 34), из чего он заключает, что два вида тфилин, согласно автору «Зоара», следует накладывать из-за сомнения в том, чье мнение основное. Однако рав Хаим Йосеф Давид Азулай в книге респонс «Хаим Шааль» (пункт 1) и в книге «Махзик Браха» (гл. 34 п.1) приводит другой вариант текста «Зоара», из которого следует, что поскольку от нас сокрыты тайны заповеди тфилин, необходимо накладывать обе пары тфилин. И есть еще одно интересное для нас место в книге «Зоар»: в разделе «Рая Мейимна» к главе «Пинхас» (258а) говорится о том, что один из двух видов тфилин относится к нашему миру, а второй — к Миру Грядущему. Понятно, что книга «Зоар» очень не проста для понимания, но великий каббалист Аризаль («Шаар а-Каванот», «Тфилин» б) пишет, что обе пары тфилин — и тфилин Раши и тфилин рабейну Там — являются истиной и отражают волю Творца относительно исполнения заповеди тфилин. Причем, если тфилин Раши соответствует очень высокому духовному уровню — качеству «Бина», то тфилин рабейну Там соответствует еще более возвышенному уровню — качеству «Хохма».

Великий мудрец Торы XVII века, живший в Италии, рав Авиад Сар Шалом Базила пишет в книге «Эмунат Хахамим» (п. 30), что сначала Моше обучил весь еврейский народ правилам изготовления тфилин. После этого представителям народа Израиля, особо отличающимся своим рвением в служении Творцу, Моше наедине передал тайны заповеди тфилин, в соответствии с которыми они изготавливали дополнительную пару тфилин и накладывали их в качестве исполнения заповеди на особо высоком уровне, мысленно думая о сокрытых в этой заповеди смыслах. Когда началось изгнание еврейского народа, были утрачены многие знания о заповеди тфилин, и евреи изготавливали новые тфилин, используя в качестве образцов те тфилин, которые у них были. Одни мастера ориентировались на 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 была утрачена память о том, какой из двух видов тфилин основной, а какой — дополнительный, предназначенный для исполнения заповеди на более высоком уровне. Те мудрецы, которые отличались особым усердием в исполнении заповедей, накладывали тфилин обоих видов. В книге «Яалзу Хасидим», написанной равом Элиэзером Папо, автором книги «Пеле Йоэц» (тфилин «А-Кавод») говорится, что в обоих видах тфилин сокрыты сокровенный тайны — до такой степени, что, согласно Каббале, тот, кто не накладывает оба вида тфилин, считается нарушителем, который будто бы не накладывает тфилин вообще, поскольку накладывая только один вид тфилин, невозможно исполнить заповедь в ее полноте. А автор книги «Бен Иш Хай» (Первый год, «Вайера», п.21) пишет,

что со времен Моше Рабейну всегда накладывали две пары тфилин. Подобно этому пишут такие авторитетные источники, как «Ялкут а-Гершуни» («Тфилин», лист 31), «Маим Хаим» («Орах Хаим», гл. 206), Мааршаг (респонсы, ч.2 п.36) и другие². Но из этих источников представляется, что многие накладывали две пары тфилин не потому, что обе пары — истина, и одни тфилин дополняют другие, но для того, чтобы исполнить заповедь наверняка, по всем мнениям. Как мы уже видели это выше из слов «Сефер Мицвот Гадоль», «Кольбо», «Орхот Хаим», «Сефер Мицвот Катан», «Сефер а-Трума», Роша и автора «Арбаа Турим» от имени Маарама из Ротенбурга. И здесь мы подходим к весьма принципиальному разделению тем в нашем вопросе. Ответ, полученный рабейну Яаковом ми-Мройш был таким: «И те и другие [отражают] слова Б-га Живого». Но ему не показали, каков в действительности закон.

Оно и понятно: Тора не на Небесах³, и если большинство мудрецов вынесет определение, что прав Раши, то закон будет установлен в соответствии с точкой зрения Раши, а если большинство склонится к тому, что прав рабейну Там, то тфилин рабейну Там — это и есть настоящие тфилин, а тфилин Раши — это вообще не тфилин. Однако для наиболее возвышенного уровня исполнения заповедей, о котором говорят автор книги «Зоар», Аризаль, рав Авиад Сар Шалом Базила, рав Элиэзар Папо и автор книги «Бен Иш Хай», в любом случае следует накладывать обе пары тфилин — и тфилин Раши, и тфилин рабейну Там.

Что касается исполнения закона, сегодня нет того сомнения, о котором говорили авторы книг «Сефер Мицвот Гадоль», «Кольбо», «Орхот Хаим», «Сефер Мицвот Катан» и другие авторитеты, так как в их времена

² Заметим, что в таком авторитетном источнике ашкеназских обычаев, как книга респонс Маариля (п.137), которую, кстати, приводит автор комментария «Бейт Йосеф» к «Арбаа Турим», сказано, что ее автор не видел, чтобы мудрецы Торы накладывали две пары тфилин.

³ Всевышний в полной мере вверил своё великое сокровище — Тору — во владение изучающих 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 Иеошуа 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 таланта, уподобляя один элемент другому и выводя один закон из другого («Тмура» 16а).

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 Иеошуа: «Если мудрецы обсуждают вопросы Торы, что вам (стенам) встречать в этот спор?» Стены так и замерли: до конца не упали из-за почёта к раби Иеошуа, 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 Иеошуа со своего места и процитировал стих из книги Дварим (30:12): «Не на Небесах она (Тора)!». Пояснил его слова раби Иирмия: «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 улынулся и сказал: «Победили Меня сыновья Мои, победили».

вопрос и в самом деле оставался открытым и спор не был разрешен. Однако в наше время данный вопрос считается решенным окончательно: закон установлен в соответствии с мнением, которого придерживался Раши, и тот, кто накладывает тфилин Раши, исполняет заповедь наилучшим образом. А тому, кто помимо заповеди тфилин хочет исправлять высшие миры, учитывая мнение каббалистов, следует накладывать еще и тфилин рабейну Там — не из-за сомнения, не в качестве устрожения, а поскольку на высшем, на Небесном уровне обе пары тфилин — истина.

Чтобы изложенная выше мысль не выглядела голословным утверждением, приведем вкратце слова составителя «Шулхан Аруха», Виленского Гаона, автора книги «Мишна Брура», и авторов респонс «Игрот Моше» и «Тшувот ве-Анагот».

Представляется, что автор «Шулхан Аруха» (раздел «Орах Хаим», гл.34) подходит к этому вопросу исключительно с точки зрения закона, и не связывает исполнение заповеди тфилин с каббалистическим учением. Он приводит мнение Раши и мнение рабейну Тама, и пишет, что принято накладывать тфилин Раши, а особо Б-гобязненному человеку следует накладывать обе пары тфилин. При этом необходимо подразумевать, что с помощью тех тфилин, которые отвечают закону, он исполняет заповедь, а те, которые не отвечают закону, будут считаться просто ремешками. Тот, кто не может наложить две пары тфилин так, чтобы обе пары находились в правильном месте, вначале должен наложить тфилин Раши, произнеся при этом соответствующее благословение. После того, как

он снимет тфилин Раши, он наложит тфилин рабейну Там, не произнося благословение, и прочитает два отрывка из «Шма, Исраэль»: «Шма» и «Ве-Ая Им Шамоа». Но накладывать оба вида тфилин может только тот, кто постоянен в своем рвении в служении Творцу и известен всем как человек, который особо педантично исполняет Его заповеди. Далее составитель «Шулхан Аруха» пишет о том, что запрещено класть обе пары тфилин в один чехол, так как чехол предназначен исключительно для святых предметов, а один из двух видов тфилин является непригодным для исполнения заповеди. Из приведенных слов «Шулхан Аруха» представляется ясным, что речь идет исключительно о следующем: для полной уверенности в том, что человек исполняет заповедь тфилин, он может наложить помимо тфилина Раши так же и тфилин рабейну Там, хотя по букве закона достаточно наложить только тфилин Раши, так как именно такой тфилин соответствует принятому законоучителями мнению.

Автор книги «Мишна Брура» (там же) поясняет и дополняет слова «Шулхан Аруха» следующими замечаниями. Порядок глав в тфилин не зависит от того, идет ли речь о правше или о левше. Нарушение порядка глав в тфилин делает их непригодным для исполнения заповеди. Согласно некоторым мнениям, накладывая две пары тфилин, человек совершает нарушение (по Торе или по словам мудрецов) не прибавлять к заповедям дополнительные элементы (т.н. «баль тосиф»). Поэтому тот, кто все же накладывает тфилин рабейну Там, должен иметь явное намерение исполнить заповедь с помощью того вида тфилин, который изготовлен в соответствии с законом (Раши), а накла-

дывание тфилин второго вида вообще не будет расцениваться как исполнение заповеди. Понятно, что данное предостережение автора книги «Мишна Брура» не соответствует мнению каббалистов: согласно Каббале два вида тфилин восполняют друг друга, и только накладывая оба вида возможно исполнить заповедь в высшем ее замысле, и совершенно неуместно говорить о том, что один из видов тфилин изготовлен не в соответствии с законом и его накладывание не считается заповедью. Согласно Каббале, накладывая две пары тфилин, человек совершает великую заповедь, и о нарушении запрета прибавлять к заповедям посторонние элементы в этом случае и речи не может быть. И еще: автор «Шулхан Аруха» разрешил накладывать оба вида тфилин только тому, кто постоянен в своем рвении служить Творцу и известен всем как человек, который особо педантично исполняет заповеди. А тот, кто накладывает, помимо тфилин Раши, так же и тфилин рабейну Там, но не отвечает названному уровню, совершает нарушение «йоара» (спеси, гордыни), беря на себя слишком много — об этом пишут авторы респонс «Маараш а-Левви» и «Швут Яааков», и их слова приводит «Мишна Брура», в то время как, согласно Каббале, «только накладывая оба вида тфилин возможно исполнить заповедь в полном ее виде». Автор книги «Мишна Брура» так и пишет в разделе «Биур Алаха», что между

каббалистами и законоучителями существует спор по данному вопросу, а значит, согласно правилу, закон должен быть установлен в соответствии с мнением законоучителей⁴. А вот автор книги «Бен Иш Хай» (там же) считает иначе. По его мнению, в принципе, в споре между Раши и рабейну Тамом, как и в любом другом споре законоучителей, одна из точек зрения должна была быть установлено в качестве закона, а другая автоматически отмениться, т. е. не соблюдаться на практике. Но поскольку Аризалъ принял от пророка Элияу, что оба вида тфилин являются истинной, всем и каждому следует накладывать обе пары тфилин. И в самом деле, целый ряд авторитетов Торы свидетельствует о том, что во многих местах обе пары тфилин накладывают и знатоки Торы, и не особо ученые люди, и это не является привилегией исключительно особо благочестивых евреев (см. книги рава Хаима Йосефа Давида Азулая: респонсы «Хаим Шааль» (п.1), «Биркей Йосеф» (гл.34 п.1) и «Кешер Гадоль» (гл.3 п.21), а так же в респонсах «Рама ми-Пано» (п.107), «Минхат Ицхак» (часть 6, п.7) и других).

Что сегодня происходит на практике? Большинство представителей хасидских общин накладывают тфилин рабейну Там в конце молитвы. Многие сефарды так же накладывают тфилин рабейну Там — некоторые

⁴ В примечаниях рава Баруха Френкеля к «Шулхан Аруху» (там же) приведено, что между законоучителями и каббалистами существует спор. Каббалисты (ученики Аризаля и его последователи) считают, что необходимо накладывать два вида тфилин, в то время, когда в Талмуде («Менахот», там же) говорится о том, что изменение порядка глав делает тфилин некошерными, то есть только один вид тфилин является пригодным для исполнения заповеди. Однако заметим, что в сборнике свидетельств рава Хаима из Воложина о своем великом учителе Виленском Гаоне, среди прочего приведены слова Виленского Гаона о том, что нет ни одного противоречия между тем, что написано в книге «Зоар», и тем, что сказано в Талмуде (см. дополнение «Эц Хаим» в конце книги «Нефеш а-Хаим», изданной равом Рубиним). Согласно этому все споры между каббалистами и законоучителями сводятся, по большому счету, к тому, как более верно следует толковать слова автора книги «Зоар».

одновременно с тфилин Раши (ибо и на лбу, и на предплечье есть достаточно места для двух тфилин, если они не слишком большого размера, как сказано в трактате «Эйрувин» 95б), а некоторые накладывают тфилин рабейну Там в конце молитвы. (Причем рав Овадия Йосеф (респонсы «Ябиа Омер», ч.1 п.3) приводит подробное доказательство, почему правильнее накладывать тфилин рабейну Там именно в конце молитвы, а не вместе с тфилин Раши). Такая практика понятна, ведь и на обычаи сефардов, и на обычаи хасидов каббалистическое учение оказало огромное влияние. А как поступают те ашкеназы, которые не принадлежат к хасидским общинам?

Когда самый близкий ученик Виленского Гаона, рав Хаим ми-Воложин, спросил своего великого учителя, нужно ли накладывать тфилин рабейну Там. Виленский Гаон ответил ему, что не нужно. Если это хотят делать для того, чтобы учесть дополнительное мнение о требованиях к тфилин, то недостаточно наложить две пары. Согласно ряду источников, Виленский Гаон сказал, что для того, чтобы учесть все существующие мнения, нужно было бы накладывать 24 пары тфилин. Согласно другим источникам — 32 пары, а согласно третьим — 64 пары тфилин⁵! Когда рав Хаим упомянул о том, что в книге «Зоар» сказано, что тфилин рабейну Там — это тфилин Грядущего Мира, его учитель, который

являлся величайшим знатоком всей Торы вообще и Каббалы в частности, сказал, что смысл того, что сказано в книге «Зоар», следует понимать иначе (см. «Маасэ Рав», дополнения к п.18, и «Кетер Рош» п.14).

Рав Моше Файнштейн в ответном письме Седьмому Любавичскому ребе пишет («Игрот Моше», «Орах Хаим», ч.4, п.9), что когда он жил в России, у него были кашерные тфилин рабейну Там, которые он там наклеивал. После того, как он переехал в Соединенные Штаты, он не наклеивал тфилин рабейну Там, поскольку очень не просто найти кашерные тфилин рабейну Там. Но теперь, когда ребе нашел хорошего писаря, который сможет написать главы для тфилин в строгом соответствии с указаниями рава Моше Файнштейна, он вновь будет наклеивать тфилин рабейну Там. Хотя в отношении закона нет никакого сомнения в том, что заповедь тфилин исполняется в цельном виде при наложении одних только тфилин Раши.

О современнике и близком соратнике рава Моше Файнштейна, раве Якове Каменецком, рассказывают, что он начал наклеивать тфилин рабейну Там за полгода до того, как ему исполнилось девяносто лет («Толдот Хаяв, Дарко ве-Пеуло Шель а-ГРИ Каменецкий», стр. 424). Согласно свидетельствам очевидцев, Хафец Хаим, рав Шимон Шкоп, рав Симха Зисл Бройде и рав Яков Исра-

⁵ Автор современной книги «Мейир Оз» (п.20) сделал подсчет различных мнений, согласно которому, для того чтобы исполнить заповедь тфилин, учитывая все эти мнения, необходимо изготовить 2048 пар тфилин и наложить тфилин 4096 раз! Но уже в книге «Шаарей Тшува» (гл.32 п.67) приведено, что в отношении заповеди тфилин не принято учитывать другие мнения, за исключением мнения рабейну Тама. А то, что учитывают мнение рабейну Тама, так это лишь потому, что рав Аيي Гаон и другие мудрецы эпохи гаоним придерживались того же мнения, что и рабейну Там, а так же потому, что в книге «Зоар» упомянуто о существовании двух видов тфилин, и Аризаль, поясняя эти слова, сказал, что «и те и другие [отражают] слова Б-га Живого» и Б-гобязанному человеку следует накладывать оба вида тфилин.

эль Каневский начали накладывать тфилин рабейну Там в конце своих дней (см. «Меир Эйней Исраэль» ч.2 стр. 409; «Тора Ивакшу ми-Пийу» стр.254; «Насих а-Тора» стр. 371; «Толдот Яаков» стр. 317). Рав Шломо Залман Ойербах рассказывал о себе, что после того, как он получил в наследство от отца тфилин рабейну Там, он начал их накладывать в укромном месте («Алихот Шломо», «Тфила», страница 139, «Орхот Ал.» прим. 45). Рав Моше Эльяшив, да продлит Всевышний его годы, накладывает тфилин рабейну Там и говорит, что его великий отец рав Йосеф Шалом Эльяшив тоже накладывал тфилин рабейну Там.

Хатам Софер накладывал тфилин рабейну Там после молитвы («Минагей Хатам Софер»), а его современник и родственник, другой великий мудрец Торы, раби Акива Эгер пишет, что «у нас не принято накладывать тфилин рабейну Там» (респонсы, «Таньяна» п.8).

О Хазон Ише доподлинно известно, что он не накладывал тфилин рабейну Там («Диним ве-Анагот ми-Маран Бааль а-Хазон Иш», «Орах Хаим» гл.3 п.14).

В книге «Тшувот ве-Анагот» (ч.4 п.15) рав Моше Штернбух пишет, что окончательный закон установлен с соответствием с мнением Раши. Каббалисты считают, что в Грядущем Мире закон будет установлен с соответствием с мнением рабейну Тама, и поэтому тфилин Грядущего Мира необходимо накладывать уже в этом мире. Причина, по которой составитель «Шулхан Аруха» пишет, что особо Б-гобязанному человеку следует накладывать обе пары

тфилин, заключается в том, что во время составления «Шулхан Аруха» еще не был до конца определен данный закон, но сегодня нет никакого сомнения в том, что закон установлен соответствии с мнением Раши. И даже согласно каббалистам нет сомнения в этом: каббалисты считают, что необходимо накладывать оба вида тфилин, но при этом вовсе не нужно подразумевать, что с помощью тех тфилин, которые отвечают требованиям закона, он исполняет заповедь, а те, которые не отвечают закону, будут считаться просто ремешками, как это сказано в «Шулхан Арухе». Что же касается Виленского Гаона, то он не накладывал тфилин рабейну Там, поскольку опасался преступить запрет прибавлять к заповедям посторонние элементы. В другом месте рав Моше Штернбух пишет, что рав Хаим из Бриска (Брест-Литовска) не накладывал тфилин рабейну Там и не видел, чтобы его великий отец, автор респонс «Бейт а-Левии», накладывал тфилин рабейну Там.

Согласно Каббале, нам удалось ответить на заданный выше вопрос, как мог возникнуть спор о совершенно конкретном предмете, которым постоянно пользовались. Если всегда накладывали оба вида тфилин, то не поможет открыть тфилин и посмотреть, ибо обязательно окажется, что одни тфилин изготовлены согласно мнению Раши, а другие — согласно мнению рабейну Тама. Но как на поставленный вопрос ответят законоучителя, которые считают, что только один вид тфилин является правильным?

Вот, что об этом пишет рав Элияу Элиэзер Десслер («Михтав ми-Элияу», том 3 стр. 56): «На протяжении поколений некоторые

законы — т.е. точные объяснения определенных частностей этих законов — были утрачены. И хотя продолжали исполнять данный закон, тем ни менее, его статус — исполнение обычая, но не исполнение Торы. Поэтому старались мудрецы уточнить этот утраченный закон заново, чтобы придать ему важность части Устной Торы. И именно так обстояло дело с тфилин, соответствующими мнениям Раши и рабейну Тама. Конечно же, во все поколения евреи накладывали тфилин, и не было сомнения в том, какая очередность

отрывков из Торы должна в них быть. Но поскольку у них не было предания об этом, которое отвечало бы всем строгим требованиям точности передачи знания, то их действие имело статус обычая. А Раши и рабейну Там хотели вывести этот закон из Торы, тем самым придав ему статус части Устной Торы. И если окажется, что согласно пониманию мудреца, Тора заповедует образ исполнения заповеди, отличный от принятого, то обычай отменяется, ибо истиной является только то, что видят глаза истинного мудреца Торы». МТ



Рав Хаим СУНИТСКИЙ

Раввин портала www.torahone.com

ПОЯСНЕНИЯ К НАЧАЛУ КОДЕКСА «ШУЛХАН АРУХ»

Известно, что начало книги, как правило, представляет собой введение и резюмирует все, о чем пойдет речь в этой книге. Иногда даже самое первое предложение или самое первое слово содержат в себе то, чему посвящена книга. Например, первое предложение Торы («В начале сотворил Б-г Небо и землю») — это «клаль» (общее резюме) всей Торы, а первое слово («Берешит») — представляет собой «клаль клалим» (т.е. подводит итог под резюме), о чем пишет Виленский Гаон в своем комментарии к 5-й главе «Сифра де-Цниута».

Мне кажется, что и наши мудрецы применяли этот же подход при кодификации Мишны и Талмуда. Довольно часто, в первой мишне трактата они старались упомянуть фундаментальные принципы всего трактата. Эта традиция продолжилась и позже: многие ахароним (поздние мудрецы), как правило, тоже начинали свои книги с резюме. Кодекс «Шулхан Арух», составленный в XVI веке, является, без сомнения, самой фундаментальной книгой еврейского закона. Следовательно, поняв первый закон «Шулхан Аруха», мы можем понять и всю основу соблюдения заповедей.

«Шулхан Арух» начинается с изложения основных качеств, необходимых для служения Создателю. И это очень важный момент, что алахический кодекс начинается именно с качеств, а не с практических законов! Из писем других мудрецов мы знаем, в чем причина: хорошие качества предшествуют заповедям, поскольку без этих качеств мы не в состоянии соблюдать заповеди так, как их нужно соблюдать (Виленский Гаон, комментарий на Мишлей (22:5); рав Хаим Виталь в книге «Шаарей Кедуша»).

Два качества, которые составитель «Шулхан Аруха» раби Йосеф Каро и Рама (автор

книги «Мапа» — ашкеназского «дополнения», которое печатается вместе с «Шулхан Арухом») упоминают в качестве основы, взятые из списка четырех качеств, которые Тур назвал фундаментальными. Все это основано на мишне («Авот» 5.20): «Йеуда бен Тейма сказал: «Будь смел, как леопард, легок, как орел, быстр, как олень и силен, как лев, исполняя Волю Отца твоего Небесного»». «Шулхан Арух» начинает с того, что важно энергично начать свой день: «Нужно встать с постели с силой льва». Рама добавляет важность быть смелым в служении Создателю в ситуации, когда другие высмеивают нас за это. Сперва мы обсудим общий порядок четырех качеств, как

их приводит Тур, а затем скажем несколько слов о том, почему именно эти два вышеперечисленные качества из четырех были включены в текст «Шулхан Арух» / «Мапа».

Виленский Гаон пишет в его комментарии на Мишлей (18:10), что намек на четыре качества содержится в стихе: "מִגְדָּל עַז שֵׁם בּוֹ יָרוּז צְדִיק וְנִשְׁבָּב" («Мигдаль оз Шем Ашем бо яруц цадик ве-нисгав») — «Башня могущества — Имя Всевышнего, в нее вбежит праведник и будет усилен». «Мигдаль» («высокая башня») указывает на необходимость быть легким, как орел, «Оз» — соответствует смелости леопарда (слово «עַז» — смелый — происходит от того же корня), «яруц» («вбежит»), соответствует требованию быть быстрым, как олень, а «нисгав» («сильный») указывает на требование быть сильным, как

лев. Эти четыре качества соответствуют четырем буквам Имени Всевышнего, и само упоминание в стихе Имени Всевышнего намекает нам на эти четыре качества.

Первая буква Имени («Йуд») соответствует повелительным заповедям — предписаниям Торы, которые требуют активного действия, а вторая («Эй») — запретам Торы: ее называют «левой стороной» («стороной Суда»). Третья буква («Вав») соответствует изучению Торы, а четвертая («Эй») — молитве.

Есть и другое удивительное соответствие: четыре книги Тура и четыре части «Шулхан Аруха» тоже соответствуют этим четырем чертам характера. Таким образом, мы имеем следующую корреляцию¹:

Действие	Слово в стихе	Буква Имени	Качество	Раздел кодекса
Повелительные заповеди	Яруц	Йуд	«Быстрый, как олень»	«Орах Хаим»
Запреты	Нисгав	Эй	«Сильный, как лев»	«Хошен Мишпат»
Изучение Торы	Оз	Вав	«Смелый, как леопард»	«Йорэ Деа»
Молитва	Мигдаль	Эй	«Легкий, как орел»	«Эвен а-Эзэр»

Отметьте, насколько точна эта корреляция:

1. «Орах Хаим» («Жизненный путь») — первая часть «Шулхан Аруха», которая содержит законы, непосредственно применяемые в повседневной жизни. Большинство этих законов относятся к сфере повелительных заповедей.

2. «Хошен Мишпат» — это часть кодекса, посвященная законам денежных и имущественных отношений, судопроизводству, а также тому, как избежать нанесения ущерба. Это вопросы, имеющие непосредственное отношение к «левой стороне», чем объясняется использование в названии раздела слова «Мишпат» («суд»).

¹См. также «Арух а-Шулхан» (1.16), который связывает эти четыре качества с четырьмя естественными элементами, но у него порядок другой, чем у Виленского Гаона.

3. «Йорэ Дза» включает в себя самые разные группы законов, регламентирующих кашерный убой животных и кашрут вообще, законы изучения Торы и Талмуда, ритуальной чистоты, благотворительности и траура — эти законы внимательно изучают те, кто хочет получить раввинский диплом («смиху»): «дза» — это «понимание». Безусловно, данная часть кодекса соответствует изучению Торы.

4. И, наконец, «Эвен а-Эзэр» — законы, касающиеся брака. Известно, что последняя буква Имени Всевышнего соответствует «сфире» (стадии Б-жественной эманации), которая называется «Малхут» («Царство»), имеющей отношение к женскому аспекту. Отметьте также, что спонтанная молитва от сердца ассоциируется с женщиной.

Мы хотели бы закончить эту заметку попыткой объяснить, почему (по нашему мнению) авторы «Шулхан Аруха» и «Мапа» выбрали второе и третье качества в качестве главных, и включили их в первый же параграф кодекса в качестве закона. Известно, что наши действия в начале дня определяют, насколько успешен и плодотворен он будет. Утром дурное начало («ецер а-ра») убе-

ждает нас оставаться в кровати как можно дольше. Тот, кто не встает вовремя, рискует пропустить время, установленное для чтения Утреннего Шма, и теряет таким образом возможность исполнить фундаментальную заповедь Торы. Он может также пропустить возможность вовремя помолиться с общиной. Начатый подобным образом день обычно проходит без толку. Следовательно, лишь тот, кто будет силен как лев, чтобы встать утром, имеет хороший шанс на служение Создателю как следует в течение всего дня.

Рама упоминает третье качество, поскольку оно помогает преодолеть давление со стороны других. Как правило, люди находятся под влиянием окружающих (Рамбам «Деот» 6.1). Во многих случаях те, кто вокруг, высмеивают желание человека служить Создателю. Чтобы преодолеть их влияние и давление, мы нуждаемся в качестве смелости и даже дерзости. Вообще, в большинстве случаев дерзость не считается положительным качеством, но вставая против толпы и преодолевая давление окружающих, мы действительно должны быть подобны леопарду — не самому крупному и не самому сильному животному, обладающему огромной дерзостью, и с ее помощью компенсирующему недостающее. МП



Рав Даниэль МАНН

Раввин института «Эрец Хемда»

Перевод Гавриэля Фельдмана

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ЗАПИСЕЙ, СДЕЛАННЫХ В ШАБАТ ИЛИ ПРАЗДНИК

Вопрос: *Мой ученик, студент колледжа, задал мне алахический вопрос: может ли он использовать записи, которые были сделаны в Шабат или Праздник его другом-евреем, который не соблюдает?*

Ответ: Со времен танаим и до современных алахических авторитетов были высказаны различные мнения о границах запрета на вещи, которые были сделаны в результате нарушения Шабата («Ктубот» 34а). Раби Меир учил, что если Шабат был нарушен по ошибке, то результатом этого нарушения можно воспользоваться непосредственно в Шабат, а если нарушение было осуществлено намеренно, то самому нарушителю запрещено пользоваться результатом нарушения, но другим людям это разрешено. По мнению раби Йеуды, даже если Шабат был нарушен по ошибке, никому нельзя пользоваться результатом нарушения в сам Шабат, но после Шабата всем, кроме нарушителя разрешено использовать этот результат. (Существует и третья, наиболее устраивающее мнение, которое не было принято в качестве алахического). «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 318.1), основываясь на постановлениях Рифа и Рамбама, определил алаху в соответствии с мнением раби Йеуды. Однако Виленский Гаон,

вслед за Тосафот, установил закон в соответствии с мнением раби Меира. «Мишна Брура» (318.7) пишет, что в случае с неумышленным нарушением Шабата можно положиться на облегчающее мнение (согласно которому всем можно пользоваться результатом нарушения прямо в Шабат). В любом случае, поскольку это не Ваш ученик нарушил Шабат, то представляется очевидным, что он имеет право воспользоваться записями, которые сделал в Шабат другой человек, поскольку сторонники всех нормативных мнений согласны, что после Шабата всем, кроме нарушителя, разрешено воспользоваться результатом нарушения.

Тем не менее, есть ряд нюансов, которые нам необходимо рассмотреть. Во-первых, согласно некоторым мнениям, даже тот, кто не нарушал Шабат, обязан по окончании Субботы ждать на протяжении времени, необходимого для получения результата действия, если бы само действие происходило без нарушения, не в Шабат (т. н. «бихдей ше-яасу»). Данная концепция изначально применялась в ситуации с неевреем, который выполнил в Шабат в интересах еврея работу, которую еврею делать нельзя. Данный период ожидания требуется даже в том случае, если нееврей ничего плохого не сделал, и даже

в тех случаях, когда еврей не говорил ему выполнить эту работу («Бейца» 246)¹.

У этой алахи есть две возможные причины. Раши (там же) объясняет, что она нужна для того, чтобы еврей не мог получить пользы от работы, сделанной в Шабат. Тосафот считают, что данный закон установлен, чтобы еврей не просил у нееврея выполнять работу в Шабат. Автор «При Мегадим» («Эшель Авраам» 225.22) определил, что вопрос получения пользы от работы, выполненной в Шабат, включает в себя и ситуацию с евреем, который регулярно нарушает Шабат. Однако, по мнению Тосафот, мы не предполагаем, что соблюдающий еврей обратится к еврею, который нарушает Шабат, с просьбой выполнить ту или иную работу в Субботу. «Мишна Брура» добавляет еще одну причину не применять правило «бихдей ше-яасу» в отношении работы, исполненной евреем — еврей не будет выполнять поручение сделать работу в Шабат. Впрочем, можно возразить, что данная логика не применима к тем, кто регулярно нарушает Шабат (см. нашу книгу «Бе-маре а-базак» 1.31.) В итоге автор «При Мегадим» оставляет вопрос нерешенным, и среди алахических авторитетов современности нет единства мнений по этому поводу (см. выше, где мы положились на облегчающее мнение, и книгу «Орхот Шабат» 25.25, которая устраивает в этом вопросе).

Сколько времени в нашем случае будет длиться период «бихдей ше-яасу»? С одной стороны, если студент не делал записи во время лекции, то у него их и не будет, и тогда «бихдей ше-яасу», возможно, будет длиться всегда. Но логика подсказывает нам, что мож-

но получить конспект у другого студента, и что это не займет много времени. А раз так, то и по устраивающему мнению, требующему ждать «бихдей ше-яасу», можно взять конспект вскоре после окончания Шабата.

Если тот, кто законспектировал лекцию, берет с людей деньги за пользование его записями, то платить ему нельзя (респонсы «Ктав Софер», «Орах Хаим» 50). Мы не будем обсуждать этот момент, предполагая, что в данном конкретном случае проблема вознаграждения не стоит.

Несмотря на то, что в соответствии с буквой закона разрешено пользоваться данными записями, предпочтительнее взять записи, которые сделал нееврей, и вот почему. В получении пользы от нарушения Субботы другим евреем, если эту пользу получают тем или иным способом, включающим личное взаимодействие с нарушителем, присутствует момент «хилуль Ашем» — осквернения Имени Всевышнего. В глазах Вашего ученика и его товарища эта ситуация может выглядеть так, будто один приходит к другому и говорит: «Знаешь, я не могу прийти на лекцию, но я рад, что ты здесь, чтобы помочь мне». В вышеупомянутой респонсе в «Бе-маре а-базак» постановлено, что еврею разрешается после исхода Субботы уехать из синагоги вместе с человеком, который приехал в синагогу на машине в Шабат. Однако мы отметили (см. также «Циц Элиэзер» XIII.48), что неправильно делать подобное на регулярной основе, и именно по этой причине. Границы в этом вопросе очень тонкие и зависят от индивидуальных особенностей людей, вовлеченных в ситуацию, а потому не могут быть полностью определены в рамках данного ответа. ¶

¹ Согласно общему правилу, еврей не имеет права сказать нееврею в Шабат, чтобы тот выполнил ту или иную работу, которую самому еврею запрещено выполнять.



Рав Элияу Нахман ВУГЕНФИРЕР
Преподаватель ешивы «Торат Хаим»

О СУТИ ЗАПРЕТА ЗЛОСЛОВИЯ

В «Мире Торы» №46 за 2016 год была опубликована статья рава Исроэля Баренбаума «О сути запрета лашон а-ра», в которой исследовался вопрос, является ли сутью запрета злословия факт ущерба, нанесённого рассказчиком объекту рассказа, или же суть этого запрета состоит в недостойном поведении рассказчика.

Если сравнивать и проводить параллели между законами о нанесении ущерба и вреда человеку или его имуществу с одной стороны и законами злословия с другой, то, на первый взгляд, можно прийти к выводу о том, что эти законы не сопоставимы. Рав Исроэль Баренбаум в своей статье доказывает, что запрет злословия не в том, что человеку, о котором злословят, фактически наносят тем самым ущерб, а в том, что рассказчик неподобающе себя ведет. Приведенное им доказательство основывается, в числе прочего, на принципе, согласно которому наносить ущерб запрещено независимо от того, в какой форме он наносится, т.е. нельзя наносить ущерб даже не всерьез, для шутки или ради какой-либо иной цели, а в том, что касается запрета злословия, Рамбам разделяет между тем злословием, которое сказано под влиянием ненависти, и тем, которое было сказано в шуточной форме: если человек злословит о ком-то под влиянием ненависти, то он нарушает запрет Торы, а если в шуточной форме — лишь запрет мудрецов. И если верно определение Хафец Хаима, согласно которому суть запре-

та состоит в нанесении фактического ущерба, тогда почему законы ущербов и законы злословия различаются? Ведь в случае с нанесением ущерба форма нанесения этого самого ущерба не имеет никакого значения, а в законах злословия она почему-то приобретает значение. На первый взгляд, из этого можно сделать вывод, что злословие действительно запрещено именно как недостойное еврея поведение, и изменение той формы, в которой произносится это самое злословие, может означать снижение тяжести нарушения: если злословие произнесено в форме шутки, то это уже не настолько недостойное поведение, как в случае злословия, произносимого из ненависти, и потому Тора не запретила шуточное злословие — мы не имеем права злословить о ком-то в шутку исключительно из-за соответствующего постановления мудрецов.

В данной статье я постараюсь представить другой взгляд на вопрос о сути «лашон а-ра». Для начала я хочу привести примеры, из которых следует, что и в законах грабежа, воровства и нанесения ущербов иногда тоже

имеет значение, в какой форме был нанесен ущерб и в чем состояло намерение того, кто нанес этот ущерб.

Гемара («Бава Меция» 61) задает вопрос: зачем Тора отдельным стихом запретила красть? Ведь мы могли бы выучить запрет воровства из запретов брать проценты от ссуды, а также из запрета обманывать во время купли-продажи — например, завышая цену? Отвечает гемара, что отдельный стих «Не укради» необходим, чтобы добавить запрет воровать даже в тех случаях, когда человек крадет чтобы заставить хозяина вещи испытывать раздражение, или даже специально для того, чтобы потом заплатить двойную плату за украденную вещь. Комментаторы-«ришоним» спорят о том, как понимать эту гемару. Большинство из них считает, что запрет воровать относится даже к ситуации, когда человек берет вещь с намерением привести ее хозяина в раздражение, а затем вернуть. Однако рабейну Там считает, что если данное утверждение верно, тогда весь мир нарушает этот запрет, ведь люди поступают так каждый день. Поэтому он считает, что Тора запрещает делать подобное лишь тогда, когда у человека есть намерение задержать вещь у себя, и, хотя он не собирается пользоваться этой вещью, и единственное его намерение в том, чтобы привести хозяина вещи в раздражение — подобные действия Тора запретила. Но когда человек намеревается вернуть вещь, то подобное «воровство» Торой не запрещено. Закон («Шулхан Арух» «Хошен Мишпат» п.348) установлен по мнению большинства комментаторов, считающих, что запрещено

красть даже с намерением вернуть. И, следовательно, нам необходимо избегать даже «ненастоящего» воровства, несмотря на то, что людям, по свидетельству рабейну Тама, свойственно поступать так изо дня в день.

В гемаре («Бава Батра» 16) сказано о Йове, что тот воровал поля у сирот, чтобы их улучшить и вернуть им. И на основании упомянутой выше гемары («Бава Меция») возникает вопрос: почему он так поступал? Ведь запрещено воровать, даже если это сделано с намерением вернуть или заплатить двойную стоимость! Рав Эльханан Вассерман («Ковец шиурим», «Батра», п.63) пишет, что по мнению тех законоучителей, которые считают, что запрет грабежа нельзя выучить из запрета воровства (Тосафот, «Баба Кама» 11), выходит, что Тора запретила лишь воровать с намерением вернуть, а вот грабить с таким намерением — не запрещено Торой, и тогда сказанное в гемаре относительно Йова можно понять. Аналогичным образом объяснили эту гемару рав Йосеф Этинген («Йорэ Деа» 161) и автор «Минхат Патим» («Хошен Мишпат» 359.2). Однако они предложили еще один вариант ответа на данный вопрос: поскольку красть землю запрещено не Торой, а мудрецами (ведь саму землю украсть невозможно — чтобы ее присвоить, нужно согнать с нее законных владельцев), поэтому украсть землю с намерением улучшить ее и вернуть мудрецы не запретили (там же).

Автор комментария «Яд Рама» («Бава Батра») ответил¹, что Йов, по мнению Ровы, был «бен Ноах», т.е. относился к праведным

¹ И такой же ответ предложил рав Вассерман в своем первом ответе от своего имени.

нееврейам, которые соблюдают 7 заповедей потомков Ноаха, и поскольку данное деяние представляет собой «не совсем настоящее воровство», то оно не входит в число 7 заповедей, и «бней Ноах» не запрещено воровать с намерением отдать или улучшить. Однако евреям запрещено и такое воровство.

«Ришоним» обсуждают подобный вопрос, возникающий при изучении трактата «Кидушин» (69): один из мудрецов дает совет, как «мамзеру» (незаконнорожденному еврею) очистить своих потомков от этой «порчи», и сделать так, чтобы его потомкам было разрешено вступать в брак с евреями. Этому мамзеру нужно что-нибудь украсть, и тогда его продадут в рабство, кнаанейская рабыня родит от него ребенка, которого хозяин отпустит на свободу, и тот станет полноценным евреем-гером, без изъяна «мамзерута». «Ришоним» спрашивают, как же можно было дать человеку совет украсть? Ведь запрещено воровать даже с намерением вернуть!

Ответ, который предлагает автор комментария «Тосафот Рид», сводится к следующему. Несмотря на то, что запрещено красть с целью разозлить хозяина вещи, даже если крадущий собирается вернуть украденное, тем не менее, подобная кража разрешена, если он крадет с намерением очистить своих потомков от непригодности, а не с целью рассердить хозяина вещи, поскольку цель у него позитивная. Меири в своем комментарии («Бава Батра») написал о Йове, что в Талму-

де его действия названы воровством преувеличенно, потому что все знали, с какой целью он это делал, хотя он никому об этом не рассказывал. А относительно сказанного в гемаре «Кидушин» Меири сомневается, можно ли это объяснить так, как это сделал автор «Тосафот Рид», то есть сказать, что кража, осуществляемая с намерением исправить свое потомство, при условии возвращения украденной вещи, не запрещена Торой, или, наоборот, Тора запретила даже такую кражу, однако и в ситуации из трактата «Кидушин» все знали, ради чего крадет «мамзер», и поэтому содеянное им не нарушает запрет Торы. (Хотя в последнем случае не понятно, как его можно продать в рабство за воровство, если известно, что он украл не всерьез?)

Так или иначе, мы видим неоднозначность запрета грабить или воровать с позитивной целью, при условии, что человек намерен вернуть украденное.

Рамбам («Законы воровства» 1.1-2) пишет: «Каждый, кто крадет имущество, которое стоит «пруту»² и более, тем самым нарушает запретительную заповедь: «Не воруй»... По закону Торы запрещено воровать даже чуть-чуть³. И даже красть в шутку, или с намерением вернуть или заплатить — запрещено, чтобы не приучать себя к этому». На основании того, что во второй половине цитируемого закона Рамбам не написал, что данные виды кражи запрещены Торой, но указал причину запрета («чтобы не приучать себя

² Стоимость серебра в объеме половины зернышка ячменя.

³ Т.е. нельзя красть даже такую вещь, которая стоит меньше, чем «прута», потому что даже то, что меньше минимального запрещенного размера — запрещено Торой.

к воровству»), многие законоучителя пришли к выводу, что Рамбам считал воровство ради шутки и с намерением вернуть украденную вещь обратно запретом мудрецов, а не Торы. И хотя это противоречит приведенной выше гемаре, которая вывела из стиха «Не укради» запрет воровать даже с намерением вернуть, Рамбам считал, что данная гемара не соответствует закону, а закон он вывел на основании других источников⁴. Однако другие авторы придерживаются мнения, что Рамбам считал такие варианты кражи запретом Торы. Они отмечали, что для Рамбама искать объяснение причин запретов Торы — обычное дело⁵.

«Шулхан Арух а-Рав» («Законы грабежа» п.3) приводит обе точки зрения относительно того, каков статус этих запретов по Рамбаму — запрет самой Торы или мудрецов⁶. В любом случае, мы видим, что Рамбам, возможно, считал, что в зависимости от намерений того, кто крадет, или же от формы, в которой было

совершено это деяние (например, человек украл ради шутки) запрет воровства может потерять свою остроту: в некоторых случаях воровство перестает быть запретом Торы и запрещено лишь в силу постановления мудрецов.

Запрещено ли наносить ущерб с намерением его компенсировать? Тур не дает однозначного ответа на этот вопрос. Он пишет (п.378): «Запрещено наносить ущерб и вредить так же, как запрещено воровать и грабить». Автор книги «Приша» понимает его слова следующим образом: как запрещено красть с намерением заплатить, точно так же запрещено наносить ущерб с намерением его возместить. Однако Стайплер («Кеилот Яаков», «Бава Кама» п.1) понимает слова Тура иначе: Тур хотел сообщить нам, что существует запрет вредить, ведь мы могли бы подумать, что такого запрета нет, поскольку в Торе прямым текстом сказано лишь то, что если один человек навредил другому, то он обязан заплатить

⁴ Так считают авторы «Хут мешулаш» (респонса рава Хаима из Воложина п.17), «Яд Давид», «Беэр Яаков» («Йорэ Дза» 161), Маари Асад (респонсы, ч.3 п.233) и автор «Марит Айн» (Хида, от имени книги «Ишраш Яаков»).

⁵ Такого мнения придерживаются авторы «Хасдей Давид» (Тосефта «Бава Кама», конец гл.10) и «Яд а-Мелех».

⁶ Важно учитывать, что сам Рамбам не разделяет между запретом воровства с намерением вернуть вещь и воровством с намерением заплатить за украденное компенсацию — и то, и другое, он считает одинаково запрещенным (либо самой Торой, либо мудрецами).

В то же время Ритва («Бава Меция» 41, старое издание) считает, что воровство с намерением заплатить запрещено Торой, а воровство с намерением вернуть запретили мудрецы (если при этом укравший не воспользовался украденной вещью). Это является полной противоположностью мнению Ритвы («Бава Меция» 41, новое издание — доподлинно неизвестно, написан ли этот комментарий Ритвой или другим автором), который, согласно объяснению рава Шмуэля Розовского («Зихрон Шмуэль» стр.518), считает, что украсть с намерением вернуть — это значит нарушить запрет воровства по Торе, потому что вор, возвращающий украденное, не платит компенсацию за то, что украденная им вещь подешевела с момента кражи, а отдает ее такой же, какой она была, а это значит, что вор крадет разницу в стоимости вещи до и после кражи. Но тот, кто крадет с намерением заплатить компенсацию, не нарушает запрет воровства по Торе, поскольку готов компенсировать стоимость вещи. Вполне возможно, что весь вопрос здесь в том, какой аспект вещи считать преваляющим: саму вещь как таковую, в материальном выражении, или же ее абстрактный аспект — стоимость. Если кража с намерением заплатить компенсацию является воровством по Торе, то несложно понять, почему Тора могла запретить такую кражу — ведь вор не намеревается вернуть саму украденную вещь. И наоборот, если он намеревается вернуть саму вещь, то такая кража запрещена не Торой, а мудрецами. Но по мнению Ритвы в новом издании, наоборот, определяющим аспектом вещи является ее стоимость, и поэтому укравший с намерением заплатить не нарушил запрета воровства по Торе, так как стоимость вещи в любом случае будет компенсирована хозяевам, а если вещь была украдена с намерением ее вернуть, то здесь нарушается запрет Торы, поскольку в случае снижения ее цены вор крадет разницу в стоимости.

(Стайплер, в числе многих других «ахароним», старается найти, из какого места в Торе может быть выведен этот запрет). Некоторые авторитеты пошли еще дальше, чем Стайплер. Они считают, что Тур не только заявил о существовании этого запрета, но и дал ему определение: запрет наносить ущерб является частью запрета воровать и грабить, что соответствует комментарию рабейну Йоны в начале трактата мишны «Пиркей Авот». Они объясняют, что воровство и грабеж включают

в себя две составные части — лишение хозяина имущества и присвоение его себе. Следовательно, ущерб соответствует лишь одной из этих составных частей, а именно лишению хозяина, принадлежащего ему имущества. Так или иначе, если мы поймем слова Тура так, как их понял Стайплер, то получится, что у Тура не сказано, что есть запрет наносить вред с намерением компенсировать. Возможно запрет существует только если нет намерения компенсировать⁷. Тур пишет (п.360),

⁷ Сам Стайплер считает, что запрещено наносить ущерб с намерением заплатить, поскольку, по его мнению, сам запрет наносить ущерб учится из заповеди возвращения потери ее хозяину. Следовательно, тем более запрещено наносить хозяину вещи ущерб своими руками. Заповедь вернуть потерю исполняется даже в том случае, когда хозяину возвращают лишь саму утраченную им вещь, в то время как ее стоимость на момент возвращения снизилась (см. примеры, которые он рассматривает). Таким образом, принципиально то, чтобы сама вещь вернулась к хозяину, хотя она уже обесценилась. Поэтому Стайплер считает, что и вредить с намерением компенсировать ущерб тоже запрещено, ведь в этом случае сама вещь не будет возвращена хозяину — он получит только ее стоимость, а не саму вещь. В то же время, Стайплер упоминает спор комментаторов по этому вопросу. Мабит в комментарии на Рабама («Крият Сефер», законы «Низкей Мамон» гл. 5), считает, что наносить ущерб с намерением заплатить запретили мудрецы, а не Тора. Однако Бах (комментарий на Тура, пар.34 п.12 от имени Мордехая) пишет, что это запрет Торы, и наносящего ущерб другому даже с намерением заплатить Тора называет «эд хамас» (то есть «злодей») поскольку он незаконно лишил хозяина принадлежащего ему имущества, а поскольку он злодей, то не пригоден ни для того, чтобы быть свидетелем в суде, ни для того, чтобы перед судом клясться в чем бы то ни было. Точно так же, как и в случае когда вор крадет с намерением вернуть или заплатить (а выше мы объяснили спор между двумя версиями сказанного Ритвой, разным отношением к тому, что является преваляющим аспектом в определении имущества — стоимостью вещи или сама вещь, как физический предмет), можно объяснить и спор между Мааритом и Бахом относительно нанесения ущерба с намерением заплатить — запрещено данное деяние Торой или мудрецами, исходя из того, что является преваляющим аспектом в имуществе — абстрактный аспект вещи (ее стоимость) или сама вещь как предмет? Этот вопрос, в свою очередь, может быть решен более общего вопроса. Во многих темах, которые включает в себя Тора, мы сталкиваемся с правилом: «Имущество, стоящее денег — как деньги». То есть различные операции, которые можно совершить с помощью денег, можно исполнить и с имуществом, эквивалентом которого деньги, по сути, и являются. Например, можно компенсировать ущербы, посвятить женщину в жены (на практике, принято это делать кольцом, но оно должно стоить не меньше определенного минимума), выкупить сына-первенца у коэна и т.д. Существует спор «ришоним» относительно того, нуждаемся ли мы в отдельном подтверждении из стиха, что действие может быть выполнено с помощью имущества, для каждого случая, о котором в Торе сказано, что это действие можно осуществить при помощи денег. Тосафот («Кидушин» 2) считают, что нуждаемся, а Рашба и Рамбан (там же) считают, что это не нужно — под словом «деньги», сказанном в Торе относительно любого из этих действий, подразумевается также и имущество, и нет необходимости в отдельном стихе, который подтверждал бы, что данную операцию можно совершить и с помощью имущества. Автор «Диврей Йехезкель» (п.38) объясняет, что спор этих «ришоним» сводится к тому, как мы смотрим на имущество, приравненное к деньгам. Для Тосафот вещь представляет собой овеществленную стоимость (поскольку имущество можно продать за него деньги), и, стало быть, вещь по определению хуже чем сами деньги (обладающие приоритетом по сравнению с имуществом, которое еще необходимо продать, чтобы выручить за него деньги), и поэтому каждый раз необходим стих, подтверждающий, что и в этой области позволено совершать с помощью имущества те же операции, что и с помощью денег. Однако, Рашба и Рамбан считают, что деньги не имеют самостоятельной ценности — это всего лишь эквивалент стоимости вещей, средство, позволяющее приобретать имущество, поэтому имущество обладает приоритетом относительно денег. Из этого следует, что для любых операций, которые мы, согласно Торе, должны осуществлять, пригодность вещей более очевидна, чем пригодность денег, и поэтому нет никакой необходимости каждый раз подтверждать отдельным стихом, что в данном конкретном случае при помощи имущества можно совершать те же операции, что и при помощи денег. Единственный недостаток имущества по сравнению с деньгами в том, что вариантов обмена денег на имущество больше, чем в случае с обратным обменом: за деньги можно приобрести любое имущество, в то время как конкретное имущество, уже имеющее физическую форму вещи, сравнительно сложнее обменять на другое имущество. Поэтому лишь в тех областях, где —>

что несмотря на запрет грабить даже с намерением выплатить компенсацию, может возникнуть ситуация сродни той, в которой оказались воины царя Давида, которые хотели накормить своих животных чужими стогами ячменя. Они собирались компенсировать ячмень стогами чечевицы, которой де-факто у них еще не было. Но если бы у них была чечевица, тогда, поскольку она стоит дороже, и при условии, что им известно, что стога ячменя хозяин намеревался продать, то в случае компенсации чечевицей получится бы, что хозяин не только ничего не теряет, но, наоборот — он приобретет, и будет согласен на замену, потому что в любом случае хотел продать стога. Это означает, что можно было бы заменить стога даже в отсутствие хозяина, поскольку от этого он только выигрывает. И еще пишет Тур, что разрешено спасти себя за счет имущества другого человека, при условии, что спасающийся намеревается заплатить за использованное имущество его хозяину. Правда, Тур объясняет данное разрешение тем, что когда жизни угрожает опасность, то можно нарушить запрет. И все же, даже в этом случае нельзя спастись чужим имуществом без намерения его компенсировать. Таким образом, мы видим, особенно из первого закона, что запрет грабить с намерением выплатить компенсацию не может быть назван безусловным и абсолютным.

Рама отмечает («Законы Пурима» 695.2), что тот, кто нанес ущерб другому человеку в Пурим, согласно некоторым законоучителям освобождается от обязанности компенсировать ущерб, поскольку он исполнил заповедь напиться в Пурим и не только не имел сознательного намерения причинить ущерб, но и нанес ущерб с совершенно другой «мотивацией» — из-за веселья в праздник. Однако в «Даркей Моше» (п. 696) Рама приводит мнение, что это не из-за отсутствия намерения навредить, а из-за того, что люди прощают имущественный ущерб, нанесенный в Пурим, а раввинский суд имеет право лишить хозяина его имущественного права и возможности взыскать компенсацию ущерба (по правилу «эфкер Бейт Дин — эфкер»), даже в том случае, когда сам хозяин вещи не намеревался прощать ущерб. В практическом плане два эти подхода позволяют нам сделать следующие выводы. Если нанесший ущерб не только не намеревался его нанести, но и нанес его исключительно из-за того, что веселился в Пурим, то он освобождается от обязанности платить за нанесение увечий другому человеку и за большой имущественный ущерб. Из этого также можно выучить, что «шаатнез» (смесь шерсти и льна), который запретили надевать мудрецы, так же можно одевать в Пурим, ведь если даже запрет Торы не считается нарушенным из-за

действия с имуществом происходят по обоюдному согласию (например, при посвящении женщины в жены с помощью вещи, или в торговле) имущество является более предпочтительной формой оплаты, чем деньги, поскольку вещи уже приобрели завершённую форму, в отличие от их денежного эквивалента, а вторая сторона согласна, что именно эта окончательная форма вещей ей подходит. Однако в тех областях, где оплата может производиться вне зависимости от желания второй стороны (как, например, при оплате ущерба) необходим отдельный стих, подтверждающий, что оплата может быть произведена не только деньгами, но и имуществом, невзирая на нежелание второй стороны. Так или иначе, получается, что Тосафот видят в имуществе его стоимость и возможность выручить за него деньги, а Рашба и Рамбан видят в деньгах видят возможность обменять их на вещь, но вещь, как таковая, имеет первостепенное значение.

отсутствия соответствующих намерений, то тем более не нарушается запрет мудрецов. Кроме того, запрет одевать «шаатнез» существует только тогда, когда человек намеревается использовать его как одежду, но не в том случае, когда он одевает «шаатнез» в других целях, как, например, в Пурим, с целью веселья, ведь тогда его действия вообще не подпадают под запрет носить одежду из «шаатнеза». Однако, если освобождение от платы за факт ущерба вызвано тем, что обычно люди прощают ущерб, нанесенный в Пурим, и привилегией суда лишать хозяина имущественных прав, в случае, когда тот не прощает причиненный ущерб, то это никак не помогает при нанесении увечий (поскольку люди не прощают физические страдания, и раввинский суд здесь не может ничего экспроприировать, ведь страдание — не имущество), да и большой имущественный ущерб хозяин имущества, скорее всего, тоже не сможет простить⁸. И кроме того, согласно второму подходу, нет разрешения одевать «шаатнез» в Пурим⁹. (Заметим, что в любом случае раввинский суд имеет право при необходимости назначать штрафы, чтобы обеспечить порядок и приструнить чрезмерно увлекшихся.

И даже если по закону человек освобожден от обязанности платить компенсацию, то, тем не менее, ради пользы и в случае необходимости, суд может, по собственному усмотрению, вводить санкции, не предусмотренные законами Торы. Таким образом, суд имеет право ради пользы причинять ущерб человеку принуждая его заплатить даже в случае, когда с точки зрения закона он не должен был это делать).

Рама пишет (п.696, п.8), что когда подростки забирают друг у друга еду (сладости) в Пурим, то это не считается грабежом, если делается из-за пуримского веселья, и поэтому разрешено благословлять на эту еду, и это не будет осквернением Имени Всевышнего, как в случае, если бы человек украл у другого еду или предмет для исполнения заповеди и произнес благословение на украденное. Но Шла пишет, что опасаящийся за свою душу должен отдалиться от подобных поступков, так как они не благочестивы. И здесь мы тоже видим, что даже при нанесении увечий и грабеже запрещенный статус деяния может зависеть, согласно некоторым мнениям, от формы и обстоятельств причинения ущерба¹⁰.

⁸ Именно так постановляет «Мишна Брура» (п.695.13) от имени Баха.

⁹ Именно так определяет закон «Мишна Брура» (п.697.30-31) от имени Баха, относительно переодевания мужчины в женскую одежду ради веселья в Пурим, и от имени «Элияу Раба», относительно одевания одежды, содержащей «шаатнез».

¹⁰ Еще пример: Рамбам («Илхот роцеах ве-шмират нефеш» 5. 5-6) пишет, что несмотря на то, что убивший человека по ошибке должен бежать в город-убежище, тем не менее, отец или учитель, случайно убившие сына или ученика соответственно, во время обучения, а также посланник раввинского суда, силой принуждающий ответчика к явке в суд, и случайно его убивший — освобождены от изгнания в город-убежище, так как все они допустили ошибку, а убили во время исполнения заповеди, и эти ситуации не тождественны той, которая приводится в Торе в контексте закона об изгнании в город-убежище за непредумышленное убийство: лишь тот, кто случайно убил человека «во время рубки дров», то есть во время занятия, которое не является заповедью, обязан в изгнании. (См. замечания Раавада, который оспаривает мнение Рамбама относительно посланника раввинского суда: Раавад считает, что посланник суда освобожден от изгнания лишь в том случае, когда он ошибся во время наказания плетьюми, нанеся больше ударов, чем определил суд, в результате чего подсудимый умер, или если посланник суда случайно убил бунтаря, которого пытался усмирить. Однако тот посланник, который случайно убил ответчика, не желающего идти в суд, не освобождается от изгнания).

И наоборот, из слов Рамбама, приведенных ниже, мы видим, что он уподобляет нарушающего запрет «лашон а-ра» человеку, который убивает, разрушает, стреляет и наносит ущерб.

В своей статье рав Баренбаум доказывает, что «лашон а-ра» — это не форма нанесения ущерба, поскольку злословие запрещено даже тогда, когда непосредственно им ущерб человеку не наносится (ведь ни убытков, ни страданий он не претерпел), и лишь в результате передачи слов рассказчика от человека к человеку его слова нанесли ущерб. И даже если определить это как вброшенный в общественное владение опасный предмет, который в результате нескольких передач может «докатиться» до обсуждаемого лица и обидеть его, или информация станет известна тому, кто в итоге использует ее чтобы навредить обсуждаемому человеку, то статус такого предмета следует определить как «бор а-митгалгель», т.е. предмет, способный навредить, который люди перекачивают ногами, и вина за такой предмет лежит на последнем, кто его пнул и тем самым непосредственно причинил ущерб, и, соответственно, вина за «лашон а-ра» лежит на последнем передавшем информацию. Тогда почему же мы виним даже того человека, который впервые обнародовал данную информацию, в нарушении запрета злословия? Рав Баренбаум приходит к выводу, что рассказавший «лашон а-ра» впервые, виновен в недостойном поведении, а не в нанесении ущерба.

В то же время, из слов Рамбама следует, что злословие — это именно нанесение ущерба. Вот что он пишет («Илхот Деот» гл. 7):

1) Сплетничающий о товарище нарушает запретительную заповедь: «Не ходи сплетником в народе твоём». И несмотря на то, что за этот запрет он не наказывается плетью — тем не менее, грех великий это, **и служит причиной убийства множества жизней** в народе Израиля, и поэтому рядом с этим запретом сказан еще один: «не стой на крови ближнего твоего». Посмотри, что случилось с Доэгом Эдомитянином. 2) Кто такой сплетник? Это тот, кто идет от одного к другому и говорит: так-то и так-то сказал такой-то, так-то и так-то слышал о таком-то. И несмотря на то, что он говорит правду — **этот человек разрушает мир**. Есть грех еще более великий, и он подпадает под тот же запрет — это злословие. [Злословящий —] это тот, кто рассказывает о позоре другого, несмотря на то, что говорит правду. Но говорящий ложь называется «выводящим плохое имя о другом» — то есть клеветником. А обладатели злого языка — это те, кто сидит и говорит: так-то и так-то сделал такой-то, такими-то и такими-то были его предки, так-то и так-то слышал о нем, **и говорит слова, позорящие того**. И об этом сказано в стихе: «Отсечет Всевышний все уста гладкие, язык, говорящий высокомерное». 3) Сказали мудрецы: за три преступления взыскивается с человека в этом мире, и нет у него доли в Грядущем Мире: идолопоклонство, запрещенные половые связи и убийство. А злословие соответствует всем им. И еще сказали мудрецы: каждый рассказывающий злословие как будто отрицает веру... И еще сказали мудрецы, **троих злословие убивает: сказавшего его, принявшего его, и того, о ком сказали**. И принявшего более, чем сказавшего. 4) И есть вещи, являющиеся пылью злословия. Каким образом? (Говорит:) кто

бы сказал о таком-то, что он мог стать тем, кем стал сейчас? Или говорит: не говорите о таком-то — не хочу сообщать, что случилось и что было. И подобное этому. И так же рассказывающий хорошее о человеке перед лицом того, кто его ненавидит — это пыль злословия, так как это служит причиной, чтобы рассказывали о нем то, что позорит его... И так же рассказывающий злословие в форме шутки и легкомыслия, то есть не говорит из ненависти. И это то, что сказал Шломо: **«Играясь, стреляет баллистами [огнем], стрелами, и смертью, [и] также человек, обманывающий ближнего своего и говорящий: я смеюсь»**. И так же тот, кто рассказывает злословие, обманывая и скрывая свои намерения — это тот, кто рассказывает притворяясь наивным, делая вид, будто не знает, что это злословие. Но когда ему делают замечание, говорит: я не знал, что так делает такой-то. Или говорит, будто не знал, что это злословие. 5) И тот, кто злословит в присутствии [объекта злословия], так и не в его присутствии, или **рассказывающий вещи, которые, если будут передаваться от человека к человеку, могут послужить причиной причинения вреда тому, о ком рассказывают: вреда физического, имущественного или даже причинить ему страдание, или испугать, — все это [делает человека виновным в грехе] злословия...** 6) Все эти — обладатели злого языка, и запрещено жить по соседству с ними, и тем более сидеть с ними и слушать их слова. Окончательный приговор нашим праотцам в пустыне был вынесен именно за злословие».

Так разве можно сказать, что Рамбам не считает произнесение «лашон а-ра» нане-

сением ущерба, если он многократно говорит о нем именно как об ущербе?! Прежде всего, ущерб наносится репутации человека, поскольку о нем рассказывают вещи, которые его позорят. И именно в этом смысле злословие можно сравнивать и с убийством, и с причинением человеку физического и имущественного ущерба. Ведь человек — это не только тело. Я бы даже сказал, что тело представляет собой лишь маленькую частичку человека. «Ценность человека» намного выше, нежели ценность одушевленного физического объекта. Человека можно уничтожить морально, с помощью слов, разрушить его репутацию, сделать изгоем. В этом расширенном понятии человека злословие является способом причинения ущерба. Суть запрета злословия сводится к тому, что речь, несущая в себе зло, строго запрещена. В русском языке есть глагол, который очень хорошо подходит для определения этого запрета — «порочить» человека. Если рассказу, который позорит человека, поверили слушатели — зло сразу же нанесло ущерб объекту повествования, подобно мечу, который сразил насмерть или, как минимум, нанес ранение. Если же слушатели не поверили, то рассказчик все равно виновен, по крайней мере, в покушении на причинение зла. И если даже само по себе злословие не нанесло непосредственного ущерба статусу человека, но будучи передаваемым из уст в уста, оно навредит человеку физически или материально, или даже причинит ему душевную боль, или испугает — это признак того, что произнесенные слова несли в себе зло, а произносящий их, нарушил запрет в момент произнесения своей речи. Именно эта особенность злословия позволяет Гемаре («Эрхин» 15б) сравнить его со стрелой,

которая летит далеко и высоко. Если же сопоставлять злословие с другими ущербами, то человек, который споткнулся в результате несчастного случая, и в итоге разбил бутылку в общественном владении и отказался от права на владение осколками, будет освобожден от платы за ущерб, если все-таки кто-то получит повреждение от этих осколков. Однако, если задать вопрос, разрешено ли просто отказаться от права владения осколками и просто уйти, не собрав их, или же этого делать нельзя, и необходимо, все эти осколки, по возможности, убрать, то ответ будет совершенно однозначным: конечно же, нельзя эти осколки так оставлять. Даже в Шабат, поскольку эти осколки считаются вещью, способной навредить многим, их разрешено убирать, а иногда и подмести¹¹. Так почему же тот, кто нечаянно разбил бутылку, должен постараться их убрать, если он освобожден от оплаты? Потому что если человек освобожден от оплаты, это не всегда говорит о том, что нет запрета вредить и не возникает никаких проблем с потенциальной возможностью причинить ущерб.

В случае с запретом «лашон а-ра» мы должны определить, в чем именно состоит этот запрет. Требуется выяснить, нарушается ли запрет злословия только тогда, когда сам рассказ причинил фактический и непосредственный ущерб, или достаточно того, что этот рассказ всего лишь послужил опосредованной причиной ущерба? А если рассказ все же послужил причиной ущерба, принципиально ли, с точки зрения квалификации преступления как «лашон а-ра», выяснять, какой это был

ущерб — материальный или физический? И можем ли мы сказать, что если злословие привело к материальному ущербу, то просить прощения вовсе не обязательно, как написал об этом Рамбам («Илхот ховель у-мазик» 5.9), а достаточно просто заплатить, или, быть может, даже платить не нужно, поскольку тот, кто впервые сообщил негативную информацию, передававшуюся дальше, не является непосредственным виновником ущерба? Или нужно уйти в другую крайность и понимать злословие просто как недостойное поведение? Ни один из этих вариантов не представляется мне достаточно обоснованным. Я намерен доказать, что запрет злословия состоит в том, чтобы сообщать информацию, несущую зло — даже потенциальное зло, вред и ущерб. Например, заповедь «мааке» (обязанность строить ограду на крыше, чтобы с нее не упал человек, накладываемая Торой): в данном случае заповедь продиктована потенциальной опасностью. А если хозяин дома не оградил крышу и не исполнил заповедь, подлежит ли он наказанию в земном суде как убийца или как вредитель? Нет, не подлежит! И тем не менее, он не выполнил заповедь оградить свою крышу для того, чтобы она не несла в себе потенциальную опасность и ущерб.

Как определить, несет ли информация в себе зло и содержит ли она сведения, порочащие человека? Об этом пишет Рамбам: зло непосредственное — если рассказывал вещи, позорящие человека («Илхот Деот» 7.2), а зло потенциальное — даже если рассказывал о человеке то, что навредило ему лишь при

¹¹ См. «Шулхан Арух» («Орах Хаим» п. 308.18, «Мишна Брура» п. 77; «Шулхан Арух» п. 334.27).

дальнейшей передаче рассказа. И поскольку эта информация несет в себе потенциальный ущерб, то рассказчик нарушает запрет условия уже в тот момент, когда сообщает ее («Илхот Деот» 7.5).

В различных областях алахи, в контексте целого ряда заповедей мы сталкиваемся с отношением к человеческой речи как к предметам, объектам, регулируемым алахой. В качестве примера можно упомянуть законы о том, как правильно ставить условия. Согласно алахе, в некоторых случаях человек может оговорить условия, при исполнении которых будут иметь силу произведенные им действия. Допустим, мужчина посвящает женщину в жены (совершает обряд «кидушин»), но делает это с условием, что в будущем невеста заплатит ему определенную сумму в качестве приданого. В момент кидушин он говорит ей: «Ты посвящена мне при условии, что дашь мне 200 зуз, а если не дашь, то не посвящаешься мне». Таким образом, вступление в силу произведенного им сейчас действия «посвящения» (обручения) зависит от выполнения невестой условия. Если она даст ему в будущем 200 зуз, то это значит, что она была посвящена ему действием «кидушин» (произведенным уже сейчас), а если не даст — не была ему посвящена.

Как правильно сформулировать условие с точки зрения алахи?

1. Условие должно быть «двухсторонним»: необходимо оговорить как последствия, возникающие в случае выполнения условия, так и те последствия, которые повлечет за собой невыполнение условия («тнай кафуль»).

2. Сперва нужно сказать, что будет в случае выполнения условия, а затем, что будет в случае его невыполнения («ейн кодем ле-лав»), а не наоборот.

3. Условие должно быть сказано прежде, чем будет вербализовано само обуславливаемое действие, и предшествует физически совершаемому действию. В нашем примере, «если дашь мне 200 зуз» — это условие, а «посвящена мне» — объявление об обусловленном действии. И лишь затем мужчина совершает само действие посвящения на практике (например, надевает невесте на палец кольцо).

4. Условие должно быть таким, чтобы его в принципе было возможно исполнить. А если условие заведомо невыполнимо (например, «если достанешь мне Луну с неба») — то оно недействительно. Мы считаем, что тот, кто поставил условие неправильно, в частности выдвинул невыполнимое условие, не имел в виду обусловить заключаемое соглашение, а просто насмеялся. Во всех случаях, когда условие поставлено неправильно, соглашение вступает в силу без всяких условий, как будто их не было вообще (Рамбам «Илхот Ишут» гл. 6).

Вообще, в качестве примеров мы можем рассматривать все те законы, которые связаны с особыми заповедями, исполняемыми при помощи речи. Кроме вышеупомянутой заповеди «кидушин» (в которой принципиально важно, кто при заключении брака произносит «ты мне посвящаешься» — мужчина или женщина, и какими в точности словами нужно это сказать), можно упомянуть заповедь чте-

ния «Шма» утром и вечером, а также законы обетов, в которых определяющее значение играют те слова, при помощи которых человек принял на себя обет (потому что обет считается или не считается принятым в зависимости от произнесенных слов, а также потому, что именно слова человека определяют, что включено в обет, принятый им на себя). Клевета и лжесвидетельство в суде — это запреты, связанные с речью, и тем не менее, в барайте и гемаре («Бава Кама» 4) они включены в перечень 24 видов нанесения ущерба, и у этой запрещенной речи также есть законы. Доносчик («мойсер»), упомянутый там же в гемаре («Бава Кама» 5), нарушает запрет при помощи речи, а не активным физическим действием, однако считается причиняющим ущерб. И даже если доносчик не простер своей руки на имущество, о котором донес, и не отдал это имущество тому, кто намерен насильно забрать его у хозяев, то он все равно должен заплатить компенсацию за причиненный ущерб, и если будет расплачиваться недвижимостью, то обязан использовать для этого лучшее недвижимое имущество, которое у него есть (Рамбам «Илхот Ховель у-Мазик» 8.1). В книге «Хинух» (заповедь 236) сказано, что в запрете Торы «Не ходи сплетником в народе твоём» содержится и запрет доносить. Следовательно, в запрет сплетен

включен запрет причинять ущерб словами — в частности, с помощью доносительства¹².

Особенного внимания заслуживают те причины, по которым Тора запретила злословие. Однако прежде я бы хотел подчеркнуть, что не нужно путать причины запрета и его определение (то есть выяснение того, что именно запрещено). Данная статья, в основной своей части, касается именно выяснения того, что именно запрещено, и каким образом запрет может быть нарушен. И тем не менее, мне бы хотелось немного затронуть и тему причины данного запрета. Итак, что если вся проблема регламентации сообщения той или иной информации сводится к тому, какие качества человека проявляются через его речь — доброе начало «завладело микрофоном», или, наоборот, злое? Другими словами, вполне возможно, что человеку запрещено позволять проявляться собственному злему началу. Однако возможно, что злословие запрещено потому, что человек, который позорит других людей и видит все вокруг в черном цвете, тем самым дает легитимацию злу, пропускает его внутрь себя. То есть вопрос в том, в чем причина запрета — в проявлении зла внутри самого себя или в восприятии зла извне¹³. Но, скорее всего, это вопрос «нецелевого» использования речи. И тогда понятно, что она убивает и самого злословившего,

¹² И это помимо того, что у доносчика нет доли в Грядущем Мире (Рамбам «Илхот Ховель у-Мазик» 8.9, «Илхот Тшува» 3.12).

¹³ Или же проблема не в том, что человек воспринимает зло извне, а в том, что клеймя позором ближнего, он, тем самым, причиняет зло. Автор книги «Зера Ханн» именно так понимал Рамбама в соответствии с тем подходом, который изложен в комментарии «Кесеф Мишна», а также мнение автора книги «Хинух». Но тогда остается неясным, почему причинение зла другому человеку разрушает самого рассказчика? (Об этом будет сказано далее). Если бы мы считали, что существуют две отдельные заповеди: запрет злословить, и повеление помнить то, что сделал Всевышний Мирьям за злословие, как считает Рамбан, то можно было не приводить к общему знаменателю запрет причинения зла и ущерба другому человеку порочащим его рассказом и разрушение самого рассказчика — мы бы сказали, что это две независимые вещи. Но поскольку у Рамбама нет отдельной заповеди помнить о наказании тем, кто злословит, необходимо сформулировать оба следствия нарушения запрета злословия (причинение зла другому человеку и разрушение самого рассказчика) так, чтобы свести их к общему знаменателю.

и того, о ком злословили, и того, кто поверил услышанному. Сказавшего — из-за использования речи не по назначению. Ведь не для зла человек был создан единственным, у кого есть способность говорить — не для того, чтобы с помощью речи порочить и поносить других¹⁴. А того, о ком злословили, сказанное убивает, поскольку зло направлено на него — на объект рассказа, ведь именно его опорочили. А того, кто поверил услышанному, злословие убивает, потому что он дает легитимацию сказанному, в той или иной степени: просто принимая на веру услышанное, или даже совершая поступки, исходя из полученной информации. И потому злословящий разрушает себя и разрушает мир, вместо того, чтобы его созидать. В приведенных выше словах Рамбама («Илхот Деот») мы неоднократно видим, как злословие вредит и разрушает.

Из сказанного Рамбамом в конце «Илхот Цараат», можно увидеть, как злословие постепенно разрушает самого рассказчика. Пишет Рамбам: «Цараат — это общее название группы явлений, включающей в себя многочисленные аспекты, не похожие друг на друга. Поскольку и белие кожи человека называется «цараат», и выпадение волос на голове или бороде на месте язвы также называется «цараат». И изменение вида одежды или дома называется «цараат». Это изменение, сказанное в отношении одежды и дома, которое Тора нарекла общим названием — явление сверхъестественное, а не природное, оно было знаком и знаменем от Всевышнего народу Израиля,

чтобы предостеречь их от злословия. Потому что у злословящего изменялись стены дома, а если переставал злословить — очищался дом. Если продолжил злодеяние до тех пор, пока не разрушали этот дом, тогда менялся вид кожаных предметов в доме, на которых тот сидел или лежал. Если переставал — они очищались. А если упорствовал в своем злодеянии, пока не сжигали их, тогда изменялся вид одежды, в которую облачен этот человек. Если расклевывался — очищались, если продолжал злодействовать, до тех пор, пока их не сжигали — изменялась его кожа и покрывался он «цараат». И становился выделенным и известным лишь он (таким образом «цараат» постепенно приближалась к нему, предостерегая, до тех пор, пока объяснить причину возникновения «цараат» невозможно уже было бы ничем иным, кроме как поступками самого человека). Это продолжалось до тех пор, пока не переставал вести беседы злодеев — насмехаться и злословить. Об этом предостерегает Тора и говорит: «остерегайся язвы «цараат», вспомни, что сделал Всевышний, Б-г твой, Мирьям в дороге». Этот стих призывает обдумать то, что случилось с пророчицей Мирьям, которая говорила о своем брате Моше. И хотя она была старше его по возрасту, и вырастила его на своих коленях, и подвергала себя опасности, чтобы спасти его из воды, и она не говорила того, что его опозорило бы, — она [все равно] всего лишь ошиблась, приравняв Моше к остальным пророкам. И хотя его не оскорбили все ее слова, как сказано: «а муж, Моше, скромн очень», тем не менее, сразу же была наказана «цараат».

¹⁴ Можно дать и другое определение: дело не в самом использовании речи не по назначению, а во внутреннем выборе человека, который решил творить зло, и запрет состоит в том, чтобы не выбрал человек, не дай Б-г, сторону зла, где бы она ни находилась — внутри или снаружи. Но если человек принял сторону зла, то вследствие сделанного выбора он причиняет зло и себе, и другим.

Тем более это касается злодеев — глупцов, которые умножают речи высокомерные и говорят о скрытом. Поэтому подобает всем, кто хочет направить пути свои, отдалиться от совместного сидения с ними, и от разговоров с ними, чтобы не попасть в сети злодеев и их глупости. Таков путь сидения этих насмешников-злодеев: в начале умножают пустые разговоры... вследствие чего приходят к тому, что рассказывают о вещах, позорящих праведника..., вследствие этого у них появляется привычка говорить о пророках, выискивая ложь в их словах... Затем начинают говорить о Б-ге, и отрицают Основы Веры... Что же послужило им причиной, из-за которой позволили устам своим говорить [так] о Небесах? Язык их, который вначале обсуждал происходящее на земле. Такова беседа злодеев, возникающая из-за того, что они сидят по углам, или в компании простолюдинов, или в питейных заведениях... Однако, беседа кашерных евреев должна быть только о Торе и мудрости, поэтому Всевышний помогает им, и достаивает их Торы...»

Раавад в своих замечаниях на кодекс «Мишнэ Тора» Рамбама («Илхот Деот» 7.2) пишет, что распространение сплетен является более строгим запретом, нежели злословие, так как именно сплетни «убивают троих», а злословие следует считать более легким запретом, поскольку оно убивает только рассказчика. Рамбам, наоборот, считал, что

злословие — это более строгий запрет, и что именно злословие «убивает троих»¹⁵.

Теперь я хочу продолжить рассмотрение по существу вопроса о том, почему Рамбам разделяет злословие, сказанное из ненависти и злословие ради шутки: злословие, которое было сказано из ненависти, согласно Рамбаму, это запрет Торы, в то время как шуточное злословие запрещено мудрецами. На первый взгляд, можно сделать вывод, что суть запрета «лашон а-ра» — недостойное поведение, и именно поэтому строгость запрета меняется в зависимости от формы злословия. Т.е. если злословие было высказано в форме шутки, веселья ради, то это уже не настолько недостойное поведение, и этим объясняется тот факт, что подобные шутки запретили мудрецы, а не Тора. Но мне представляется, что этот вывод может быть опровергнут на основании слов Рамбама.

В числе примеров «пыли злословия» Рамбам привел два, которые требуют отдельного объяснения. Он пишет о человеке, который злословит о ближнем, но делает вид, будто бы он не знает, что его рассказ является злословием, и приводит еще один удивительный пример, когда рассказчик, говорит хорошее о человеке в присутствии того, кто ненавидит его (тем самым рассказчик провоцирует то, что о герое его рассказа начинают говорить негативные, позорящие его вещи). Непонятно, почему

¹⁵ Несмотря на то, что и Раши, и Тосафот понимают гемару «Эрхин» (15) одинаково, и считают что сплетня убивает троих, Рамбам считает, что сказанное там относится именно к злословию, а не к сплетне, поскольку злословие, согласно Рамбаму, включено в запрет сплетничать, тем не менее, Хафец Хаим («Илхот Рехилут», правило 3, «Беер Маим Хаим» 2) объясняет противоречие между Рамбамом и простым смыслом гемары (по Раши и Тосафот) по-другому: он считает, что Рамбам называет «злословием» не только само злословие, но и сплетни, и после того, как Рамбам («Илхот Деот» 7.1-2) дал определение запрета сплетен и запрета злословия, он продолжает писать об обоих запретах, обозначая их одним термином. Одним из доказательств такого понимания слов Рамбама, по мнению Хафец Хаима, служит то, что Рамбам пишет (там же, 7.3), что злословие убивает троих. А поскольку в гемаре это сказано именно о сплетне, а не о злословии, то Рамбам, со всей очевидностью, называет злословием оба запрета и пишет о них обоих.

Рамбам относит к «пыли злословия» случай, когда человек, рассказывающий «лашон а-ра», делает вид, будто и не знает о том, что его слова, на самом деле, представляют собой злословие. Т.е. Рамбам вроде бы «смягчает» запрет, хотя поведение рассказчика в данном случае более чем недостойно: мало того, что он рассказал «лашон а-ра» — он еще и обманывает! И наоборот, почему Рамбам относит к «пыли злословия» позитивный рассказ о человеке перед теми, кто его ненавидит? Ведь рассказчик ведет себя более чем достойно, а недостойно ведут себя его слушатели, которые в ответ начинают рассказывать плохое о том, кого они ненавидят, но, казалось бы, при чем здесь тот, кто хвалит человека? Если мы определим, что запрет злословия — не в недостойном поведении, а в сообщении информации, которая несет в себе зло и вред (даже потенциальное зло и потенциальный вред), то понятно, почему в данных ситуациях нарушается алаха, ведь рассказ (даже позитивный) нес в себе потенциальные зло и вред, ведь именно он вызвал негативную реакцию слушателей и их злословие¹⁶. Тем не менее, все еще остаётся неясным следующее: если запрет состоит в том, чтобы речь не несла в себе зла и вреда, тогда почему злословие, рассказанное в форме шутки, Рамбам относит к «пыли злословия», а не к самому злословию, ведь какая, на самом деле, разница, в какой форме злословие было сообщено? Ведь оно, так или иначе, несло в себе зло?!

Единственный пример «пыли злословия», приведенный мудрецами в Тосефте («Авода Зара» 1.3; «Бава Батра» 164) — это позитивный рассказ о человеке перед теми, кто его ненавидит. Написано в Тосефте, что «существует четыре вида пыли: пыль запрета давать в долг под проценты, пыль запрета седьмого года, пыль идолопоклонства и пыль злословия». Тосефта поясняет, в чем заключается «пыль» каждого запрета, и о «пыли злословия» говорит, что человек не должен рассказывать хорошее о ближнем перед тем, кто этого ближнего ненавидит, из-за злословия». Рамбам в комментарии на мишну («Авот» 1.17) добавляет, что «пыль злословия» имеет место там, где рассказчик якобы не имеет в виду опорочить своим рассказом человека и не говорит его недостатках прямо, а слушатели сами понимают из сказанного им, что у объекта рассказа есть такие-то и такие-то недостатки. Например, иногда бывает, что человек в своем рассказе делает вид, что не предполагал и не имел в виду, что слушатели из его слов почерпнут именно информацию о недостатках объекта рассказа, поскольку он якобы имел в виду что-то другое. То есть он злословит обманным путем. Понимая «пыль злословия» как злословие обманным способом Рамбам («Илхот Деот» 7.4) приводит примеры «пыли злословия», соответствующие сказанному мудрецами и вписывающиеся именно в такое определение. Всего он дает 4 примера, разделяя их на две

¹⁶ И действительно, в комментарии на мишну («Авот» 1.17) Рамбам пишет, что именно из-за ушерба, причиняемого тому, кого хвалят, следует воздержаться от похвалы в присутствии ненавидящих этого человека, невзирая на положительное содержание рассказа. И хотя причинение ушерба здесь опосредованное, тем не менее, Рамбам явным образом придерживается мнения, что причина запрета именно в нанесении ушерба. Из этих слов Рамбама следует, что запрещено хвалить человека перед слушателями, если среди них есть ненавидящие объект рассказа, поскольку это спровоцирует их высказываться негативно об этом человеке, их услышат нейтральные слушатели, и тогда получается, что ответное злословие может навредить объекту рассказа. Но в «Илхот Деот» Рамбам написал, что запрещено расхваливать человека перед тем, кто его ненавидит. Это можно понять как запрет говорить что-то хорошее о человеке тому, кто его ненавидит, даже если никаких нейтральных или слушателей рядом нет. И где же здесь вред? Тем не менее, даже в такой ситуации возможен вред, ведь тот, кто ненавидит, разозлится, услышав как хвалят ненавидимого, и не успокоится, пока не пойдет и не расскажет другим, какой тот плохой.

части. К первой группе нарушителей относятся намекающий на недостатки ближнего, а также тот, кто положительно отзываясь о человеке перед теми, кто его ненавидит — при таком содержании рассказа злословие неочевидно и незаметно сразу. Ко второй группе относятся злословящий в шуточной форме, а также тот, кто обманывает, делая вид, что не имел в виду злословить — здесь злословие не столь заметно из-за поведения рассказчика.

В гемаре («Сукка» 40б) приводится высказывание раби Йоси бар Ханины, описывающего тяжесть греха «пыли запрета седьмого года»: человек, торгующий плодами Шмиты (седьмого года семилетнего цикла в Земле Израиля), приходит к бедности и, в конце концов, будет вынужден распродать свое имущество (в Тосефте («Эрхин» гл.5) перечисляются этапы на пути этого человека к разорению, а Тосафот, на основании сказанного в гемаре «Кидушин», добавляют, что такой человек, в конце концов, приходит к тому, что продает сам себя в рабство из-за бедности). Раши и Тосафот объясняют почему торговля плодами седьмого года названа «пылью»: основные сельскохозяйственные запреты Торы относительно седьмого года — «не сеять» и «не подрезать виноградную лозу», т.е. не обрабатывать землю. Торговать плодами седьмого года — это более легкий запрет. Он учится из того, что о плодах седьмого года сказано, что они предназначены «для еды» — т.е. исключительно для еды, а не для купли-продажи. Таким образом, по Раши и Тосафот статус запрета, который содержит в названии слово «пыль», легче, чем статус «базового» запрета.

Согласно объяснению Рамбама, «пыль злословия», подобно настоящей пыли, не заметна

с первого взгляда. Рассказ, в котором рассказчик намекает на недостатки человека, может не быть сразу воспринята как позорящая того, о ком рассказывают (Маараль «Нетивот Олам», «Нетив а-лашон» гл.11). В отличие от Рамбама, Раши понимает выражение «пыль злословия» иначе: это не настоящее злословие, хотя в нем и есть что-то от настоящего запрета — «наподобие того, кто измельчает что-то в ступке, и при этом в воздухе образуется взвесь». Таким образом, по мнению Рамбама, то, что называется «пылью злословия», по сути своей является настоящим злословием, а не более легким запретом Торы или запретом мудрецов. Просто это такое злословие, которое не распознается мгновенно, т.е. в глазах людей оно не воспринимается сразу же как злословие, и лишь поэтому оно называется «пылью злословия». И действительно, Рамбам нигде не назвал «пыль злословия» запретом мудрецов. Если же исходить из объяснения Раши, то примеры, приведенные Рамбамом (и являющиеся самым настоящим злословием), не могут быть названы «пылью злословия», за исключением ситуации с похвалой в адрес человека в присутствии тех, кто его ненавидит, поскольку в самом таком рассказе вообще не сообщается негативная информация, которая позорит человека. Именно поэтому такой рассказ представляет собой, согласно Раши, более легкий запрет. Но поскольку этот рассказ все же косвенно приводит к злословию, то он тоже запрещен, как речь, несущая в себе потенциальные зло и вред.

Таким образом, из объяснения, приведенного выше, следует, что Рамбам тоже согласен, что «пыль злословия», по сути, может быть настоящим злословием, запрещенным Торой, а не мудрецами: он объединяет в категорию

«пыли злословия» то, что люди не идентифицируют сразу как злословие, по причине особой формы рассказа или поведения рассказчика, и это, по сути, не делает запрет Торы более легким. И действительно, сам Рамбам нигде не написал, что «пыль злословия» — запрет мудрецов или более легкий запрет, чем само злословие¹⁷.

Рамбам («Илхот Деот» 7.5) пишет, что рассказывающий негативную информацию о человеке, как в лицо, так и за глаза, нарушает запрет злословия. Если исходить из порядка изложения у Рамбама, то запрет рассказы-

вать «лашон а-ра» в присутствии того, о ком рассказывается, строже, чем запрет говорить то же самое за глаза. Это соответствует мнению Абаёе («Эрхин» 15): гемара приводит мнение Равы, что слова, сказанные в лицо, не являются злословием и не позорят. Абаёе там отвечает ему, что такой вариант критики еще хуже, чем за глаза, так как в этом случае рассказчик ведет себя нагло, а его слова причиняют еще больший позор. Рава возражает Абаёе, опираясь на мнение раби Йоси, а тот свидетельствовал о себе, что никогда не говорил того, от чего в последующем отказался бы и не смог бы сказать в лицо человеку. И хотя

¹⁷ Именно из-за подхода Раши, который считал, что «пыль злословия» — более легкий запрет, нежели собственно «лашон а-ра», и что это запрет не Торы, а мудрецов, у Хафец Хаима возникли затруднения в отношении того, как понять мнение Рамбама. Хафец Хаим (правило 3.3) утверждает, что запрет злословия нарушается даже тогда, когда рассказчик говорит не из ненависти, и вообще не намеревается своими словами опозорить объект рассказа, а просто шутит, или говорит легкомысленно, не подумав — тем не менее, поскольку сказанное им объективно позорит объект рассказа, то он виновен в грехе самого настоящего злословия, запрещенного Торой. А далее (правило 3.4) пишет, что запрет Торы нарушается и тогда, когда злословие рассказано обманным путем, т. е. рассказчик якобы не знает о том, что его рассказ представляет собой злословие. В «Беер Маим Хаим» (2) Хафец Хаим приводит от имени автора «Яд Ктана» утверждение, что и по мнению Рамбама злословие, рассказанное в форме шутки, является настоящим злословием, а не «пылью злословия», и оно запрещено Торой. Тем не менее, в примечании он указал, что из комментария Рамбама на мишну «Авот» (1.17) следует, что злословие, рассказанное в форме шутки или якобы по незнанию — это «пыль злословия»: в комментарии на мишну Рамбам пишет, что тот, кто злословит обманным путем и рассказывает злословие якобы по незнанию — виновен в «пыли злословия». И поскольку в «Илхот Деот» Рамбам упоминает шуточное злословие под номером 3 в общем перечне примеров «пыли злословия», между рассказом, который содержит намек на злословие (1), положительным отзывом о человеке в присутствии тех, кто его ненавидит (2), и примером злословия, рассказанным якобы по незнанию (4). И поскольку Рамбам поместил шуточное злословие среди примеров, называемых «пылью злословия», следовательно, «шуточное злословие» — тоже «пыль злословия», ведь нелогично предполагать, что Рамбам мог сказать о «пыли», затем о настоящем злословии, а потом вновь вернуться к «пыли». Следовательно, Рамбам считал, что и злословие, рассказанное в шутку и рассказанное якобы по незнанию — «пыль», а не запрет Торы. В итоге Хафец Хаим приходит к заключению, что закон соответствует мнению большинства законоучителей и злословие, рассказанное в шутку или якобы по незнанию — настоящее злословие, запрещенное Торой, что не соответствует мнению Рамбама, который считал его запретом мудрецов. И поэтому Хафец Хаим (правило 9 «Беер Маим Хаим» 1), объясняет, что «пыль злословия» имеет место лишь тогда, когда рассказчик становится причиной того, что из-за сообщенного им другие начинают злословить. (Правда, в правиле 3.2 Хафец Хаим называет «пылью злословия» и те слова, которые можно понять двойственно, т. е. и как позорящие, и как нейтральные (на основании комментария Раши, «Бава Батра» 165)).

Тем не менее, из объяснения, приведенного выше, следует, что Рамбам тоже согласен, что «пыль злословия», по сути, может быть настоящим злословием, запрещенным Торой, а не мудрецами: он объединяет в категорию «пыли злословия» то, что люди не идентифицируют сразу как злословие, по причине особой формы рассказа или поведения рассказчика, и это, по сути, не делает запрет Торы более легким. (См. книгу «Нефеш Йешара» рава Элияу Тавгера, где подробно объясняется спор Раши и Рамбама).

Автор «Шулхан Арух а-Рав» (п.156), вообще не приводит примера, подтверждающего, что злословие, сказанное в шутку, является «пылью злословия». Однако, разбирая примеры «пыли злословия», он, в частности, упомянул о злословии якобы по незнанию, о котором пишет Рамбам в комментарии на мишну, что дает основания считать, что такое подлое злословие, которое рассказано обманным путем, «Шулхан Арух а-Рав» квалифицировал как «пыль злословия», и это представляется очевидным по причине, изложенной выше.

в спорах между Абайе и Равой практический закон, как правило, соответствует мнению Равы, здесь Рамбам установил закон в соответствии с мнением Абайе, поскольку Рава занимал позицию, соответствующую мнению раби Йоси — мудреца-одиночки, а не большинства мудрецов¹⁸.

Основываясь на словах гемары («Бава Меция» 58), Рамбам пишет («Илхот Мехира»

14.13), что если человек говорит в лицо другому: «Вспомни свои поступки», а тот уже раскаялся в содеянном и теперь считается «бааль тшува», или же один говорит другому: «Вспомни поступки своих отцов», а тот — потомок прозелитов, или если человек болеет или с ним случаются несчастья, а ему говорят, как сказали Йову его товарищи: «Ты заслужил это, а будь ты праведником, этого не случилось бы с тобой» — то все это не подпадает под за-

¹⁸ Рав Элияу Тавгер, «Нефеш Йешара» (на осн. Талмудической Энциклопедии («Алаха», т.9, стр. 306, прим. 944). Тем самым «Нефеш Йешара» отвечает также на вопрос автора «Кесеф Мишна», почему Рамбам не установил закон в соответствии с мнением раби Йоси? Ведь Рава согласился с раби Йоси, т. е. его мнение подкреплено мнением авторитетного мудреца гемары. Дело в том, что здесь Рава занимает позицию, которая соответствует мнению мудреца-одиночки, а не большинства, поэтому закон не соответствует данному мнению. (Многие комментаторы объяснили вынесенное Рамбамом решение другими многочисленными способами).

В отличие от Рамбама, автор книги «Йереим» 191 (41), вынес алахическое решение, что закон соответствует мнению раби Йоси, поскольку Рава согласился с ним. Т.е. автор «Йереим» считает, что если негативная информация сказана в лицо, либо рассказчик готов ее сказать в лицо, то запрет злословия не нарушается, поскольку, по мнению раби Йоси, запрет «лашон а-ра» состоит в том, что человек делает вид, что любит ближнего, а на самом деле ненавидит его, и потому злословит за глаза. На основании этого подхода, объясняет Хафец Хаим (в Беер Маим Хаим, клавль 3, 1), что по мнению Равы только то запрещено, что не мог бы сказать в лицо. Так как в этом случае, человек не делал бы вид, что любит, а на самом деле ненавидит, злословия за глаза.

(К сказанному в «Йереим» Хафец Хаим добавляет собственный тезис, который, по моему мнению, является несколько натянутым. Он пишет, что автор «Йереим», так же как и рабейну Йона (приведенный ниже), согласны, что по мнению Равы нельзя высказывать настоящее злословие в лицо, хотя в этом случае рассказчик не притворяется, что любит того, о ком он говорит. А в Талмуде речь идет об особой ситуации, когда рассказчик видел, как тот, о ком он злословит, грабил (или позорил товарища), и именно в этом случае, по мнению «Йереим», можно рассказывать людям о случившемся, чтобы помочь пострадавшему. И если рассказчик считает, что мог бы высказать такое в глаза, то ему разрешено рассказывать это даже за глаза. И разница между позициями книги «Йереим» и рабейну Йоны состоит в том, что, по мнению рабейну Йоны, разрешено рассказывать о случившемся лишь в том случае, когда объекту рассказа уже было сделано замечание в индивидуальном порядке, или если рассказчик — «большой человек», такой как раби Йоси, а согласно «Йереим», любой человек может рассказывать такое, если он считает, что мог бы сказать подобное ближнему в лицо, и не отказался бы от своих слов даже в том случае, если бы объект рассказа спросил его об этом. Но рассказывать в лицо, или рассказывать то, что мог бы сказать в лицо — разрешено только ради пользы, а не потому, что в этом случае нет запрета злословия, несмотря на то, что рассказчик не притворяется другом того, о ком он говорит.

По мнению Тосафот («Эрхин» 15), Рава, разрешающий говорить негативные вещи в глаза, не имел в виду по-настоящему позорящие вещи — его разрешение касалось лишь информации, которую можно истолковать двояко, в зависимости от намерений рассказчика, от его тона, мимики или жестов. Поэтому, когда такие вещи сказаны в лицо, нет опасения, что слушатели воспримут сказанное как попытку опозорить того, о ком говорится. Хафец Хаим пишет, что данное объяснение Тосафот позволяет ответить на вопрос автора комментария «Кесеф Мишна», почему Рамбам не установил закон в соответствии с мнением Равы. Ответ такой: на самом деле, Рамбам говорит о настоящем злословии, сказанном в лицо — именно его Рамбам запрещает. А Рава говорил о таких словах, которые можно понять двояко, и тогда, если они сказаны в лицо, нет опасения, что слушатели истолкуют данную информацию как позорящую объект рассказа. Таким образом, нет противоречия между постановлением Рамбама и позицией Равы, и можно сказать, что Рамбам установил закон так, что он не противоречит мнению Равы. (Однако в этом случае остается непонятным: если Рамбам установил закон в соответствии с мнением Равы, то почему он не привел так же и ситуацию, о которой Рава говорил?).

Рабейну Йона тоже придерживался мнения что разрешение Равы ограничено. Однако он считал, что Рава разрешил высказать в лицо злодею слова, которые того опозорят, чтобы люди отделились от плохого, а также для того, чтобы отвратить и самого злодея от путей его, с тем, чтобы тот исправил свое поведение. Но все это при условии, что рассказчик уже →

прет злословия, но относится к запрету нанести обиду, так как эти слова не несут в себе позора для объекта рассказа в его нынешней ситуации — здесь есть только нанесение обиды. По всей видимости, речь идет об известных фактах, которые невозможно скрыть, или о событиях, которые произошли очень давно и упоминание о них никак не повлияет на положение объекта рассказа. Но если в словах, высказанных человеку в лицо, есть то, что способно его опозорить, тогда, возможно, происходит нарушение двух запретов одновременно — злословия и нанесения обиды. Очевидно, это происходит тогда, когда рассказывается о не столь давно совершенных проступках, или о фактах, которые не предаются огласке. И сказав человеку: «Вспомни свои прошлые поступки», можно опозорить и унижить его одновременно. Таким образом получается, что иногда вместе со злословием, сказанным в лицо, может быть нарушен и запрет «онаат дварим» — унижать (оскорблять или обижать человека), так как оба запрета могут быть нарушены в непосредственном присутствии обиженного, только злословие в данном случае является способом нанесения ущерба (при помощи слов, которые позорят человека), а на-

несение обиды — следствием этого злословия (человеку причинены страдания). Если же позорящие факты рассказаны за глаза, то в этом случае тот, кто рассказывает о прошлых проступках человека или о его предках, и тем самым позорит его, нарушает тем самым запрет злословия, и об этом пишет Рамбам («Илхот Деот» 7.2): «Обладатели злого языка — это те, кто сидит и говорит: так-то и так-то сделал такой-то, такими-то и такими-то были его предки, то-то и то-то слышал о нем, и говорит слова, позорящие этого человека». И поскольку Рамбам написал («Илхот Деот» 7.5), что запрет злословия может быть нарушен как при обнародовании позорящих человека вещей ему в лицо, так и за глаза, то рассказывающий о том, что когда-то сделал этот человек, или кем были его предки, и тем самым позорящий ближнего — нарушает тем самым запрет злословия. Получается, что если он делает это в лицо, то нарушает еще и запрет наносить словесную обиду. И так же написал «Шулхан Арух а-Рав» («Законы обмана» п.28): «Не должен говорить человеку слова обвинения, несмотря на то, что они не несут в себе позора в настоящем времени, который запрещено причинять из-за злословия. Но даже напо-

предварительно сделал замечание объекту рассказа наедине, но тот не изменил своего поведения. Исходя из объяснения рабейну Ионы, Хафец Хаим дает еще один ответ на вопрос автора «Кесеф Мишна», почему Рамбам не установил закон в соответствии с мнением Рава. Ответ: на самом деле Рамбам говорил о настоящем злословии, сказанном в лицо, и именно его запретил Рамбам, а Рава говорил о словах, сказанных в лицо злодею, с целью предостеречь других слушателей, либо даже сказанных за глаза, при условии что рассказчик мог бы высказать то же самое и в лицо, чтобы люди остерегались пути этого злодея, и чтобы сам он исправил свое поведение, и все это разрешено лишь в том случае, если до предъявления публичного обвинения уже были сказаны слова наставления и увещевания наедине, но они не возымели действия. Таким образом, нет противоречия между Рамбамом и тем, что сказал Рава, и Рамбам все же установил закон в соответствии с мнением Рава. (И это объяснение так и не отвечает на вопрос: если Рамбам установил закон в соответствии с мнением Рове, почему он не привел ситуацию, о которой говорил Рава?)

Как бы то ни было, факт остается фактом: Рамбам не упомянул ни о каком разрешении говорить что-либо в лицо, и, если исходить из простого понимания слов Рамбама, то он вынес алахическое решение, полностью противоречащее мнению Рава. Однако Хафец Хаим («Беер Маим Хаим», правило 3.1), установив на алаху что запрещено говорить настоящее злословие в лицо, что соответствует мнению Рамбама, рабейну Ионы и Тосафот, тем не менее, на практике все же разрешил («Хафец Хаим», правило 3.2), опираясь на подход Тосафот, говорить человеку в лицо вещи, которые могут быть, теоретически, поняты двояко посторонними слушателями, ведь если они будут высказаны в лицо объекту критики, то данное опасение не релевантно.

мнить ему о том, что уже было — запрещено. Например, если тот «бааль тшува», пусть не скажет ему: «Вспомни былые поступки». А если был потомком прозелитов — пусть не скажет: «Вспомни поступки своих отцов», и прочие слова, подобные этим. Потому что этими словами причиняется страдание сердцу, несмотря на то, что они не позорят того, кем он является сейчас, в его нынешнем состоянии... и не стыдит его публично. О том же, кто позорит человека своими словами — даже намеком и даже если это правда — и говорить не нужно, так как само собой разумеется, что в этом есть «обида, нанесённая словами», помимо запрета злословия, который нарушается даже тогда, когда подобное произносится за глаза (Рамбам «Илхот Деот» 7.2).

Из написанного в «Шулхан Арух а-Рав» следует, что запреты злословить и обижать словами могут быть нарушены порознь. Это происходит в том случае, когда обида не была нанесена словами, позорящими объект рассказа с т.з. того положения, которое он сейчас занимает, и образа жизни, который он ведет в настоящее время. Но иногда эти запреты нарушаются одновременно — это происходит тогда, когда обида нанесена словами, позорящими объект рассказа. Кроме того, автор «Шулхан Арух а-Рав», говоря о злословии, определяет, что в случае, если рассказ позорит человека, этот

запрет нарушается и тогда, когда информация сообщена в лицо, и тогда, когда ее рассказывают за глаза. Таким образом, в «Шулхан Арух а-Рав» мы не находим никаких новых, ранее неизвестных определений запрета злословия или нанесения обиды словами — в этом кодексе автор констатирует уже известные законы, относящиеся к этой области.

Выше мы уже видели, что Рамбам определил в качестве закона («Илхот Деот» 7.5) следующее: «И тот, кто злословит как в присутствии [объекта злословия], так и не в его присутствии, или рассказывающий вещи, которые могут послужить причиной, если они будут передаваться от человека к человеку, для причинения вреда тому, о ком рассказывают: вреда физического, имущественного или даже причинить ему страдание, или испугать, — все это [делает человека виновным в грехе] злословия...». Таким образом, во второй части данной алахи Рамбам запрещает сообщать даже такую информацию о человеке, которая его не позорит, если в конце концов эта информация может нанести ему вред, причинить страдание или испугать: ведь если слова рассказчика могут, в конце концов, привести к подобному — это признак того, что рассказ нес в себе зло¹⁹. Хафец Хаим («Беэр Маим Хаим» 4.1), основываясь на данном алахическом постановлении Рамбама, дела-

¹⁹ «Кесеф Мишна» приводит историю, написанную в гемаре (Шабат 33), в качестве первоисточника данного закона: Йеуда, сын прозелитов, ненамеренно навредил раби Шимону, рассказав то, что тот говорил, у себя дома. Впоследствии эта информация стала известна и причинила вред раби Шимону. И так же написал «Шулхан Арух а-Рав» (п.156): рассказ о вещах, которые могут навредить человеку, подпадает под запрет «лашон а-ра», даже если они не рассказаны в виде порочащей информации. Что же недостойного было в поведении Йеуды? Ничего. Дело не в недостойном поведении, а в ущербе, который он косвенно нанес раби Шимону. Автор комментария «Зера Хаим» («Хафец Хаим» с объяснениями «Нетив Хаим», в конце книги) сомневается, будет ли считаться такой рассказ «пылью злословия», или же он подпадает под запрет сплетен. Однако сам Хафец Хаим неоднократно пишет, что это злословие и уподобляет его «граме» (косвенному ущербу): человек освобожден от ответственности за ущерб, если его действия стали причиной ущерба лишь косвенно, и, тем не менее, запрещено делать так, чтобы в результате не прямых действий пострадал человек.

ет собственный простой расчет, связанный с напомним о былых прегрешениях человека или его родственников. Он пишет, что запрещено рассказывать такие вещи о человеке не только в его присутствии, но и за глаза, поскольку информация, распространяясь, может навредить объекту рассказа. И поэтому, даже в том случае, когда рассказчик не намеревается опозорить объект рассказа, и уверен о том, что и у третьего лица, выступающего в роли слушателя, не вызовет никакой негативной реакции информация о том, что некто, ведущий сегодня праведную жизнь, в прошлом грешил — рассказывать подобное все равно запрещено, потому что данная информация, рассказанная прилюдно или передаваемая от человека к человеку, может в итоге причинить объекту рассказа физический или имущественный ущерб, или причинить ему страдание, или испугать. Поэтому данная информация подпадает под определение запрета злословия, данное Рамбамом. Стало быть, человек нарушает запрет злословия уже непосредственно в момент своего рассказа, поскольку, согласно определению Рамбама, его речь уже несет в себе потенциальное зло, так как способна навредить в дальнейшем или причинить ему страдания.

Рабейну Йона пишет об этом (214), что еврей, который напоминает ближнему тет-а-тет о неблагоприятных поступках его предков, нарушает запрет нанесения обиды словами; а если позорит его, напоминая об этом в присутствии других людей — он наносит оскорбление человеку публично («малбин пней хаверо бе-рабим»), и тот, кто так поступает, «не поднимется из Ада»; если еврей рассказывает о мерзостях, которые совершали предки его ближнего, за глаза, чтобы опозорить объект

рассказа в глазах единоверцев, то он относится к группе злословящих, которые «не увидят лика Б-жественного присутствия». На основании рабейну Йоны и Рамбама Хафец Хаим написал («Беэр Маим Хаим», правило 3.1), что запрещено позорить человека, говоря ему в лицо: «Припомни свои былые поступки», если он «бааль тшува», или говоря обычному человеку: «Вспомни поступки своих отцов», с целью опозорить его. Запрещено говорить подобное за глаза по причине злословия, а говорить ему это в лицо — настоящее злословие по всем мнениям, и есть в этом также нарушение запрета наносить обиду словами. Кроме того, он написал («Хафец Хаим» 4.1), что запрещено рассказывать о другом то, что может его опозорить, и не только вещи, которые непосредственно позорят, но и те, которые могут привести к позору в будущем — например, напомнить его плохие деяния прошлых лет, несмотря на то, что сейчас он поступает достойно, или напомнить о неправедных деяниях его отцов) — запрещено рассказывать о человеке такое, и тот, кто поступает подобным образом, нарушает запрет злословия. А в «Беэр Маим Хаим» (4.1) он добавляет, что даже если рассказчик не намеревается опозорить его, и даже если в глазах третьих лиц, которые слышат данную информацию, тот не будет опозорен, и не ухудшится отношение к нему, из-за того что тот оказался «бааль тшува», а прежде совершал неблагоприятные поступки, или из-за поступков его предков, т.е. будут относиться к нему как прежде — несмотря на это, запрещено сообщать такую информацию. Если бы рассказчик сообщил эту информацию в присутствии объекта рассказа, тот бы устыдился, поэтому запрещено рассказывать ее за глаза, ведь если эти вещи станут известны, это может

стать причиной нанесения вреда объекту рассказа, как написал об этом Рамбам («Илхот Деот» 7.5). Ведь если он устыдится, услышав рассказанное о себе — это признак того, что рассказ нес в себе потенциальное зло!

Рамбам имел в виду, что даже если у рассказчика нет намерения опозорить ближнего (как следует из источника данного закона, согласно комментарию «Кесеф Мишна» — истории с Йеудой, сыном прозелитов («Шабат» 33): Раши объясняет, что Йеуда не намеревался разглашать и доносить до властей то, что сказал раби Шимон, и без всякого злого умысла рассказал об этом что-то у себя дома (своим ученикам или родителям), но впоследствии содержание его рассказа стало известно и навредило раби Шимону — власти приговорили раби Шимона к смертной казни и ему пришлось скрываться. Когда же раби Шимон вышел из пещеры, в которой скрывался продолжительное время, и встретил Йеуду, то удивился тому, что тот все еще жив. Написано, что раби Шимон посмотрел на него и тот умер. И именно такое сообщение, как то, что рассказал Йеуда, по объяснению автора «Кесеф Мишна», Рамбам называет злословием, которое рассказано не с целью опозорить. Это злословие, потому что при передаче от одного человека к другому может нанести вред или причинить страдание, или испугать. Из этого следует, что любой рассказ, который в будущем может навредить, подпадает под запрет злословия.

После того, как я изложил все вышенаписанное, я обнаружил, что именно так действительно формулирует Хафец Хаим²⁰: «Знай, что из того, что написал Рамбам («Илхот Деот» 7.5)²¹, следует, что закон о злословии не похож на законы имущественного ущерба, в которых Тора не обязала за не прямое нанесение ущерба. Но не так в злословии — Тора посчитала человека виновным даже в косвенном нанесении ущерба. Причина этого в том, что в имущественных ущербах Тора говорит об уже свершившемся факте причинения ущерба — о том, должен ли платить компенсацию тот, кто причинил этот ущерб. Поэтому тот, кто не нанес непосредственный ущерб, освобожден от оплаты. В отличие от ущербов, запрет злословия дан таким образом, что он изначально запрещает такую речь, которая может послужить даже косвенной причиной ущерба. И точно так же как в ущербах, «грама» (т.е. косвенное причинение ущерба) хоть и освобождает от выплаты компенсации, но существует запрет наносить ущерб даже косвенным образом, как сказано в гемаре («Бава Батра» 22), и здесь это так же запрещено. Поэтому тот, кто хочет вступить в партнерские отношения с другим или наняться на работу к кому-то, и находится сплетник, который ходит от одного к другому, и вредит своими рассказами до такой степени, что из-за этого аннулируется запланированное соглашение, и наносит тем самым ущерб — это подпадает под запрет злосло-

²⁰ «Илхот Рехилут» правило 9, предисловие, «Беер Маим Хаим».

²¹ «И тот, кто злословит в присутствии [объекта злословия], так и не в его присутствии, или рассказывающий вещи, которые могут послужить причиной, если они будут передаваться от человека к человеку, для причинения вреда тому, о ком рассказывают: вреда физического, имущественного или даже причинить ему страдание, или испугать, — все это [делает человека виновным в грехе] злословия...»

вия. И несмотря на то, что здесь не наносится прямой ущерб уже существующим отношениям, а человек всего лишь теряет будущую гипотетическую прибыль — тем не менее, по крайней мере это подпадает под запрет причинения страдания, упомянутый у Рамбама. И этот человек называется злодеем, как и тот, кто приобрёл себе вещь, которую собирался купить другой, или переманил к себе того, с кем договаривался другой человек. В последних двух случаях он всего лишь послужил причиной потери, а в случае с «лашон а-ра» все даже более очевидно, чем в тех ситуациях, потому что злословящий попросту причинил зло другому — возможно, даже без всякой пользы для себя. И это подпадает под запрет настоящего злословия и сплетен».

Заключение

Сказано в стихе (Шмот 23:1): «не носи слуха тщетного». Раши пишет, что согласно переводу на арамейский язык, здесь сказано: «Не прими слуха тщетного». Мехильта объясняет, что здесь сказано предупреждение принимать злословие, порочащее человека, а также запрет судье выслушивать одну сторону в отсутствие другой стороны.

Автор «Сефер Харедим» (гл.23.3-4), перечисляя запретительные заповеди, связанные с тем, что человек слышит («заповеди, связанные с ушами»), указывает, что помимо запрета принимать злословие (то есть не верить в сердце своем услышанному злословию), в этот стих включено также и то, что нельзя просто слушать никакого злословия — информации, которая позорит и порочит ближнего... Сюда же относится предостережение судье, чтобы не выслушивал одну сторону в отсутствие другой сторо-

ны, а если судья, по ошибке, все же услышал какие-то слова, то должен «отдалить их от своего сердца, и не верить им, чтобы не склониться к услышанному», и необходимо, чтобы тяжущиеся стороны были равны в глазах судьи. А перечисляя запретительные заповеди, «связанные с сердцем», автор «Сефер Харедим» написал (гл.21.24), что поскольку перевод стиха на арамейский язык «не принимать», следовательно, здесь содержится предостережение, чтобы не принимал человек злословия — не верил злословию, сказанному о ближнем... Сюда же он относит предостережение судье, который ошибся и выслушал слова одной из тяжущихся сторон в отсутствие второй стороны — чтобы «отдалил сказанное от сердца, и вообще не верил этому». Таким образом, по мнению автора «Сефер Харедим», запрещено и слушать, и принимать сказанное, если все-таки выслушал (запрет верить этому в сердце). В запретительных заповедях, «связанных со ртом и дыхательным горлом» (гл.24.23-24), пишет «Сефер Харедим», мудрецы учили из стиха «не носи слуха тщетного» («ло тиса»), что здесь же содержится предостережение и запрет рассказывать злословие. Кроме того, содержится здесь и предостережение тяжущейся стороне высказывать свои претензии судье до прихода второй стороны.

Рамбам («Илхот Санэдрин» 21.7) приводит все эти запреты и пишет: «Запрещено судье выслушивать одного из участников тяжбы перед приходом другого или не в его присутствии. И выслушать даже одну вещь запрещено, как сказано: «Выслушивайте между братьями и судите». Всякий судья, заслушивающий одну сторону, нарушает запрет «не прими слуха тщетного». Под этот запрет

подпадает также принятие, рассказывание злословия и лжесвидетельство. И также тяжущейся стороне запрещено высказывать свою претензию судье в отсутствие второй стороны. Обо всем этом и о других подобных ситуациях сказано: «От слова лживого отдались»²². Следует отметить, что Рамбам в «Илхот Деот» написал, что запрещено злословить, и что это подпадает под запрет рассказывать сплетни: «Не пойдет сплетник в народе твоём». Тем не менее, в «Илхот Санэдрин» Рамбам привел запрет как слушать, так и рассказывать «лашон а-ра», как основанный на стихе «не носи (не прими) слуха тщетного»²³.

Следует также отметить, что по мнению Рамбама («Илхот Деот» 7.3) того, кто принимает злословие, оно «убивает» в большей степени, чем рассказчика. Из этого можно сделать вывод, что, по мнению Рамбама, за-

прещено принимать «лашон а-ра», то есть, по-простому, верить рассказу. Чуть ниже в «Илхот Деот» (7.6) Рамбам написал, что запрещено слушать того, кто рассказывает «лашон а-ра». Таким образом, мы вообще не имеем права слушать злословие. А в «Илхот Санэдрин» Рамбам прямым текстом пишет, что нам запрещено принимать злословие. И возникает вопрос: в чем же, по мнению Рамбама, суть запрета злословия для слушателя: слушать «лашон а-ра» или принимать, то есть верить услышанному? В «Сефер Харедим» мы видели, что запрет, по мнению автора, как в том, чтобы слушать, так и в том, чтобы принимать, то есть верить услышанному, если уже услышал. Один запрет относится к ушам, а другой к сердцу. Хафец Хаим также приводит оба запрета (правило 6.1-2) и пишет, что запрещено принимать злословие. То есть запрещено верить в сердце, что услышанный рассказ — это правда,

²² То, что судье запрещено выслушивать одну сторону в отсутствие другой, и что одной тяжущейся стороне нельзя высказывать судье свою претензию в отсутствие другой тяжущейся стороны, написано в гемаре («Санэдрин» 7б, «Швуот» 31). Там приведены два мнения — раби Ханины и рава Кааны — о том, из какого стиха это учится: один говорит, что из «выслушайте между братьями и судите», а другой говорит, что это учится из стиха «не носи (не прими) слуха тщетного». Рамбам привел оба эти стиха в качестве источника закона.

Раши объясняет данные запреты тем, что в отсутствие второй стороны тяжущийся может рассказывать как правду, так и ложь, поскольку рядом нет того, кто бы его опроверг, и если судья все же выслушал этого человека, то вполне вероятно, что сердце судьи уже склонилось в его сторону, и не так-то просто ему будет избавиться от возникшей предвзятости. Т.е. слышно из слов Раши, что избавиться от возникшей предвзятости все-таки возможно. И поэтому понятно сказанное в «Сефер Харедим», что если судья по ошибке все-таки выслушал одну сторону в отсутствие другой, то должен он «отдалить услышанное от сердца и не верить этому». Также становится понятно, почему Рамбам написал, что данная ситуация подпадает под требования заповеди отдалиться от лжи: тяжущийся может беззастенчиво врать, когда вторая сторона, которая могла бы его опровергнуть, отсутствует, и услышанное может повлиять на мнение судьи, который в итоге вынесет ложное решение.

Стих «не носи (не прими) слуха тщетного» не упомянут в трактатах «Санэдрин» и «Швуот» в качестве источника запрета выслушивать и рассказывать злословие — речь о нем идет лишь в контексте запретов, существующих в области судопроизводства. Тем не менее, он указан в качестве источника этого закона в другой гемаре («Псахим» 118). Мехильта и Рамбам приводят оба толкования этого стиха — запрет и слушать, и рассказывать, относящийся как к сфере судопроизводства, в отношении судьи и одной из сторон, ведущих тяжбу, так и к бытовой сфере, где нельзя злословить и нельзя верить услышанному злословию.

²³ Согласно объяснению книги «Алихот Олам» («Кодеш Исраэль» п.10.5), слушающий «лашон а-ра» обязан выполнить заповедь «отдалиться от лжи», так же как судья или свидетель, и именно поэтому Рамбам приводит запрет слушать злословие в «Илхот Санэдрин», т.е. в разделе, где собраны законы судопроизводства. В книге «Нефеш Йешара» рав Элияну Тавгер объясняет, что слушающий «лашон а-ра» не только нарушает запрет слушать, но еще и склоняется к тому, чтобы осудить объект рассказа, и именно поэтому Рамбам привел этот запрет в «Илхот Санэдрин».

поскольку посредством этого будет опозорен в наших глазах тот, о ком рассказывается, а принимающий злословие нарушает запрет «не принимать слуха тщетного...». Источниками этого запрета у Хафец Хаима является вышеупомянутая книга «Сефер Харедим» и рабейну Йона²⁴.

Кроме того, на основании «Сефер Харедим» Хафец Хаим написал (правило 6.2), что Тора запрещает не только принимать, но и вообще слушать злословие. И даже в том случае, если слушатель не намеревался принять сказанное, все равно слушать запрещено, так как он неизбежно склоняет свои уши, чтобы выслушать и, в конечном счете, он может принять услышанное²⁵.

Еще одним доказательством того, что даже слушать злословие запрещено Торой, по мнению Хафец Хаима («Беер Маим

Хаим» 6.2) является тот факт, что из одного и того же стиха учится запрет судье выслушивать одну сторону в отсутствие другой и запрет принимать злословие, а Рамбам приводит эти запреты вместе, в одном законе. Поэтому точно так же, как судье запрещено даже просто выслушать одну из тяжущихся сторон, так и в том, что касается запрета злословия человеку запрещено даже просто выслушать «лашон а-ра». И точно так же, как в суде есть опасение, что если судья выслушает одну сторону, услышанное будет запечатлено в его сердце, и он, возможно, вынесет ложное решение — точно так же запрещено выслушивать злословие, из опасения, что слушатель может поверить в услышанное и примет эту информацию своим сердцем, и сам этот факт будет являться злом по сути своей, а не просто может привести ко злу (как в случае с судьей, где выслушивание показаний одной из сторон

²⁴ В «Беер Маим Хаим» (1), Хафец Хаим делает следующий вывод на основании слов рабейну Йоны: если посредством рассказа тот, о ком рассказывается, будет опозорен — лишь в этом случае существует заповедь не верить рассказчику, и слушатель должен «отодвинуть» слова рассказчика полностью, и думать, что тот рассказал ложь, поскольку он понимает, что если поверит в то, что так сказал или сделал объект рассказа, то у него (у слушателя) уже не будет никакой возможности оправдать того, о ком рассказывается, и тот будет опозорен в глазах слушателя. Тем не менее, если у него есть возможность оправдать объект рассказа и без того, чтобы не верить рассказчику (например, тот, о ком рассказывается, был прав с точки зрения закона, или не знал о существовании запрета, или, быть может, рассказчик не понял того, что, на самом деле, сделал или сказал тот, о ком он теперь рассказывает, и т. п.), то нет заповеди полностью не верить рассказчику, и думать, что тот говорит ложь — достаточно того, что у слушателя есть какой-нибудь способ не принимать информацию как позорящую того, о ком рассказывается.

²⁵ Правда, в этом случае Хафец Хаим считает, что слушать запрещено лишь тогда, если рассказ не касается слушателя лично, с т.з. планируемых будущих отношений с объектом рассказа. Но если данная информация его касается, поскольку он хотел бы совершить сделку с объектом рассказа, стать его компаньоном, осуществить с ним «шидук» и т. п. — разрешено слушать рассказ об этом человеке, причем априори, поскольку он опасается возможных рисков и остерегается, и слушает этот рассказ не с намерением просто узнать нечто, порочащее другого человека, а лишь хочет защитить себя, чтобы в дальнейшем избежать ущерба или не прийти к ссоре. И даже если этот рассказ не касается его лично, но если он выслушает рассказ, то сможет помочь другим — ему можно слушать: например, он хочет выслушать, чтобы выяснить в дальнейшем, правдив ли рассказ, а затем начать увещевать того, о ком рассказывалось, с тем, чтобы тот раскаялся или вернул украденное хозяевам, или попросил прощения у обиженного им человека. Следует отметить, что несмотря на то, что в этих случаях есть право слушать «лашон а-ра» для пользы, тем не менее, как в случае, когда он слушает этот рассказ ради своей пользы, так и в случае, когда он слушает это ради пользы других, нет у него права принимать услышанное на веру и решить в сердце своем, что это истина. Все вышесказанное относится только к праву человека слушать рассказ, содержащий злословие, из-за опасения, что рассказ, возможно, правдив, и ради позитивной цели, но это разрешение не относится к вере в сказанное — верить в злословие, которое услышал, запрещено в любом случае («Нида» 61).

в отсутствие другой может привести к неправильному судебному решению). И в случае со слушателем «лашон а-ра» все еще более очевидно, чем в вопросе с судьей, поскольку в ситуации с судьей, который выслушал одну сторону, очевидно, что в дальнейшем придет другая сторона и будет опровергать сказанное, но, тем не менее, запрещено судье слушать слова одной стороны отдельно, — а значит, в том, что касается выслушивания злословия, тем более запрещено слушать, так как здесь опороченная сторона не придет и не опровергнет сказанное.

Таким образом, на основании книги «Сефер Харедим», где это написано прямо, и Рамбама, приведшего вместе оба толкования гемары (относительно судьи, который выслушивает одну сторону в отсутствие другой, и относительно принимающего злословие) в одном законе, Хафец Хаим считает, что существует два запрета: слушать злословие и верить ему, принимая его в сердце и считая, что это истина²⁶.

Однако рав Ай Гаон («Шеилот» 28), пишет, что запрещено принимать услышанное злословие, поступая на основании услышанного. Из этого, на первый взгляд, можно сделать вывод, что рав Ай Гаон, в отличие от «Сефер Харедим», считал, что нет даже запрета верить злословию в сердце, и не должен слушатель считать рассказчика лжецом (как написано в «Беер Маим Хаим» 6.1) — слушателю запрещено лишь действовать в со-

ответствии с услышанным. А рабейну Йона («Шаарей Тшува» ч.3 213), в свою очередь, написал лишь, что запрещено верить услышанному, но нигде не говорил, что запрещено слушать «лашон а-ра». Хафец Хаим («Беер Маим Хаим» 6.2) объясняет слова рабейну Йоны следующим образом: возможно, рабейну Йона говорит о ситуациях, в которых можно было бы слушать (см. выше от имени Хафец Хаима, в каких именно случаях), и поэтому говорит он исключительно о запрете доверять сказанному, который сохраняется даже в том случае, когда слушать было разрешено. Но и рабейну Йона тоже согласен, что существует отдельный запрет слушать «лашон а-ра».

Такое объяснение видится мне несколько натянутым. Ведь если бы рабейну Йона считал, что слушать «лашон а-ра» запрещено Торой, он должен был бы написать об этом. И все же, очевидно, что слушать злословие, как минимум, запрещено мудрецами, которые говорят, что человек, если потребуется, «должен превратить палец в колышек, чтобы заткнуть ухо».

Возвращаясь к раву Ае Гаону, следует понять, действительно ли он, в отличие от «Сефер Харедим» и рабейну Йоны, придерживался мнения, что нет заповеди отрицать очевидное и считать рассказчика лгуном, и нет запрета доверять сказанному в сердце, а запрещено лишь поступать, основываясь на услышанном, но при этом в сердце своем

²⁶ Хафец Хаиму приходится доказывать, что существует запрет Торы (а не только запрет мудрецов) слушать злословие, а не только верить ему, потому что везде в гемаре упомянут запрет принимать злословие, т.е. верить услышанному «лашон а-ра».

человек может думать все, что угодно²⁷. Или же, наоборот, рав Аї Гаон тоже считал, что запрещено принимать сказанное на веру в такой степени, чтобы поступать на практике, руководствуясь услышанным. А если так, то последовавшие за «лашон а-ра» действия слушателя — лишь признак его полного доверия к рассказу, в то время как он обязан, как минимум, сомневаться в правдивости рассказа²⁸.

Таким образом, у нас появляется несколько вариантов ответа на важный вопрос: а что значит «не верить услышанному»? Хафец Хаим понимает это буквально: нужно не верить полностью, до такой степени, что рассказчика можно считать лгуном, из-за «хезкат кашрут» — презумпции праведности объекта рассказа. Однако из «Шеилтот» рава Аи Гаона можно сделать вывод, что «не верить» означает «не верить до конца» — т.е. не верить в такой степени, чтобы совершать те или иные поступки, исходя из услышанного. Следовательно, нужно либо сохранить в сердце сомнение в сказанном, либо, по другой версии, не принимать сказанное в степени, достаточной чтобы начать действовать на практике, основываясь на услышанном. При этом

в сердце можно даже верить в то, что рассказ правдив, исходя из презумпции праведности рассказчика, что дает право слушателю верить в ту часть рассказа, которая касается его самого, но не дает ему права совершать активные действия, способные навредить объекту рассказа, в т.ч. передавать услышанное другим. И действительно, не понятно, как можно осуществить то, о чем написал Хафец Хаим: слушать ради позитивной цели можно, но верить в услышанное нельзя, и в итоге слушателю остается лишь пассивно опасаться, что услышанный им рассказ — правда. Можно ли на практике совместить подобное опасение и недоверие к рассказчику? И если возможно совместить опасение и недоверие, то как быть в ситуации, когда правдивость сказанного очевидна, и все услышанное совпадает с тем, что мы знаем и о чем давно догадывались — возможно ли в этой ситуации не поверить? Можно ли поступить на практике так, как пишут Хафец Хаим и «Сефер Харедим» — полностью вытолкнуть из сердца веру в услышанное и относиться к рассказчику как к лгуну? Но ведь все совпадает! Или, допустим, человек действительно может попробовать остаться в сомнениях по поводу услышанного, но что делать,

²⁷ И так написано в комментарии «Зера Хаим» (стр.368-369, а в других изданиях стр. 363) на книгу «Хафец Хаим» (правило 6, п.10), что по мнению «Шеилтот» даже верить в сердце, что услышанное злословие — истина, можно, если в принципе можно доверять рассказчику как одному свидетелю. Но это разрешение касается лишь той информации, которая имеет отношение к самому слушателю, и не дает ему права предпринять на основе услышанного что-либо по отношению к объекту рассказа, или передать услышанное третьим лицам. И, соответственно, в той ситуации, когда запрещено верить, можно, тем не менее, оставаться в сомнении, если услышанное достаточно логично и вероятно. Таким образом, по мнению автора книг «Нетив Хаим» и «Зера Хаим», запрещено верить в то, что выходит за пределы логичного и за пределы того, что можно принять на основании разумности рассказанного.

²⁸ Такого же мнения придерживается рав Авраам Йосеф Аерман (в конце книги «Алихот Олам», комментарий «Кодеш Исраэль» п.11), который даже сказанное Хафец Хаимом объясняет таким образом: необходимо оставить услышанное под сомнением и не принимать окончательного решения относительно полученной информации все то время, пока вещь не прояснилась окончательно, и нужно оправдывать объект рассказа, исходя из презумпции праведности. По мнению автора «Кодеш Исраэль», все то время, пока слушатель не решил в сердце окончательно, что порочащий рассказ — истина, он не нарушает запрет принимать злословие.

если у него нет никаких сомнений? Быть может, необходимо отнестись к объекту рассказа как к близкому родственнику, и тогда, выслушав что-то порочащее его, слушатель готов хвататься за соломинку, чтобы не поверить рассказу, даже если все совпадает, и такое отношение обеспечивает равновесие между очевидностью рассказа и его неприятием²⁹? Или же слушатель должен сопротивляться принятию услышанного, насколько это возможно, но если смысла упорствовать и продолжать спорить против очевидных вещей нет, то пусть он все же признает правоту

рассказчика³⁰? Или принять в качестве руководства кажущийся вполне логичным подход рава Аи Гаона, который учил, что даже если рассказ был о вещах очевидных, и слушатель понимает, что услышанное им — правда, то все равно запрещено ему действовать, исходя из услышанного на практике, однако в сердце своем человек может думать все, что ему угодно³¹. Так или иначе, мы видим, что гемара и «ришоним» считали порочащую информацию запрещенной к принятию на веру или к практическому использованию, а также объектом заповеди.

²⁹ Так написал автор «Нетив Хаим» и «Зера Хаим», считавший, что такой настрой и должен быть настоящей прелюдией к исполнению этих заповедей.

³⁰ См. выше объяснения авторов «Нетив Хаим» и «Кодеш Исраэль». В респонсе «Тшувот ве-анагот» рав Моше Штернбух («Йорэ Деа» ч.1 п.555) приводит слова Хафец Хаима (правило 6 п.10) о том, что даже если слушатель имеет пользу от услышанного, и ему разрешено, из опасения, что сказанное — правда, выяснить в дальнейшем, действительно ли этот рассказ правдив — тем не менее, запрещено ему верить сказанному, и даже запрещено испытывать сомнения в своем сердце, а необходимо смотреть на объект рассказа с точки зрения презумпции кашерности, и быть уверенным, что объект рассказа не делал этого. Сказанное Хафец Хаимом вызывает у рава Штернбуха удивление: разве люди — ангелы? Если человек слышит информацию из источника, которому он считает возможным доверять, и у рассказчика нет ненависти к объекту рассказа — конечно, на основании услышанного нельзя предпринимать никаких действий, но ведь слушателю услышанное представляется правдой (в силу вышеизложенных факторов), так как же можно ему запретить верить тому, что он слышал? И тяжело даже представить, что у человека, быть может, не должно быть даже малейшего сомнения в том, что услышанное им — ложь, и все опасения, на которые он имеет право, сводятся лишь к тому, что у него есть право проверить, а вдруг услышанное все-таки правда. Ведь даже презумпция праведности говорит всего лишь о том, что мы, несмотря на сомнение, продолжаем в практическом плане вести себя так, будто сомнений нет. Но эта презумпция ничего не говорит о том, что даже в сердце не должно быть места для сомнения. Презумпция говорит о практическом поведении, а не о том, можно или нельзя испытывать сомнения относительно того, произошли те или иные события в реальности или не произошли. И так пишет автор книги «Пеат Садеха» (п.29) от имени Хазон Иша о сказанном Хафец Хаимом: кто может устоять в этом? Это ни что иное, как абстрактное понимание — т. н. «ломдус». Он имеет ввиду, что в человеческой практике это неосуществимо, а Тора не дана ангелам. Поэтому сказанное Хафец Хаимом необходимо объяснить иначе, признав, что Хафец Хаим имеет ввиду лишь то, что поскольку природа человека состоит в том, чтобы доверять сказанному или, как минимум, сомневаться и предполагать, что услышанное, возможно, соответствует истине, то человеку необходимо знать, что у объекта рассказа есть презумпция невинности. И только в отношении самого себя слушатель может опасаться услышанного и предпринимать определенные действия, чтобы объект рассказа, если сказанное о нем все же соответствует истине, не навредил бы ему самому. При этом запрещено рассказывать другим или совершать что-либо по отношению к объекту рассказа, исходя из презумпций невинности и праведности. В любом случае, необходимо оправдывать и судить в сторону заслуг того, о ком рассказывается, и нет предела возможности оправдывать. Кроме того, можно придерживаться предположения, что рассказчик не видел точно, что происходило, или не знает всех деталей, и потому не рассказал о них, или не знает всех причин произошедшего, и т.п. Но суть запрета принимать злословие в том, чтобы после того, как человек услышит рассказ, не изменилось бы вообще его отношение к объекту рассказа, как будто не слышал о нем ничего, и не испытывал по отношению к нему никакого опасения. Но что касается самого себя — не может слушатель быть ангелом в том, что ему ясно.

³¹ Там же.

Злословие ради пользы, ради душевного равновесия, и между мужем и женой³²

Пользуясь случаем, хотелось бы написать о некоторых важных вещах, касающихся практической жизни. Хафец Хаим обсуждает, при каких условиях разрешено рассказывать другим о преступлении, совершенном одним человеком по отношению к другому. Одно из условий, которое называет Хафец Хаим, состоит в том, чтобы рассказчик сообщал об этом ради пользы (правило 10 п.14). В примечании он добавляет, что разрешение сообщать «лашон а-ра» ради пользы касается, быть может, и той ситуации, когда цель рассказа в том, чтобы, рассказав о случившемся, перестать беспокоиться, однако и в этом случае необходимо соблюсти все те условия, при которых разрешено рассказывать «лашон а-ра» ради пользы. На практике так установили алаху рав Нисим Карелиц³³ и рав Ицхак Зильберштейн. Условия, наступление которых, согласно Хафец Хаиму, позволяет рассказывать злословие ради пользы, следующие:

- 1) Чтобы человек лично видел то, о чем он рассказывает.
- 2) Чтобы хорошенько проверил, что тот, о котором он рассказывает, на самом деле не в порядке.
- 3) Чтобы попробовал увещевать его, прежде, чем рассказать другим.

4) Чтобы не преувеличил преступление, совершенное объектом рассказа, сделав его большим нежели то, которое случилось на самом деле.

5) Чтобы рассказ был ради пользы.

6) Чтобы проверил, что нет другой возможности достичь искомой пользы, кроме как рассказав «лашон а-ра».

7) Чтобы не навредил объекту рассказа больше, чем тот, пострадал бы в суде.

Однако рав Двиецкий в книге «Зе а-Шулхан» ссылается письмом рава Хоминера, который пишет: «Я намеренно не привел разрешение Хафец Хаима рассказывать злословие ради того, чтобы успокоиться и перестать беспокоиться. Во-первых, потому, что сам Хафец Хаим сомневался в этом. Во-вторых, из-за этого разрешения может выйти много преступлений, так как всегда человек сможет сказать, что если не расскажет, то будет страдать. В-третьих, должен упокоить себя другим, разрешенным способом, и перестать беспокоиться, и взять себя в руки. И это похоже на сказанное в гемаре («Брахот» 11), что даже если корабль человека тонет в море, он обязан в заповеди чтения «Шма». Это значит, что переживания не освобождают человека от заповедей, и тем более, не дают ему права нарушать запреты».

Рав Авраам Бурштейн пишет, что, возможно, есть разница между сказанным в гемаре

³² Рав Авраам Бурштейн (журнал «А-Мааян», Нисан 5774) приводит итоги обсуждений этой темы.

³³ «Хут Ашани», «Шмират а-Лашон» п.3, п.2.

и нашей ситуацией: запрет злословия, быть может, отличается тем, что согласно объяснению ряда «ахароним»³⁴, когда злословие рассказывается ради пользы — это не считается злословием вообще. Т.е. злословие, рассказанное ради пользы, перестает быть злом, ведь оно несет в себе хорошее. И если расширить это разрешение, так, как это сделал Хафец Хаим, распространив его на ситуацию, когда «лашон а-ра» пересказывают с целью перестать беспокоиться, потому что восстановление душевного равновесия — это тоже польза, то данная ситуация не подпадает под запрет злословия.

Рассказать «лашон а-ра» собственной жене, согласно Хафец Хаиму, категорически нельзя. Он запрещает это прямым текстом (правило 8 п.10) и пишет: «Знай, что нет разницы в запрете рассказа между посторонними людьми, родственниками или женой. Исключение составляет лишь то, что необходимо сообщить из-за пользы в дальнейшем. Многие ошибаются в этом, рассказывая женам все, что произошло у них с тем-то и тем-то на улице, или в Доме Учения. Однако, кроме того, что это запрещено из-за злословия, это способствует еще и увеличению раздоров, так как наверняка жена тоже начнет ссоры из-за него, или начнет склонять мужа к тому, чтобы тот пошел и продолжил бы ссору. Что, в конце концов, приведет к тому, что она сама начнет презирать мужа из-за этого». А в законах («Рехилут» 7.5) пишет Хафец Хаим так: «Нужно остерегаться того, чтобы принимать сплетни от кого бы то ни было, и даже от жены. И если хорошо подумать, то окажется, что тем, что он принимает сплетню от жены в том, что она расска-

зывает ему, что так-то и так-то о нем сказал такой-то, он, кроме самого греха принимать сплетню, тем самым приводит себя ко многим несчастьям. Потому что когда она видит, что ее муж доволен ее рассказом, она продолжит постоянно рассказывать ему подобное, что приведет его к гневу, ссорам, и к душевным страданиям. Поэтому правильно тому, кто беспокоится о своей душе, сделать замечание жене, когда она ему рассказывает подобное». Автор «Нетивот Хаим» пишет, что здесь Хафец Хаим не противоречит собственному постановлению, разрешающему рассказывать «лашон а-ра» ради того, чтобы перестать беспокоиться, поскольку в обсуждаемой здесь ситуации намерение рассказчика не в том, чтобы сообщить о своих переживаниях и тем самым «выпустить пар», а в том, чтобы защитить свой почет. И кроме того, в этой ситуации рассказчик не придает значения тому, кто на самом деле прав, и поэтому такой рассказ попадает под запрет «злословия».

Однако от имени рава Шломо Залмана Ойербаха принято приводить иную точку зрения, не соответствующую мнению Хафец Хаима. От имени рава Шломо Залмана говорят, что между мужем и женой в отношении запрета злословия разрешено намного больше, чем в отношениях между посторонними людьми. И так пишет его ученик рав Мордехай Гросс³⁵: «По мнению рава Ойербаха, нет запрета в том, что рассказывается злословие между мужем и женой. И наоборот, хорошо, если они рассказывают друг другу вещи, которые мучают их, поскольку это входит в их брачные обязанности по отношению к друг другу —

³⁴ «Кодеш Исраэль» в конце книги «Алихот Олам»; рав Аерман п.16.5 и далее.

³⁵ «Ом, ани хома» ч.2, «Хидотам миштаашот» п.87, стр. 300-301.

снять беспокойство друг с друга. Это более понятная ситуация, чем сомнение Хафец Хаима, можно ли рассказать «лашон а-ра» постороннему человеку ради того, чтобы перестать беспокоиться. Здесь разрешение построено не на пользе, а на том, что у каждого супруга есть обязанность по отношению к другому сделать так, чтобы тот перестал беспокоиться. И это разрешено без семи условий, выдвинутых Хафец Хаимом для того, чтобы было разрешено рассказывать «лашон а-ра» ради прекращения беспокойства. А написанное Хафец Хаимом, что человеку нельзя рассказывать жене, что так-то и так-то случилось у него с таким-то — это в случае, когда рассказывающий хочет защитить свой почет. Таким образом, получается, что по мнению рава Ойербаха существует особое разрешение рассказывать «лашон а-ра» между мужем и женой, большее, чем по отношению к постороннему человеку. Зять рава Ойербаха, рав Йерухам Бородянский объясняет это разрешение тем, что связь между мужем и женой должна быть настолько сильной, чтобы переживания одного чувствовались другим супругом как собственные, поскольку муж и жена совместно преодолевают жизненные невзгоды и трудности. И так приводится от имени рава Бородянского³⁶: «Рав Шломо Залман Ойербах сказал мне, и дал разрешение рассказывать от его имени, и я так наставляю женихов в ешиве, что между мужем и женой нет запрета рассказывать злословие. То есть, когда жена приходит домой и хочет разделить с мужем проблему, которая ей мешает, муж обязан выслушать ее и не может сказать ей, что это злословие. Иначе он не сможет разделить с ней тяготы жизни. Он обязан облегчить ее

переживания и помочь ей в их решении. Само собой разумеется, что речь здесь не идет о злословии ради злословия — речь не идет о том, что человек получает удовольствие от того, что наговорил гадости о другом и испытал облегчение — речь идет о том, что человек испытывает облегчение, поделившись переживаниями и не держа их в себе. Хафец Хаим сомневался, можно ли рассказывать злословие ради облегчения переживаний постороннему человеку, но муж и жена обязаны друг другу — и, конечно же, он обязан выслушивать то, что ее мучает. И о том, что мучает его, когда он возвращается домой без настроения, а она спрашивает его: «Что случилось?» — разве может ей ответить: «Это злословие, и я не могу рассказать об этом?» Не так живут муж с женой!» То есть рав Бородянский считает, что злословие между мужем и женой разрешено из-за заботы друг о друге. Рав Йосеф Цви Римон³⁷ объясняет это немного по-другому. Он считает, что разрешение основано на том, что между мужем и женой существуют партнерские отношения, и то, что влияет на одного, отражается и на другом. Природа отношений такова, что муж и жена — одно целое, и в отличие от рассказа постороннему человеку, для того, чтобы просто стало легче, отношения между мужем и женой намного глубже. И когда один рассказывает другому свои переживания — они становятся совместными. Рассказ одного другому — это совместное переживание, супруг — это не просто тот, кто выслушивает, а партнер в жизни, где супруги разделяют вместе тяготы. Т.е. рав Римон считает, что разрешение основано на том, что супруги — единое целое.

³⁶ В книге «Рабан шель Исраэль», стр. 186.

³⁷ Сборник «Мешарим» 6, «Иешиват Йерухам» стр.35-36.

Однако ученик рава Ойербаха рав Авигдор Невницель и сын рава Ойербаха рав Азариэль Ойербах сказали, что никогда не слышали ничего подобного от рава Шломо Залмана. Более того, рав Ницан Реувен³⁸ опровергает сказанное равом Гроссом и пишет, что невозможно разрешать запреты на основании того, что их трудно исполнять, и обязанность мужа помочь жене в том, что с ней происходит не разрешает ему нарушать никакие запреты. И более того, рав Ницан Реувен пишет, что разговаривал с равом Боромянским (на основании слов которого, по всей видимости, рав Мордехай Гросс написал в «Ом, ани хома» что существует особое разрешение рава Ойербаха рассказывать злословие между мужем и женой), и что рав Боромянский, от имени которого пошел об этом слух, отрицает данную идею: «Он сказал мне прямо, что никогда рав Ойербах не давал разрешения на злословие между мужем и женой, если оно не ограничено 7 условиями, которые поставил Хафец Хаим в качестве причины, позволяющей рассказывать злословие чтобы перестать беспокоиться. Рав Ойербах всего лишь сказал, что зачастую бывает так, что между мужем и женой наблюдаются все 7 условий, чтобы использовать это разрешение, и особенно пятое условие — польза. И хотя Хафец Хаим написал лишь, что, быть может, что ради того, чтобы перестать беспокоиться, разрешено рассказывать «лашон а-ра», так же, как ради пользы в будущем, в отношении разговоров мужа и жены данное разрешение более очевидно,

чем в отношении разговоров с посторонним человеком. И только в этом заключается все «особое» разрешение рава Ойербаха. Но без условий, разрешающих рассказ, даже раву Ойербаху не пришло в голову санкционировать злословие между мужем и женой. Ведь сказано в гемаре, что даже за легкую беседу между мужем и женой, которая была лишней, с них будет спрошено в День Суда»³⁹!

Не берусь судить, что же на самом деле сказал рав Шломо Залман Ойербах, но, как бы то ни было, можно сделать вывод относительно того, что разрешение запрета, основанное на слухах, даже растиражированных в печатных изданиях, или других средствах массовой информации, и даже опубликованных от имени авторитетов, якобы слышавших их лично из источника, и даже имеющих вид очень подходящих для того, чтобы разрешить запрет, в силу очевидной полезности и логичности облегчения, — не гарантирует, что в их содержании нет самого настоящего вреда. Правда, в наше время мы должны были бы привыкнуть, что злословие и злопыхательские разговоры распространяются в одно мгновение, пороча отдельных людей или целые группы, и даже народы.

Но, быть может, пора нам уже остановиться, начать вести себя достойно, и перестать порочить, клеветать и обманывать, причиняя этим ущерб и страдания, уничтожать людей и разрушать этот мир, лишая самих себя доли в Мире Грядущем? **MT**

³⁸ «Кне леха хавер», Нисан 5762, (год 2), п.60; «Кне леха хавер» стр. 146.

³⁹ Все вышесказанное не касается установления правильного мировоззрения в еврейском доме, так как это основы, на которых дом вообще стоит.



Рав Шломо ЮДАСИН

ОСНОВЫ ЗАКОНОВ ЗЛОСЛОВИЯ

В «Мире Торы» № 46 была опубликована статья рава Исроэля Баренбаума «О сути запрета лашон а-ра¹», рассматривающая некоторые аспекты законов о злословии. Поскольку обсуждение этой темы имеет большое практическое значение, я хочу немного подробнее объяснить подход Хафец Хаима к законам, связанным с этим запретом. Важно отметить, что вся статья разбирает случаи, когда слова не были произнесены напрямую (в лицо пострадавшему), а их высказали другим людям, через которых информация дошла до адресата, и, таким образом, вред его репутации был нанесен косвенно.

По мнению Хафец Хаима, запрет злословия и сплетен затрагивает не только законы отношений между человеком и Творцом, но и область взаимоотношений между людьми, поэтому даже в том случае, когда человеку был причинен материальный или моральный ущерб, у говорящего есть доля ответственности за случившееся, и на нем лежит обязанность просить прощения у пострадавшего. По этой причине Хафец Хаим считает, что запрещено распространять информацию, если есть сомнения в том, принесет ли она пользу или, наоборот, приведет лишь к ненависти и страданиям.

В своей статье рав Баренбаум выдвигает идею, что Рамбам и Аграз² придерживались

иного мнения, нежели Хафец Хаим, считая, что не нужно просить прощения за слова, которые не были сказаны напрямую, несмотря на причиненный ущерб, ведь в этом случае нарушение касается только области запретов между человеком и Творцом, и за негативные последствия, к которым привели его слова, человек несет ответственность перед Небесами, но не перед людьми.

Я допускаю, что существует несколько подходов к пониманию сути законов «лашон а-ра». В этой статье я буду заниматься исследованием, касающимся исключительно установления практического закона³. Мнение Хафец Хаима в этом вопросе является

¹ «Лашон а-ра» — злословие. Есть запрет говорить и слушать «лашон а-ра» — информацию, порочащую другого человека и ведущую к моральному или материальному ущербу.

² Аграз — а-Гаон рав Залман (раби Шнеур Залман из Ляд, Алтер Ребе) — первый адмор Хабада, автор книг «Шулхан Арух а-Рав» и «Тания».

³ Таким образом, в этой статье я не вхожу в прямую полемику с позицией рава Баренбаума.

основополагающим и, насколько мне известно, общепринятым. В частности, Хазон Иш в своем собрании писем⁴ (часть 2.41) ставит законодательные труды Хафец Хаима в один ряд с трудами раби Йосефа Каро и рава Авраама Гомбинера и сравнивает их постановления с постановлениями Большого Санэдрина — Верховного Суда Торы. Поэтому ниже я займусь объяснением позиции Хафец Хаима по данному вопросу и постараюсь выяснить, есть ли прямое противоречие этому мнению в законодательных сводах Рамбама и Аграза⁵.

Разберем постановление Хафец Хаима, в котором он утверждает, что человек несет ответственность за последствия, к которым привели его слова, даже если он говорил в отсутствие самого пострадавшего.

Прежде всего, нужно понять, к какой области законов Торы относится запрет злословия. Неоспорим тот факт, что нет связи между злословием и законами имущественных ущербов, поскольку эти законы касаются только тех случаев, когда ущерб был причинен напрямую через физическое действие, что обязывает к материальной ответственности, а злословие, как правило, причиняет ущерб косвенным путем, поэтому злословящий не несет материальной ответственности за него. Но при этом из сказанного выше

вовсе не обязательно должен следовать вывод о правомерности определения злословия как запрета, лежащего только в области этических норм, которые регламентируют поведение человека и относятся исключительно к области тех законов, которыми регулируются отношения человека с Творцом.

Прямой «срединный путь» объяснения гласит, что запрет злословия относится к сфере законов Торы, касающихся человеческих взаимоотношений, но не связанных с материальной ответственностью. Эта сфера законов, с одной стороны, отличается по своим правилам от основных законов имущественных ущербов, но, с другой стороны, очень понятна людям, как минимум на теоретическом уровне, поскольку основана на общечеловеческих моральных и этических принципах.

Проанализируем саму суть запретов «лашон а-ра» и «рехилут»⁶, а также основные возможные последствия их нарушения. Злословие — это любая негативная информация, которая позорит того, о ком она сообщает. Сплетней могут быть даже нейтральные слова, которые при определенных обстоятельствах приводят к раздору и ненависти между людьми. Люди, которые злословят или распространяют сплетни, фактически порождают или усиливают ненависть и презрение к человеку, о котором они говорят.

⁴ Хазон Иш — великий мудрец Торы, один из глав прошлого поколения.

⁵ Именно такой подход является единственно верным в области установления практического закона, ведь даже если мы найдем другой путь объяснения изучаемого вопроса, все равно без очень весомых доказательств в свою пользу мы не можем спорить с алахическими авторитетами.

⁶ «Рехилут» — сплетни. Это запрет Торы, согласно которому нельзя сообщать кому-либо то, что другие сказали против него или совершили против него.

Можно определить три основных вида ущерба, которые возможны вследствие злословия и сплетен:

1) Злословие может оскорбить и унижить человека, даже привести к денежному ущербу, если, например, негативная информация дошла до его работодателя, и тот в порыве гнева уволил своего подчиненного. Несмотря на то, что, как это было сказано выше, у пострадавшего нет возможности заставить злословящего нести материальную ответственность, тем не менее, по мнению Хафец Хаима, у него есть полное право призвать нарушителя к моральной ответственности, ведь именно «лашон а-ра» приводит к неприятным последствиям. Таким образом, у злословящего есть некая «доля» в причиненном ущербе, что и обязывает его, согласно Хафец Хаиму, просить прощения у пострадавшего. Мне представляется, что этот вид ответственности за слова связан с более общим запретом, чем злословие, и относится к общей моральной ответственности людей, в рамках которой им запрещено причинять друг другу ущерб даже косвенным образом⁷.

2) Любое злословие влечет за собой уменьшение или даже исчезновение чувства уважения и любви к человеку со стороны его близких и знакомых, что вызывает плохое отношение к нему.

3) Очень часто степень личной ответственности злословящего в самом ущербе, нанесенном его словами, совсем невелика. Например, если в цепочке передачи нелицеприятных данных было много людей, каждый из которых добавил что-то по собственной инициативе, тем самым увеличив негативный эффект, и, соответственно, вред. В таком случае связь первоисточника информации с самим ущербом как таковым существенно уменьшается, ведь каждый из участников процесса злословия также держит ответ перед пострадавшим. То, что на самом деле причиняет боль человеку, который является объектом «лашон а-ра» — это направленное против него зло, облеченное в слова. В злословии он видит несправедливость по отношению к себе, которая причиняет ему огромную боль, и его протест направлен непосредственно против «лашон а-ра», проникшего в сердца людей.

Таким образом, мы ясно видим, что в общественном сознании произносящий «лашон а-ра» воспринимается как человек, совершивший нарушение по отношению к другому человеку, а не только как нарушивший запрет из области отношений между человеком и Творцом. И с точки зрения законов Торы, запрет злословия тоже относится к сфере, связанной со взаимоотношениями людей, а не только к запретам из области отношений между человеком и Творцом.

⁷ Если рассматривается только материальный ущерб, то пострадавшему нет никакой разницы, что именно сказал злословящий. Его интересует на данной стадии лишь причастность говорящего к самому ущербу. Получается, что в этом аспекте нет запрета злословия и сплетен. (После этого утверждения отпадает вопрос, заданный равом Баренбаумом и основанный на мнении автора «Шулхан Арух а-Рав». Приведено в «Мире Торы» №3 (46), стр. 30.)

Вместе с тем, важно отметить, что запрет злословия — не только моральная норма в рамках полноценных социальных отношений. Это важный закон Торы, имеющий отношение ко всем евреям и обязывающий исправлять последствия сказанных слов (например, просить прощения). Запрет «лашон а-ра» и исправление последствий злословия — такая же обязанность, как и исполнение всех остальных заповедей Торы.

Однако можно задать вопрос:

— Почему запрет злословия обязывает отвечать за его нарушение перед пострадавшим при косвенном ущербе? Ведь непосредственно сам ущерб нанесли другие люди, обладающие свободой выбора и, таким образом, несущие полную ответственность за содеянное! Если бы они, в свою очередь, не совершили нарушения, продолжив цепочку злословия, то никакого ущерба не было бы!

Ответ очень прост. Если следовать логике вопроса, то получается, что человек, который позорит отсутствующего товарища перед целым залом людей, не нарушает запрета злословия, ведь, по закону Торы, каждый из присутствующих должен немедленно убежать из зала, заткнуть уши руками или, как минимум, искренне не верить ни одному услышанному слову. И произнося «лашон а-ра» в пустой комнате, человек тоже не нарушает запрета злословить.

Таким образом, очевидно, что Тора, зная человеческую природу и особенную склонность к распространению негативной информации и неуважению других людей, накладывает долю ответственности за последствия слов на самого злословящего, ведь в момент произнесения «лашон а-ра» ему было совершенно понятно, что эти данные, скорее всего, распространятся. (Кроме того, он, как минимум, хочет, чтобы слушатель поверил всему сказанному).

По моему мнению, именно эта идея и является основным источником постановления Хафец Хаима о том, что злословящий несет ответственность перед другими людьми за последствия своих слов⁸.

Приведу несколько доказательств этой идеи, которые я успел обнаружить на данный момент.

По мнению рабейну Йоны, злословящий обязан просить прощения у тех, кому нанес ущерб даже косвенным образом⁹ («Шаарей Тшува» 3.207).

По мнению Раши (Дварим 27:24), слова Торы «Проклят бьющий ближнего сокрыто» относятся к запрету злословия. Из контекста видно, что речь идет именно о злословии, которое причиняет ущерб лишь косвенно, поскольку сама Тора называет злословящего «бьющим ближнего», очевид-

⁸ Простота и очевидность этой идеи и являются ответом на вопрос, почему данная тема не находит прямого упоминания в Талмуде и трудах Рамбама.

⁹ Это доказательство приводит сам Хафец Хаим. Он считает, что книга «Шаарей Тшува» написана в полном соответствии с законодательными постановлениями самого рабейну Йоны. Кроме этого, из самого контекста у рабейну Йоны ясно видно, что речь идет о законе Торы.

но, что он несет ответственность за последствия своих слов.

Но и при углубленном прочтении слов Рамбама («Илхот Деот» 7.1-2) можно увидеть, что он, скорее всего, тоже придерживался данного мнения. Говоря о запрете сплетен, он подчеркивает его строгость и пишет: «Несмотря на то, что он (сплетник) говорит правду, он разрушает мир» и там же: «Запрет этот очень строг, и он может быть причиной убийства многих душ Израиля, поэтому рядом с ним (с местом, где в Торе записан запрет сплетничать) находятся слова: «Не будешь ты стоять на крови ближнего (стих, говорящий о причастности к убийству)». Исходя из этих слов, трудно поверить, что, по мнению Рамбама, запрет сплетен не относится к запретам по отношению к другим людям, и злословащий не несет никакой ответственности¹⁰.

Теперь необходимо ответить на те вопросы по поводу мнения Хафец Хаима, которые задал рав Баренбаум в «Мире Торы» №3 (46), основываясь на мнении Рамбама и автора «Шулхан Арух а-Рав».

1) В законодательных сводах Рамбама, «Шулхан Арух а-Рав» и Талмуде мы видим четкое разделение между законами «лашон а-ра» и законами материальных ущербов и денежных взаимоотношений. Например, законы «лашон а-ра» Рамбам поместил в книгу «Илхот Деот», никак

не связанную с областью материальных ущербов. Но на основе того, что мы сказали, это ясно, ведь, на самом деле, «лашон а-ра» не относится к законам материальных взаимоотношений, а является законом, входящим в категорию правил, регулирующих нравственные взаимоотношения людей. Но пока остается непонятным, почему запрет «онаат дварим»¹¹ в Талмуде, у Рамбама и в «Шулхан Арух а-Рав» отделен от «лашон а-ра» и помещен в те разделы, где речь идет о денежных отношениях. Важно заметить, что «онаат дварим» подобно «лашон а-ра» не налагает на человека материальную ответственность за ущерб, причиненный его словами.

Чтобы найти ответ, необходимо выяснить, в чем состоит принципиальная разница между «онаат дварим» и «лашон а-ра». Вот пример «онаат дварим». Человек встречает на улице техника по установке и сервисному обслуживанию стиральных машин, который ищет место для подработки, и посылает его к своему соседу по лестничной клетке, заранее зная, что у того нет сейчас стиральной машины, причем этот факт его сильно удручает. В результате сказанные слова причиняют душевную боль и технику, и соседу. Данный случай не относится к нарушению запрета злословить или сплетничать, поскольку слова, как таковые, никого не оскорбили, не опозорили и не спровоцировали ненависть, как это происходит в случае нарушения запретов «лашон

¹⁰ В случае воровства или причинения денежного ущерба Рамбам не говорит об обязанности просить прощения. Это связано с тем, что обязанность нарушителя состоит в том, чтобы полностью возместить весь денежный ущерб, который он причинил, и после платежа на нарушителе более нет никакой вины перед пострадавшим. В случае злословия способом исправления последствий является просьба о прощении.

¹¹ «Онаат дварим» — слова, сказанные напрямую другому человеку и принившие ему страдания.

а-ра» и «рехилут». Этот случай относится к «онаат дварим», поскольку произнесенные слова причинили боль и страдания людям.

Теперь мы можем увидеть две основные причины, из-за которых у Рамбама и в кодексе «Шулхан Арух а-Рав» запреты «лашон а-ра» и «онаат дварим» были разъединены и помещены в совершенно разные разделы. Запрет «онаат дварим» по своей сути очень похож на материальное действие человека, которое напрямую причиняет боль другому, но вместо прямого физического воздействия здесь используется сила слов. Даже в вышеприведенном примере, когда слова ранили не сразу, а только через некоторое время, все равно мы видим, что «онаат дварим» — слова, направленные на причинение боли и страдания¹².

Поскольку по своей сути и форме «онаат дварим» походит на прямое физическое действие, которое наносит ущерб другому, становится понятным отношение этого запрета именно к сфере законов, говорящих о материальных ущербах. «Лашон а-ра» и «рехилут», в свою очередь, не связаны напрямую с ущербом, который может произойти из-за них, поскольку информация передавалась через третье лицо, которое уже по собственной инициативе причинило ущерб тому, о ком говорил злословящий или сплетничающий. Таким образом, «лашон а-ра» и «рехилут» совсем не похожи на прямое физическое действие человека, причиняющее вред другому¹³.

Но есть еще одно более глубокое и принципиальное различие между этими двумя видами запретов. Поскольку в «онаат дварим» слова напрямую ранят людей, то основная вина человека, нарушившего этот запрет, в самой боли и страданиях, причиненных другим.

В запрете «лашон а-ра» и «рехилут» основная вина нарушителя состоит в той ненависти, которую он вызвал у слушателей по отношению к объекту злословия и сплетен, а не в косвенной причастности к ущербу, произошедшему из-за его слов. Ведь во время разговора вовсе не очевидно, что слова серьезно заденут героя обсуждения. Намерение говорящего — поделиться информацией с другими и произвести на них то или иное впечатление. Таким образом, нарушение, совершаемое злословящим или сплетником, связано с его плохими качествами, которые прорываются наружу и плохо влияют на других людей. Поэтому Рамбам поместил законы злословия и сплетен в книгу «Илхот Деот», в основном посвященную исправлению плохих душевных качеств и обсуждению правильной модели поведения. Но, тем не менее, из всего вышесказанного очевидно, что злословящий и сплетничающий также несет долю ответственности перед другими людьми за негативные последствия его слов, и приведенный выше вопрос никак не противоречит данному утверждению.

2) По мнению Рамбама, говорящий «лашон а-ра» в шуточной форме не нарушает

¹² Но в основном «онаат дварим» мы встречаем в случае, когда неприятные слова были сказаны напрямую (в лицо) другому человеку, и в таком случае данное подобие еще более очевидно.

¹³ Если же человек сказал «лашон а-ра» в глаза и тем самым напрямую обидел собеседника, то кроме запрета злословия он нарушает также заповедь «онаат дварим».

запрет Торы — он виновен лишь в нарушении запрета мудрецов, который называется «авак лашон а-ра» («пыль злословия»)¹⁴. Несомненно, что для человека, который пострадал из-за чьей-то неудачной шутки, нет большой разницы, было злословие произнесено в шутку или серьезно. Почему же в таком случае Рамбам считает, что здесь не нарушается запрет злословия по Торе и, таким образом, освобождает человека от ответственности за причиненный ими ущерб?

На основе вышесказанного можно дать ответ и на этот вопрос. Тора накладывает долю ответственности на говорящего «лашон а-ра» за ущерб, к которому привели его слова, несмотря на то, что непосредственно ущерб причинил не лично рассказавший «лашон а-ра» первым, а другой человек, обладающий свободой выбора и несущий полную ответственность за свои действия. Этот принцип основан на том, что Тора знает человеческую природу, а также на том, что негативная информация, как правило, очень быстро распространяется. Таким образом, с точки зрения Торы, злословящий как будто своими руками вкладывает плохие мысли в сердца людей. На мой взгляд, мнение Рамбама состоит в том, что данное положение Торы верно лишь тогда, когда злословие произнесено в утвердительной, серьезной форме, поскольку в этом случае сказанное обладает большей силой внушения и есть большая ве-

роятность, что слова будут восприняты всерьез. Но злословие, сказанное в форме шутки, не воспринимается всерьез, поскольку слушатели понимают, что произнесший его просто хотел пошутить, и не более того. По мнению Рамбама, такой человек сообщил людям негативную информацию, однако не заботится о том, чтобы она произвела на них глубокое впечатление, и лишь тот, кто, услышав произнесенное в шутку злословие, решил отнестись к этой информации серьезно, поверил ей и передал услышанное дальше, нарушает запрет Торы о злословии¹⁵. Таким образом, в этом вопросе мы не находим противоречия между позициями Рамбама и Хафец Хаима.

Подведем итог всему сказанному. Постановления Хафец Хаима о запретах «лашон а-ра» и «рехилут» относятся к области законов, регулирующих взаимоотношения людей — «бен адам ле-хаверо». На злословящем лежит доля ответственности за последствия его слов, и в том случае, если его слова привели к ущербу, он обязан просить прощения у пострадавшего. Это постановление Хафец Хаима основано на простой и очевидной идее, приведенной выше, и подкрепляется словами рабейну Йоны и Раши, а Талмуд и законодательный кодекс Рамбама не противоречат ему.

Теперь разберем вкратце случай, когда существует сомнение, принесет ли сказанная

¹⁴ У Рамбама упоминаются еще несколько видов ситуаций, попадающих под запрет «пыль злословия», но для ясности мы будем разбирать только этот пример, поскольку принцип здесь тот же самый.

¹⁵ Хафец Хаим приводит мнение Рамбана и рабейну Йоны, и также считает еще ряд ахароним (мудрецов последних поколений): злословие в форме шутки тоже запрещено Торой. По их мнению, «пылью злословия» считается даже совершенно нейтральная информация, если ее можно понять двояко. Таким образом, тот, кто предпочел отнестись к этой информации негативно, сам является первоисточником плохих мыслей о другом человеке.

информация пользу или же останется абсолютно бесполезной. Негативная информация, которая сказана для пользы, не является нарушением. Определяющим фактором тут является не только само намерение говорящего, но и та ситуация, в которой он находится. Ему необходима уверенность, что этот вид информации в такой ситуации в подавляющем большинстве случаев принесит настоящую пользу для слушателя. Даже если конкретный случай станет исключением из правил, и сказанное не принесет пользы, говорящий все равно не нарушит запрет «лашон а-ра», ведь его слова имели четкую форму полезной информации. Но в том случае, когда есть серьезное сомнение, будет ли польза от сказанного, понятно, что только добрых намерений недостаточно. Ведь, как было сказано выше, у человека есть доля ответственности за возможные плохие последствия, которые могут быть спровоцированы его словами. Кроме этого, бесполезная информация о третьем лице приведет слушателя к нарушению запрета «лашон а-ра». Но и с точки зрения законов поведения и хороших качеств человека так же совершенно не правильно ради сомнительной пользы одного пренебрегать возможным ущербом другого. Есть множество тонкостей в этом вопросе, поэтому в конкретной жизненной ситуации необходимо получить совет компетентного раввина, объяснив ему все подробности. Но общее правило в таком

спорном случае: «Софек деорайта лехум-ра» — «Спорная ситуация в вопросе нарушения законов Торы обязывает устрожить». Кроме того, по мнению Хафец Хаима, в случае, когда человек хочет поделиться негативной информацией с другим ради его пользы, ему надо прежде узнать у других людей или открыто спросить у будущего слушателя, насколько он заинтересован в его данных, будут ли они по-настоящему полезны. Поскольку в большинстве жизненных случаев это можно сделать, получается, что данный вопрос вообще не очень актуален. То, что человек ленится или стесняется спросить, не освобождает его от выполнения данного условия.

В заключение мне хочется привести пример, который поможет лучше понять правильный подход к изучению законов «лашон а-ра». Очень часто люди, начиная изучать эту тему, чувствуют, как рамки дозволенного сужаются, резко уменьшая их жизненное пространство. Это вызывает беспокойство и сожаление. Подобные чувства испытывает путник, которому хорошо объяснили, куда запрещено идти, но не сказали, куда ведет путь, который ему предстоит проделать. Задача каждого еврея состоит в том, чтобы увеличивать добро в этом мире. Говоря хорошие слова, человек сеет добро и любовь в сердцах других людей, что помогает раскрыть в этом мире любовь Творца к каждому человеку. МТ



Рав Ицхак Яков ФУКС

Перевод рава Михаэля Даниэля Нишлюка

ЗАКОНЫ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ЧЕЛОВЕКОМ И БЛИЖНИМ

Продолжение. Начало в №№ 36 – 42, 45, 46.

ГЛАВА 5.3. УВАЖЕНИЕ К РОДИТЕЛЯМ. ЗАПРЕТ НАЗЫВАТЬ РОДИТЕЛЕЙ ПО ИМЕНИ

81. В Торе есть запрет называть родителей по имени, как в их присутствии, так и когда их нет рядом. Даже личное разрешение отца и матери не освобождает от этого запрета.

82. По некоторым мнениям, разрешено произносить имена родителей, добавив обращение «мой отец [имя]», «моя мать [имя]». Разрешено произносить имя отца или матери по буквам.

83. Нельзя обращаться к другим людям, называя их именами родителей, если у матери или отца редкие или необычные имена или прозвища. В этом случае следует найти другое обращение.

Если же у отца или матери достаточно распространенные имена, то, по мнению многих авторитетных знатоков закона, разрешено называть ими других, даже в присутствии родителей.

Примечание. Если у родителей два имени, но обычно к ним обращаются, используя только одно из них, то в этом случае разрешено звать других людей полным именем родителей.

84. Разрешено сказать своим детям: «Пойдем навестим дедушку Лейба / бабушку Лею», несмотря на то, что человек произносит при этом имена своих родителей. Но в их присутствии так поступать нельзя.

Однако на практике ашкеназские евреи могут облегчать в этом, если есть необходимость.

85. Если отец является главным учителем сына, от которого тот получил основные знания в Торе, тот должен обращаться к нему «раби». Если же нет, то следует называть его просто «папа» или «отец». По другим мнениям, сын всегда обязан использовать только обращение «отец».

86. В присутствии родителей разрешено читать вслух книгу, в которой упоминаются их имена, даже если они очень редкие. Тем

не менее, зачитывая обычное письмо, в котором упоминаются родители, нужно добавлять к их именам обращения «папа» или «мама».

Если же из письма ясно, что речь идет о других людях (например, когда упоминаются фамилии или указано дополнительное имя) то имена можно произносить без обращения.

87. Когда дети молятся за здоровье своих больных, не дай Б-г, родителей они могут произносить их полные имена. Если же дети просто молятся о родителях, они могут добавлять обращение «отец» и «мать».

88. Когда во время молитвы в синагоге человека вызывают к Торе и спрашивают его имя, он может ответить: «Такой-то, сын отца моего такого-то» или «Сын рава такого-то».

Если же сын сам должен вызвать к Торе своего отца, то произносит только: «Подойдет мой отец и наставник».

89. В тех общинах, где принято называть своих детей именами еще здравствующих родителей, не следует обращаться к детям по имени в их присутствии. Вместо этого можно использовать прозвище.

Если же у родителей редкие имена, то к детям нельзя обращаться по имени даже после смерти родителей.

90. Тот, кто хочет назвать сына в честь своего отца, как это принято в сефардских общинах, и пригласил отца «сандаком»¹, не может

сам объявить имя ребенка, а должен попросить об этом кого-то другого.

91. Когда сын что-либо желает родителям в их присутствии, то произносит: «Моему отцу и наставнику» или «Моей матери и наставнице», не упоминая их имен.

Если же родители отсутствуют, можно добавлять их имена.

Написание имен родителей

92. При заполнении документов, ведомостей и других официальных бумаг некоторые авторитетные раввины разрешают вписывать имена родителей только с добавлением слов «мой отец» или «моя мать». Таков обычай ашкеназской общины.

По мнению других, можно вписывать имена родителей без уточнения статуса. Таков обычай, принятый в сефардской общине.

93. Если же человек просто пишет письмо другу, или, тем более, родителям, либо он выписывает им чек, тогда даже по мнению сефардских знатоков закона он должен упомянуть имена родителей с обращением.

94. Есть те, кто устрожает и, вписывая собственное имя вместе с именем своего отца, старается написать имя отца выше имени сына, но это ошибочное устрожение и так делать не стоит.

Ношение одежды родителей

95. С позволения родителей детям разрешено надевать любую их одежду, как буднич-

¹ Сандак — уважаемый еврей, часто раввин, который держит ребенка на руках во время обрезания.

ную, так и праздничную. Однако детям не стоит носить родительскую обувь после их смерти.

Трепет детей перед родителями

96. Если сын или дочь заседают во главе общины, окруженные почетом, а их отец или мать пришли высказать им свои претензии, то дети должны промолчать из трепета перед Всевышним, Царем Царей, который заповедовал поступать именно так.

По мнению некоторых законоучителей, это правило относится к случаю, когда публичный скандал уже произошел, но если у детей есть возможность попросить других людей уговорить их отца или мать не позорить их прилюдно, то нужно это сделать.

97. Если родители испортили или испачкали одежду, сломали или потеряли вещи, принадлежащие детям, запрещено ругать отца или мать, но можно потребовать возмещения ущерба.

Уважение к родителям, не соблюдающим заповеди Торы

98. Детям запрещено оскорблять родителей, которые не соблюдают законы Торы. На того, кто унижает родителей хотя бы намеком, направлено проклятие из Торы: «Проклят поносящий отца своего и мать свою». Запрещено даже мысленно бесчестить родителей.

Примечание. Существует отдельный запрет оговаривать родителей, недоброжелательно или зло высказываться о них в присутствии других людей.

99. Дети обязаны почитать родителей вне зависимости от качеств их личности и уровня

соблюдения заповедей. Таково мнение алахических авторитетов сефардской общины. По мнению ашкеназских законоучителей, нет обязанности уважать родителей, нарушающих еврейские законы, но все-таки так подобает делать. Если же родители преднамеренно преступают запреты Торы, то дети не обязаны их уважать по всем мнениям.

Если родители нарушают запрет

100. Если дети видят мать или отца, нарушающими какой-либо запрет, они не должны делать им прямые замечания. Следует сказать: «Папа, в Торе об этом написано так-то и так-то», или «Я так учил», или «Я так слышал», чтобы не унижить их, но вместе с тем дать возможность самим понять свою ошибку.

Если же родители не поняли или не хотят слушать, можно сказать им напрямую спокойно и с уважением, что они нарушают заповеди.

101. Если родители ошиблись в исполнении заповеди, неверно цитируют строчку из Торы или слова мудрецов, нужно поправить их с должным уважением и назвать источник приводимой цитаты, чтобы они могли понять, где именно ошиблись.

Иногда можно представить это в виде истории, рассказать, что случилось нечто похожее, и такой-то раввин в этом случае постановил так-то и так-то.

Уважение к родителям после их смерти, не дай Б-г

102. Тора заповедует почитать родителей и после их кончины. Сказали наши мудрецы: «Почитает при жизни и почитает после

смерти». Каким образом? Когда человек вспоминает слова отца в течение года после его смерти, то говорит так: «Так сказал отец, да буду я ему искуплением». После годовщины смерти родителей при упоминании о них нужно добавить: «Благословенна их память к жизни в будущем мире». Так же делают при письменном упоминании.

103. Нельзя упоминать имена родителей и после их смерти, поэтому в разговоре к имени следует добавлять слова: «Отец мой и наставник» или «Мать моя и наставница».

Святой обычай называть детей именами усопших родителей принят издревле, и тот, кто придерживается его, тем самым выполняет заповедь уважения отца и матери. Также сын или дочь, дающие название книге, которую они написали, по именам родителей, тем самым исполняют заповедь.

104. Произнесение молитвы Кадиш, изучение Мишны, жертвование денег, а также чтение Торы или «Афтары» в синагоге тоже позволяют выполнить заповедь уважения родителей после их смерти. К этой заповеди относится также чтение молитвы «Изкор» в годовщину смерти родителей, посещение их могил и пост.

Вместе с тем, наибольшее упокоение души родителей находят в том, что дети продолжают идти правильным путем, увековечивая имена отца и матери соблюдением заповедей Торы и добрыми делами.

Уважение к бабушке и дедушке

105. Человек должен относиться с почтением также к своим бабушкам и дедушкам,

и только уважение к родителям стоит выше этой обязанности.

Нет точно установленного закона, регламентирующего обязанность правнука уважать прабабушку и прадедушку.

106. Внуку или внучке разрешено оказывать медицинскую помощь дедушке или бабушке, в том числе делать процедуры, которые включают в себя пускание крови, даже если есть другие люди, способные их выполнить. Но тот, кто в этом вопросе устраивает и старается найти для подобного лечения другого человека, достоин особого благословения.

Если дедушке или бабушке требуется материальная помощь, то, по некоторым мнениям, можно обязать внуков помогать им, в зависимости от их возможностей.

Уважение к брату и сестре

107. Человек обязан чтить своих старших брата и сестру, а также старших братьев и сестер со стороны отца или матери. Даже если младший брат более сведущ в Торе, чем старший, он все равно обязан проявлять уважение к старшему, как при жизни родителей, так и после их смерти, не дай Б-г.

108. Уважение к брату и сестре должно проявляться, в первую очередь, в манере разговора с ними. Нужно разговаривать уважительно и скромно, подчеркивать их значимость, предлагая первыми попробовать лучшие блюда и напитки. Когда они проходят рядом, стоит их почтить, немного привстав с места.

Называть старших братьев и сестер их именами в любом случае разрешено.

109. Двойняшки или тройняшки тоже обязаны уважать старшего брата или сестру, появившегося на свет первым, несмотря на то, что разница во времени между рожденьями незначительна.

110. Тот, кто злословит или разносит сплетни про старших братьев или сестер, кроме запрета «лашон а-ра» нарушает также заповедь почитать их.

Если же брат или сестра большие грешники — нет обязанности их уважать.

111. Нельзя слушаться родителей, которые унижают старших детей, требуют, чтобы младшие относились к братьям и сестрам без уважения. Если причина подобного родительского поведения в том, что старшие ущемляют права младших, стоит посоветоваться с авторитетным раввином.

Уважение к дяде и тете

112. Человек обязан почитать своих тетю и дядю, как со стороны матери, так и со стороны отца, поэтому должен проявлять к ним уважение, привставая, когда они проходят рядом, а также уважительно с ними разговаривать, интересоваться их самочувствием, высказывать добрые пожелания. В обращении следует упоминать их родственный статус и обращаться к ним как к дяде и тете.

Уважение к тестю и теще

113. Человек обязан уважать своих тестя и тещу, как любых других пожилых людей: говорить с ними уважительно и со смирением в голосе, угощать первыми, предлагая лучшую еду и питье.

По некоторым мнениям, уважать тестя и тещу следует так, как собственных родителей.

114. Если тесть или теща проходят поблизости, следует приподняться из уважения к ним, даже если они еще не достигли преклонного возраста. Если же тесть является мудрецом Торы, то следует встать, приветствуя его.

115. Разрешено звать тестя и тещу по имени, хотя обычно принято прибавлять к их именам уважительное обращение. Некоторые называют их «папа» и «мама».

116. Есть обязанность уважать тестя или тещу, даже если они не соблюдают заповеди достаточно строго. Если же они ведут себя неподобающе, например, излишне интересуются личными делами семьи своей дочери или часто придираются, следует посоветоваться с авторитетным знатоком закона.

Примечание. Даже в случае смерти жены, не дай Б-г, стоит, по возможности, проявлять уважение к ее родителям.

Уважение к свекру и свекрови

117. Жена обязана относиться с уважением к свекру и свекрови, не обделяя при этом вниманием своего мужа и своих родителей. Особая важность уважения отца и матери супруга состоит в том, что таким образом женщина оказывает уважение также своему мужу.

118. Хороший муж не просит жену ухаживать за его родителями в то время, когда она занимается им или своими родителями. Родителям жены также не стоит просить свою

дочь ухаживать за ними, если она занята заботой о муже или его родителях.

Забота замужней дочери о родителях

119. Замужняя женщина освобождена от обязанности заботиться о своих родителях, потому что она занята заботой о муже. Если же её муж не возражает против того, что жена помогает своим родителям, то она обязана делать это так же, как любой другой человек. Если нет уверенности, что муж действительно не против, ей стоит воздержаться от этого. В любом случае, замужняя дочь обязана трепетно относиться к своим родителям, а не только к отцу и матери мужа.

120. Родителям не стоит просить замужнюю дочь, занятую своей семьей, заниматься их делами. Для мужа, однако, было бы правильно позволять жене заниматься в первую очередь нуждами её родителей.

121. Во время совместной трапезы с родителями, жена обязана в первую очередь подавать еду мужу. Несмотря на это, ему стоит самому попросить жену прежде подать еду её родителям. То же самое относится к совместной трапезе с родителями мужа.

Мудрым же решением в этом случае будет принести все порции на одном подносе и, таким образом, угодить сразу всем, подав еду одновременно.

122. Если родители жены просят приехать к ним на трапезу или просто погостить, а муж предпочитает остаться дома, то жена не дол-

жна слушать отца и мать, ведь поездка к ним отнимет время, которое она посвящает обычно дому или детям. Однако она может поехать к родителям с согласия мужа, если только тот действительно не против.

Разведенная или вдова, не дай Б-г, обязаны почитать родителей и слушаться их, даже если они очень заняты собственными делами или детьми.

Уважение к остальным родственникам и друзьям

123. Человек обязан относиться с уважением к новой жене отца или мужу матери, и также жена обязана уважать новую жену свекра или мужа свекрови так, как если бы они были ее родственниками.

124. К друзьям отца или матери должно относиться уважительно и дружелюбно, потому что такое поведение по отношению к ним является исполнением заповеди уважения к родителям. «Пренебрежение людьми, которых уважают родители, позорно для детей» (Хафец Хаим).

Эпилог

«Тот, кто действительно хочет проявить уважение к своим родителям, займется Торой и благими делами, потому что именно в этом родители видят уважение к себе. Скажут тогда люди: «Счастливы родители, вырастившие такого сына!». Если же не пошёл сын по праведному пути, он позорит родителей, и они стыдятся его» («Кицур Шулхан Арух» 143.21). МП



Рав Давид КАНТОРОВИЧ

Главный раввин г. Гомель

БРАК С ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫМИ УСЛОВИЯМИ

Окончание. Начало в МТ №46.

В предыдущей статье мы начали разбирать «предложения», с помощью которых разные люди пытались сделать еврейский институт брака более «либеральным», более «соответствующим» современному праву. По сути, все их предложения были направлены на то, чтобы, так или иначе, предоставить женщине возможность расторгнуть брак по собственному желанию.

Мы уже излагали идею, предложенную в разное время раввинами из Турции и Британии — заключать брак на условии, чтобы при наступлении определенных обстоятельств он считался недействительным изначально. А именно, если муж будет отказывать в разводном письме жене в течение определенного времени, несмотря на ее требования, брак будет признан ничтожным, причем недействительным с самого начала.

Еще один вариант, предложенный одним из раввинов Святой Земли равом Бенционом Элкалаи — состоял в том, чтобы еще до акта «кидушин», до «посвящения» женщины в жены, ее будущий муж давал ей расписку при свидетелях, в которой было бы зафиксировано, что он назначает свою будущую жену посланницей написать самой себе «гет» (разводное письмо), если ей этого захочется.

Почему эти идеи не были приняты подавляющим большинством ортодоксальных

раввинов? Потому что есть проблема в том, чтобы ставить семейную жизнь супругов в зависимость от условий.

Откуда мы это учим?

Вступление в брак у евреев осуществляется в два этапа, называемых «кидушин» («посвящение» женщины в жены мужчине) и «нисуин» (он же «хупа» — введение женихом невесты в свой дом, этап, формально завершающий процедуру бракосочетания). В мишне («Ктубот 72б) сказано, что если мужчина посвящает женщину в жены с условием, что над ней не «висят» обеты, и оказалось, что у нее есть не снятые обеты, то она не посвящена ему. А если он повел ее под хупу, не упоминая об этом условии, то в случае развода с ним она теряет «ктубу» (компенсацию, алименты). Гемара приводит спор между Равом и Шмуэлем о том, нужен ли «гет», если мужчина посвятил себе женщину с определенным условием, а перед хупой его не упомянул,

а потом выяснилось, что его условие было нарушено: Рав говорит, что в такой ситуации женщине все же нужен «гет», а Шмуэль считает, что не нужен.

Абайе объясняет позицию Рава: гет нужен не потому, что неупомянутое условие заставляет нас **сомневаться**, и предполагать, что муж, быть может, снял свое условие перед «хупой», и именно поэтому его не упомянул — нет, он **совершенно точно** не делал «хупу» с условием, поскольку «хупа» предполагает совместное проживание, а мужчина не согласен, чтобы его проживание с женщиной было чем-то обусловлено, что позволило бы задним числом отменить брак — ведь в случае признания брака недействительным, оказалось бы, что он сожительствует с этой женщиной без «кидушин», т.е. в грехе.

Из этого следует, что, согласно Раву, мы полагаем, что «хупа» была без каких бы то ни было условий. В итоге в «Шулхан Арухе» («Эвен а-Эзер» 38.35) закон был определен следующим образом: любое поставленное условие может быть отменено. Поэтому

всякий раз, когда во время «кидушин» было выдвинуто условие, а потом его не повторили на этапе «хупы», можно предположить, что оно было отменено.

Вопрос в том, каковы будут последствия бракосочетания, если мужчина ясно выражает то или иное условие непосредственно перед хупой. Алаха считает, что такое условие действительно. И на самом деле, юридический механизм с условием уже использовался в еврейской истории. Речь идет о тяжелой ситуации, когда брат жениха перешел в другую веру: возникало опасение, что если муж умрет, не зачав, то вдове, согласно закону, понадобится «халица» (процедура отказа от левиратного брака со стороны брата умершего мужа), а брат-вероотступник не захочет сделать «халицу», в результате чего вдова не сможет повторно выйти замуж.

Тем не менее, большинство мудрецов считали неправильным вводить подобную практику повсеместно, опасаясь, что это послужит разрушению института брака в иудаизме. **MT**



Рав Хаим СУНИЦКИЙ

Раввин портала www.torahone.com

СТО БЛАГОСЛОВЕНИЙ

В кодексе «Шулхан Арух»¹ написано, что каждый еврей должен произносить по 100 благословений каждый день. Тем не менее, большинство соблюдающих евреев не пытаются каждый день подсчитывать количество благословений, которые они произносят². А в Йом Кипур — самый святой день еврейского календаря — в принципе почти невозможно набрать 100 благословений. Поэтому рассказывают про Брискер Рова (рава Йцхака Зеева Соловейчика), что он считал свои благословения каждый день, кроме Йом Кипура, когда набрать 100 благословений все равно невозможно³. Еще сложнее набрать 100 благословений в день женщинам, поскольку они, в отличие от мужчин, как правило не произносят трижды в день Амиду («Шмонэ Эсре») — основную еврейскую молитву, которая в будний день дает 57 благословений. По этой причине, некоторые мудрецы постановили, что к женщинам заповедь о 100 благословениях вообще не относится⁴.

Из-за вышеупомянутых сложностей, ряд авторитетов пытался предложить такой способ счета 100 благословений, который облегчил бы людям задачу получения искомой суммы. Один из предложенных ими подходов — посчитать

и те благословения, которые один человек слышит от другого⁵. Или еще один вариант — зачислять молитву «Эйн ке-Элокейну» за несколько благословений⁶, хотя данный подход представляется очень натянутым⁷.

¹ «Орах Хаим» (46.3) от имени Талмуда, «Менахот» (43б). Некоторые источники утверждают, что этот закон установил еще царь Давид («Бемидбар Раба» 18.21).

² В обычные будние дни и так получается в среднем не менее 100 благословений, поскольку в одних только молитвах Амида содержится $3 \times 19 = 57$ благословений. Но в Субботу и Йом Тов, когда у нас хоть и 4 Амиды, но каждая содержит лишь 7 благословений, требуется в течение дня несколько раз нюхать пряности или есть фрукты и сладости в дополнение к трем положенным трапезам, а иначе набрать 100 благословений затруднительно.

³ См. «Тшувот ве-Анагот» 4.153.

⁴ «Шевет а-Леви» (5.23), «Тшувот ве-Анагот» (2.129). С другой стороны, рав Элияшив («Хешив Моше») и рав Овадия Йосеф («Алихот Олам», «Ваешев») считают, что и женщины обязаны произносить по 100 благословений.

⁵ «Орах Хаим» (284.3). В особенности это относится к благословениям на чтение Торы и Афтарты.

⁶ «Махзор Витри», Рокеах, «Коль Бо».

⁷ А-Маниг, «Законы молитвы»: «ולפי דעתי אין שורש וענף לזה המנהג («И по моему мнению, нет ни корня, ни ветвей у данного обычая»).

Как бы то ни было, набрать 100 благословений бывает непросто, и считается, что именно поэтому множество соблюдающих евреев не высчитывает скрупулезно сумму произносимых в течение дня благословений. В этой небольшой статье мы попробуем изложить несколько иное объяснение того факта, что на протяжении всей истории существования данного закона большинство людей не особенно старалось его исполнять. Во-первых, как известно, некоторые заповеди могут соблюдаться людьми недостаточно строго, если к предыдущим поколениям они, в силу тех или иных причин, не относились. Например, европейские евреи изначально оказались в местах, где большинство зерна относилось к категории «яшан» (зерно прошлого урожая, которое можно употреблять в пищу до Песаха) и позже, попав в холодные страны, где большинство зерновых попадает в категорию «хадаш» (зерно нового урожая, которое запрещено до Песаха), они продолжали игнорировать запрет на «хадаш»⁸. Бывает, что какую-то заповедь просто привыкли игнорировать из поколения в поколение, и потом уже очень трудно это изменить⁹. Но случается и такое, что евреи сперва следовали на практике более мягкому мнению, и позже, когда получил распространение «Шулхан Арух»,

их обычай не изменился. Вполне возможно, что до «Шулхан Аруха» большинство евреев просто считало, что произносить 100 благословений в день желательно, но вовсе не обязательно.

Давайте рассмотрим слова Талмуда («Ме-нахот» 43б): «Раби Меир говорил: человек должен произносить 100 благословений в день, как сказано: «А теперь, о Израиль, что Г-сподь Б-г требует от тебя»¹⁰? По Субботам и праздникам раби Хия сын Авии старался набрать это число благословений с помощью благовоений и сладостей».

Возникает вопрос: если обязанность произносить 100 благословений относится к каждому, то почему Талмуд упоминает лишь раби Хию сына Авии, а не сообщает, что именно так должен поступать любой еврей¹¹? Т.е. мы можем предположить, что произнесение 100 благословений мудрецы Талмуда рассматривали не как обязанность, а как особое устроение («хумру»). Ведь есть и другие случаи, когда утверждение Талмуда, кажущееся запретом, ряд авторитетов объяснял как устроение¹². Более того, в Тосефте и в Иерусалимском Талмуде (в конце трактата «Брахот») раби Меир просто говорит, что обычно человек произносит в будний день

⁸ См. комментарий Виленского Гаона («Йорэ Деа» 293.2), אלא שנמשך ההיתר שהיו זורעין קודם הפסח.

⁹ См., например, Хага в конце гл.9 книги «Хафец Хаим» относительно запрета злословия.

¹⁰ Есть несколько объяснений, почему Талмуд видит в этом стихе указание на 100 благословений. В частности, слово «что» («ма») звучит как «сто» («меа»).

¹¹ См. Хида, «Махазик Браха», «Орах Хаим» (290). Подобную логику мы находим в отношении запрета оставлять кашерное мясо без присмотра — Талмуд спрашивает: «Как же Рав ел мясо?». Т.е. данный закон не относился ко всем евреям — это лишь особое устроение Рава (Тосафот «Бава Меция» (23б)), см. также подобное рассуждение относительно «маца шмура» в комментарии Роша («Псахим» 2.26).

¹² См. Ритва («Мегила» 28а), Ран в прим. к Рифу («Авода Зара», в конце гл.1); см. также «Бейт Йосеф», «Йорэ Деа» (114) от им. Рашбы («Торат а-байт») насчет нееврейского пива.

100 благословений: «Мы учим от имени раби Меира, что каждый еврей исполняет 100 заповедей в [будний] день: читает Шма с благословениями, ест хлеб с благословениями до и после, молится 3 раза по 18 благословений, а также исполняет с благословениями другие заповеди».

В издании Вавилонского Талмуда «Метивта» приводятся слова рава Йерухама Перлова, который написал в своем комментарии на «Сефер а-Мицвот» рава Саадии Гаона (2-я положительная заповедь), что и в некоторых версиях Вавилонского Талмуда текст в этом месте отличается от того, которым пользуемся сегодня мы: вместо מֵאָה בְּרִכּוֹת בְּכָל יוֹם («человек обязан произносить 100 благословений каждый день») там написано מֵאָה בְּרִכּוֹת חַיִּיב אָדָם לְבָרֵךְ בְּכָל יוֹם, и это можно перевести как «сто [обязательных] благословений человек должен произносить каждый [будний] день». Из этого не следует, что обязательно произносить по сто благословений в день — речь лишь о том, что тех благословений, которые человек в принципе должен произнести на протяжении буднего дня по тем или иным поводам, насчитывается до ста. Вдобавок рав Перлов приводит мнения ряда гаоним и ришоним, которые тоже считают, что 100 благословений в день не являются абсолютной обязанностью.

Разумеется, это эссе не является алахическим путеводителем. Автор лишь пытается найти объяснение, почему многие не стремятся специально набирать по 100 благословений каждый день. Но на практике «Шулхан Арух» вслед за Рамбамом определяет, что произносить 100 благословений в день — обязанность каждого еврея (так же, как, например, произносить особые утренние благословения, о которых идет речь в следующем параграфе «Шулхан Аруха»). Это значит, что все евреи (по крайней мере, мужчины) должны выполнять эту заповедь. Даже в Шабат, несмотря на сокращенную молитву «Амида», не так уж сложно набрать 100 благословений, если пару раз перекусить между трапезами таким образом, чтобы произнести при этом как можно больше благословений (например, мучные изделия, вино, фрукты, овощи и нерастительная пища — все они нуждаются в отдельных благословениях), а потом произнести завершающие благословения. Что же касается Йом Кипура, то приходится полагаться на слышимые нами благословения на чтение Торы по свитку (до и после чтения) и Афтары во время молитв Шахарит и Минха, а также на повторение хазаном молитвы Амида. (Все эти благословения в любом случае следует слушать внимательно, даже если человек не пытается «набрать» с их помощью 100 благословений). МТ



Рав Мордехай ВЕЙЦ

УРОКИ ЗОЛОТОГО ТЕЛЬЦА

В тексте недельной главы «Ки Тиса» мы читаем: «И народ, увидев, что Моше долго не спускается с горы (задерживается с прибытием; в оригинале использовано слово «башеш»), подступил к Аарону (его брату) и потребовал: встань, сделай нам кумира, который шел бы перед нами, ибо Моше, что вывел нас из Египта, пропал, и неизвестно, что с ним» (Шмот 32:1).

Раби Йеошуа бен Леви комментирует этот отрывок на страницах Талмуда («Шабат» 89): перед тем, как подняться на гору Синай, чтобы получить там всю Тору, Моше Рабейну объявил народу, что вернется на сороковой день (не считая того дня, когда он отправился в путь). И даже указал время — в начале шестого часа сорокового дня. И не было бы проблем, — продолжает раби Йеошуа, — если бы расчеты еврейской общины не спутал Сатан. До наступления момента, обозначенного Моше в качестве времени своего возвращения, он, Сатан, появился в еврейском стане и сказал, что назначенный срок возвращения уже истек.

Вначале никто не обратил на его слова никакого внимания. Тогда Сатан «показал» евреям сфабрикованную им картину гибели Моше. И это сбilo сынов Израиля с толку.

Испугавшись, что они остались без лидера, люди толпой направились к Аарону, объявили ему, что шесть часов сорокового дня прошли, и потребовали, чтобы он сделал для них идола.

Тут возникает вопрос: откуда у раби Йеошуа столь точные данные о «шести часах»? Он объясняет, что слово «башеш» (в переводе со Святого языка — «задерживается с прибытием») в данном стихе можно прочесть как «ба шеш» («пришел шестой час»). На самом же деле Моше вернулся с горы Синай вовремя. Евреи просто ошиблись, запутались в вычислениях.

Здесь следует отметить, что Сатану пришлось приложить немалые усилия для того, чтобы заставить народ Израиля свернуть с правильного пути — он должен был со-

здать иллюзорный «видеоряд», иначе никто к нему не прислушался бы.

В сущности, это — модель воздействия на человека негативных устремлений, которые живут в нем самом (на Святом языке эти устремления обозначаются термином «йецер а-ра», который принято переводить на русский как «дурное начало»). «Йецер а-ра», как правило, пытается заглушить в человеке доводы здравого смысла. Ведь именно здравомыслие способно привести человека к Истине, а перед Истиной «дурное начало» всегда отступает.

Царь Шломо, мудрейший из людей сказал в Книге Мишлей: «Глупость — женщина безрассудная, шумливая и ничего не знающая». Сатан затуманил людям разум. И только тогда, когда ему удалось сделать это, они, в своем «безрассудстве», сбитые с толку, двинулись дорогой ошибок и нарушили Волю Творца.

Но мы не перестаем удивляться: как получилось, что люди, которым еще недавно довелось слышать Голос Всевышнего, которые пообещали у горы Синай подчиняться Его Воле, допустили столь грубую ошибку, создав золотого тельца?

Наши учителя объясняют, что сыны Израиля допустили такое нарушение потому, что не понимали «механизм» функционирования Системы Управления миром. У них не было стремления игнорировать повеления Всевышнего. Наоборот, они боялись, что без Моше не сумеют «удержать в своей среде» Шехину (Присутствие Творца). Т.е. изначально намерение их было лишь в том,

чтобы попытаться заменить Моше золотым изваянием, которое, как они надеялись, станет «связующим звеном» между ними и Творцом.

Но если бы Сатану не удалось запутать их, то они не совершили бы ошибки. Так почему же сыны Израиля все же поддались уловкам Сатана?

Чтобы это понять, нужно разобраться, что, собственно, представляет собой Сатан. Если объяснять грубо, то это некая духовная сущность, передающая в Центр Управления миром информацию о неправильном использовании человеком свободы выбора. По этой «линии связи» из Центра Управления в наш мир поступает «энергия», пробуждающая в людях «дремлющие» негативные устремления. Поэтому у Сатана есть еще одно название — «йецер а-ра». Иными словами, Сатан представляет собой еще и особый «энергетический источник», провоцирующий активность «дурного начала».

Если человек тверд в своих убеждениях и намерениях, он в состоянии победить «йецер а-ра», а победа помогает его душе подняться на более высокий уровень. И, наоборот, тот, кого одолевают сомнения, может проиграть битву с «йецер а-ра», а такое поражение наносит ущерб духовной сфере человека.

Принимая Тору на Синае, евреи испытали сильнейший эмоциональный порыв, но в сердцах некоторых из них еще оставалось место и для «авода зара» («чуждого служения», т.е. идолопоклонства). К сожалению, даже после пятидесятидневной подготовки

далеко не все сумели подняться на тот духовный уровень, который требовался для получения Торы.

Моше Рабейну, конечно же, достиг духовных вершин, поэтому Всевышний и сказал ему: «Иди, спустись!», ведь лидер должен быть со своим народом.

В русском языке есть фраза «спустить с лестницы». Аналогичные выражения есть и в других языках. Обычно сразу после того, как угроза «спущу с лестницы» была просто произнесена (еще даже не осуществлена на практике), в отношениях между людьми происходит разрыв.

Рассказывают, что адмор одной из хасидских общин, узнав, что неподалеку жизнью простого еврея живет человек, который, на самом деле, является большим праведником и знатоком Торы, захотел встретиться с тем человеком и пригласил его к себе. Но поскольку этот скрытый праведник был человеком исключительной скромности, то он стеснялся идти на прием к адмору, и на все приглашения отвечал отказом. Наконец, адмор попросил передать этому еврею, что в том случае, если и на сей раз его приглашение будет отвергнуто, то он «сбросит того еврея со всех ступеней».

На первый взгляд, это предупреждение прозвучало как грубая угроза, подобно «спустить с лестницы». Но ведь невозможно, согласитесь, спустить с лестницы того, кто отказывается прийти. Конечно же, адмор имел в виду ступени духовного уровня, и тот еврей это понял. Он ответил, что уже и так находится в том месте, куда его собира-

ются «сбросить». Именно это и называется скромностью.

По аналогии можно рассмотреть и обращение Всевышнего к Моше. Мы видим, что Моше, достигший высочайшего духовного уровня, доступного из всех людей лишь ему одному, даже не попытался оспорить приказ Всевышнего «спуститься» (со всех ступеней). Потому что не считал себя достойным находиться наверху.

В Талмуде («Брахот» 32) говорится, что Всевышний, когда был создан золотой телец, приказал Моше спуститься «с его величия». Как это понимать?

Есть правило: когда читают молитву «Шма, Исраэль» («Слушай, Израиль»), в ее первом же стихе «Шма, Исраэль, Ад-най Элокейну, Ад-най Эхад» («Слушай, Израиль, Всевышний Господь наш, Всевышний Один») — нужно произношением подчеркнуть букву \daleth («далет», соответствует звуку «д») в слове «Эхад», то есть как бы продлить ее звучание.

Софер (переписчик святых текстов) тоже выделяет в этом месте букву \daleth : он немного увеличивает ее по сравнению с остальными буквами. И делается это для того, чтобы никто не ошибся и не прочел (или не услышал от другого читающего) вместо слова «эхад» — «ахер» (что в переводе означает — «другой»). Ибо тогда вместо «Всевышний — Один», может получиться, не дай Б-г, «Всевышний другой».

Точно так же в стихе «Не поклоняйся божеству иному (в оригинале употреблено

слово «ахер» — «иной, другой»)» (Шмот 34:14) букву ך («рейш», соответствует звуку «р») в слове «ахер» принято писать большего размера. Чтобы по ошибке не прочитали: «Не поклоняйся Единому Всевышнему».

Дело в том, что слова «эхад» и «ахер» в написании отличаются друг от друга лишь одной буквой, а эти буквы своим начертанием очень похожи, и отличает одну от другой незначительный элемент.

Когда евреи создали золотого тельца, они поклонились иному божеству. И тем самым как бы поменяли «далет» на «рейш», так, что вместо слова «эхад», у них получилось «ахер».

Интересно, что слово «спустись» состоит из двух букв: «рейш» и «далет». Поэтому можно понять, что в рассматриваемом нами фрагменте Торы подразумевается, что евреи перестали видеть различия между «далет» и «рейш», они для них перестали быть большими, выделенными буквами.

Поэтому Всевышний и призывает Моше «спуститься», как лидера, который в ответе за тех, кого он ведет. Узнав о проступке евреев, создавших золотого тельца, Моше молит Всевышнего пощадить народ. Он напоминает Ему о заслугах праотцев: «Вспомни Авраама, Ицхака и Израиля, — говорит он, — верных слуг Твоих» (Шмот 32:13).

В мидраше эта ситуация изложена в виде более подробного рассказа. Моше, желая спасти еврейский народ, приводит такой аргумент: Сдом можно было бы спасти, если бы в городе нашлось хотя бы десять правед-

ников, тогда как в еврейском народе на момент греха золотого тельца насчитывалось семьдесят семь праведников.

Тогда Всевышний спросил Моше: «А откуда ты возьмешь еще троих?». На что Моше ответил: «Вспомни Авраама, Ицхака и Израиля, верных слуг Твоих». И это соответствует тому, что написал царь Шломо: «И прославлял я мертвых, что уже скончались, более живых, что здравствуют поныне» (Коэлет 4:2).

Попытаемся понять, о чем идет речь в этом мидраше. Прежде всего, возникает вопрос: если в еврейском народе на тот момент было 77 праведников, зачем срочно понадобились еще три? И еще. Для чего в Мидраше цитируется фраза из Книги Коэлет, из которой следует, что мертвые важнее живых?

Действительно, город Сдом не был бы уничтожен, если бы там нашлось десять праведников. Но в еврейском народе каждое колено считалось, в определенном роде, отдельной общиной. Поэтому для спасения всего народа нужно было иметь хотя бы по десять праведников в каждом колене.

Известно, что колено Леви не принимало участия в создании золотого тельца. Значит, необходимо, чтобы в общей сложности в одиннадцати коленах народа Израиля было 110 праведников. Однако, как мы уже выяснили, в то время во всем народе насчитывалось лишь 77 полных праведников. Так надо ли полагать, что при столь существенной «недостаче» утрачивается всякая надежда на спасение?

Нет, тут мы должны учесть, что Авраам, Ицхак и Яков — праотцы всего еврейского народа. Поэтому и добавлять их надо к каждому колену.

Тогда подсчет (с добавлением праотцев к каждому колену) будет выглядеть совершенно иначе: три умножим на одиннадцать, и получится — тридцать три. А вместе с уже имеющимися семьюдесятью семью как раз и выходит 110.

И этого оказалось вполне достаточно для того, чтобы не уничтожить еврейский народ.

Кстати, теперь нам понятно и другое — почему «умершие» могут быть важнее «живых».

Данная статья написана на основе комментариев рава Ионатана Эйбишюца, «Хидушей а-Рим» и рава Йоэля Шварца. МТ

мировоззрение

этика

хасидский ^евзгляд



Рав Мордехай КУЛЬВЯНСКИЙ
преподаватель ешивы «Горат Хаим»

ТРАДИЦИЯ

Слово «Традиция» с большой буквы привычно используется в разных языках для обозначения всего, что связано с изучением Торы и выполнением заповедей. Несмотря на то, что слово «традиция» можно отнести к чему угодно, его использование в этом специфическом смысле кажется мне вполне оправданным, поскольку оно выражает суть дела, наряду со специальным термином «иудаизм». Однако общепринятое понятие традиции подчас вводит в заблуждение (в особенности образованных людей) в отношении истинного смысла того, что называется Традицией в специфическом смысле. Этому несовпадению, а еще лучше, противопоставлению двух понятий, обозначаемых одним словом «традиция», посвящены эти заметки.

1

Начнем с энциклопедического определения:

«ТРАДИЦИЯ (от лат. *traditio* — передача, предание) — способ бытия и воспроизводства элементов социального и культурного наследия, фиксирующий устойчивость и преемственность опыта поколений, времен и эпох... Традиция выступает посредником между современностью и прошлым, механизмом хранения и передачи... Передача осуществляется посредством многократного повтора и тиражирования традиционных действий и отношений (обычай), церемоний и обрядов (ритуал), символических текстов и знаков» и т.д.

Традиция, как правило, анонимна, основана на авторитете прошлого («опыт поко-

лений») и противопоставляется инновации, модерну, творческому подходу, просвещению и, наконец, просто рациональности человека. Существуют глубокие исследования, доказывающие необходимость традиции как сущностной принадлежности рода человеческого. Тем не менее, за редким исключением, остается ощущение, что речь идет о чем-то прошлом в настоящем, которое становится все менее востребованным, несмотря на готовность «взять самое лучшее». Поэтому самым удачным, на мой взгляд, определением традиции могут служить слова одного умного англичанина: «Традиция — это значит отдать свой голос за самый темный класс — наших предков. Это демократия покойников. Традиция отказывается подчиняться маленькой и невежественной олигархии тех, кому просто случилось проходить мимо (т.е. нашим совре-

менникам — мое прим.)». Здесь, в отличие от научных определений, присутствует скромность рядового избирателя, которому ничего не остается, кроме как руководствоваться здравым смыслом.

Я не собираюсь излагать тут собственную теорию традиции вообще, которой у меня нет, а позволю себе начать с личного опыта знакомства с традицией Торы и заповедей и заняться посильной спецификацией смысла этого понятия. На деле, само вхождение в Традицию вовсе не нуждалось в подобных рефлексиях и лишь впоследствии благодаря общению с людьми, только начинающими знакомство с ней (или просто с людьми, почему-то требующими ответа перед лицом здравого смысла, истории, общечеловеческих ценностей или еще чего-то), возникла потребность объяснения ее специфики.

Я родился и вырос в прочно сложившемся советском обществе, конформизм которого к моему времени уже вызывал стойкое отвращение. Было общепринятым по крайней мере «держать фигу в кармане» по отношению к любому продиктованному «слову и делу». Многие практиковали ту или иную форму экзистенциальной автономии во всех сферах жизни: в быту, на работе, в восприятии искусства и прочих духовных ценностей, и верили, что это единственный путь спасения в создавшейся ситуации, а, может быть, и не только в ней. Поэтому традиция в качестве «преемственности опыта поколений» или участия в «тиражировании традиционных действий» не могла, казалось, вызывать никакого интереса.

Однако первое настоящее знакомство с Традицией произвело впечатление, совер-

шенно не соответствующее представлению о традиции вообще. Речь не шла ни о преемственности, которая отсутствовала, ни о подражании (кому? пожилым советским евреям из «миньяна» или, может быть, московским юношам, за год-два освоившим иврит и начатки знаний?). Эти люди (к ним я до сих пор испытываю глубокую признательность) были скорее почтальонами некоего послания, адресованного лично мне. Адрес был прописан в соответствии с происхождением, которое в советском пространстве было связано с определенной сегрегацией. Но в большей степени он был связан с семейной принадлежностью, за которой стояла ничего не требующая, безмолвная толпа предшественников, давно умерших или уничтоженных. Впрочем, это мало занимало мои мысли вплоть до «вручения послания», когда я с удивлением обнаружил, что у этой великой Традиции имеется мой адрес. Само же послание было столь требовательным и безоговорочным, что сопротивляться ему было глупо и даже бессовестно. «Ду музт кумэн цу миньян (ты должен прийти на миньян)», — говорили в синагоге, и хотя я слышал и более глубокие обоснования, все они сводились к этому: «Ду музт кумэн...».

Вторым решающим моментом была необходимость начать все заново — с сегодняшнего дня и далее, день за днем без перерыва, необходимость перетряхнуть весь словесно-культурный инвентарь (включая понятия духовности, религии, нравственности и т.д.) и, более того, начать говорить на другом языке. А поскольку это было связано с элементарными шагами в повседневной жизни и учебе, которые давались с трудом, то общие духовные вопросы отодвинулись на второй план.

Нужно было много учиться, чтобы хотя бы правильно их поставить. К примеру, о «13 принципах веры» я узнал уже в более «позднем возрасте».

В итоге традиция обернулась для меня по-настоящему инновацией, отказом от прошлых авторитетов и приоритетов, рациональной трезвостью и необходимостью учиться, т.е. своеобразным просвещением наоборот¹.

2

Займемся заявленной спецификацией. Но для начала следует ответить на вопрос — зачем? Поскольку Традиция включает особый подход, взгляд, способ понимания, в том числе и самой себя, то она является также и методом. А метод, как известно, должен соответствовать объекту, иначе он породит только фантомы понимания. Из чего следует, что Традицию следует понимать по тем правилам, которые она сама установила. Но Традиция также воспринимается людьми, к ней не принадлежащими, она становится объектом исследования разных авторитетных наук (филология, история, теология, философия), которые действуют по собственным правилам. Препарированный таким образом фрагмент Традиции, тем более положенный на блюдо мировой культуры, уже мало похож на живой прототип. Иногда в сознании образованного человека это быстро превращается в мешанину из традиционного, нетрадиционного и собственных домыслов. Поэтому предлагается посмотреть на эту проблему не со стороны алахической допустимости или недопустимости того или иного подхода (на-

пример, запрещено ли или допустимо так-то и так-то говорить о словах мудрецов), а попробовать специфицировать традиционный подход, не касаясь содержания, т.е. формально, как метод, отличая его от представления об условной традиции вообще.

Традицию вообще можно условно разделить на две рубрики: традиция обычая и традиция мудрости. Иногда они совпадают, как мудрость обычая, или разделяются на ритуал и учение. Предполагается, что в них аккумулируется опыт поколений, что, разумеется, происходит не сразу, а постепенно, и каждое поколение является наследником всего этого богатства, если оно еще в нем нуждается. Один исследователь культуры так и определил, что традиция есть превращение неопределенного прошлого в ценности настоящего. Таким образом, традиция есть результат какой-то первичной деятельности («опыта») и складывается где-то посередине, а не в начале дней и эпох. У нее может быть родоначальник, однако его обращение к людям превращается традицией в «эпическое» изложение, которым можно «проникнуться», но без особой необходимости. Она всегда находится под сомнением в актуальности, чем и отличается день вчерашний от сегодняшнего.

Тот, кто взял на себя изучение Торы и выполнение заповедей, понимает, что имеет дело с традицией, но совсем в другом смысле. Во-первых, она имеет абсолютно ясное «революционное» (т.е. отвергающее все остальное) *начало*, которое в качестве Традиции

¹ Следует заметить, что в те времена в обществе циркулировали разные «духовные» традиции с большой буквы, но в них отсутствовали указанные моменты: адресованность, обязательность и начинание заново.

предшествует всему, что в ней содержится, включая рассказ о Творении, Отцах и Исходе. Ведь этот рассказ принадлежит именно Традиции, а не истории.

Во-вторых, у Традиции есть *адресат*. Соответственно, она должна пониматься как послание: письмо или речь, обращенные к адресату. Этим она отличается от закона, обычая и мудрости, которые входят в ее состав. Адресат читает письмо совершенно по-другому, чем посторонний. Они понимают разные вещи. И посторонний вообще может не понять, о чем речь, хотя и поймет что-то нужное ему самому, т.е. займется интерпретацией. Отсюда следует замкнутый (неуниверсальный) характер Традиции, но, с другой стороны, также и правомерность вопроса «*что это говорит мне?*».

В-третьих, современное поколение является этим адресатом в той же мере, что и первое, к которому обращался Моше у горы Синой. Поэтому Традиция всегда актуальна.

В-четвертых, время присутствует в Традиции в качестве «порядка времен» («седе а-зманим») — неизменной заданной последовательности от «начала времен» («берешит») и до «конца времен» («ахерит а-ямим»), но не так, как оно переживается человеком: актуальность настоящего, удаляющееся прошлое и недостижимое будущее. Для сравнения, вот как описывает известный культуролог переживание этой напряженности между двумя полюсами прошлого и будущего: «Мы неустанно стремимся к утопии, то есть к чему-то недостижимому, к чему-то такому, что было бы отрицанием всего существующего зла и окончательной разгадкой всех тайн че-

ловечества; но в то же время мы не в состоянии освободиться от традиции — от привязанности к тому, что было и есть, а также от тоски по тому, что мы бесповоротно утратили в погоне за взлелеянным в мечтах совершенством». В Традиции начисто отсутствует описанная напряженность между прошлым и будущим, между традицией и утопией. Однако в ней присутствует напряженность между состоянием «здесь и теперь» и необходимостью его изменить. Начало и конец времен — здесь, они непосредственно соединены с настоящим. «Если сегодня Храм не построен, значит, он сегодня был разрушен». Даже ожидание Машиаха не похоже на «неустанное стремление к утопии» хотя бы потому, что это не стремление к будущему, которое по закону времени должно непременно отдаляться от прошлого. Отнюдь. Спасение наступает сейчас или не наступает. Эта привилегия настоящего исключает альтернативу прошлого и будущего — то ли для возвращения, то ли для стремления.

Поэтому, в-пятых, Традиция является *проектом*. Даже когда она говорит о событиях давно прошедших времен, их тоже следует понимать как проект, как то, что назначено к исполнению каждым «здесь и теперь». Творение («маасэ брешит»), деяния Отцов, Исход должны приниматься к исполнению в той же степени, что и заповеди, — в мышлении, в слове и в поступках.

В-шестых, Традиция, вопреки общепринятому, не является продолжением чего-то, начавшегося в прошлом. Каждый адресат в любом поколении должен начать сначала. «Я стоял на плечах гигантов», — скромно замечает великий ученый. Традиция не позво-

ляет просто встать «на плечи гигантов», а вынуждает начать с «пыления» у их ног. В этом смысле наука более традиционна, чем Традиция. Ведь восприятие Традиции должно происходить каждый раз заново, и поэтому в ней не существует учебников.

3

Наша Традиция состоит из трех частей: «откровение», «отцы» и «сыновья». «Откровение» — начало Традиции, как бы отправитель послания, а «сыновья» — его адресат и цель. Об этом отношении мы говорили в предыдущей главе. «Отцы» же — это функция передачи, благодаря которой Традиция и называется так. В этом аспекте я предлагаю рассмотреть ее здесь.

Во-первых, очевидно, что каждое поколение прежде всего выполняет функцию «сыновей», а затем функцию «отцов». Первичным является именно получение, из чего следует, что «отцы» не являются источником Традиции, а только посредником. Может быть поэтому основным словом для обозначения традиции является «каббала» (получение), а не «масорет» (передача). «Моше получил («кибел») Тору на горе Синай и передал («масар») Йеошуа» — так начинается изложение Традиции в трактате «Авот» («Отцы»). «Получить и передать» — один из законов Традиции, удостоверяющий ее подлинность. Способ, которым это производится, может меняться от поколения к поколению, а может и складываться в обычай («минаг»). Однако всегда имеется в виду, что сама Традиция должна оставаться неизменной. Поэтому постоянно возникал вопрос, что принадлежит к Традиции, а что — нет, каждый раз он требовал специального рассмотрения и вызывал

споры мудрецов (самый яркий пример — спор в трактате «Ядаим» о статусе книг Коэлет и Шир а-Ширим). И вплоть до наших дней принадлежность к Традиции любого высказывания, текста или действия определяется каждый раз особо согласием или признанием общества носителей Традиции. Отсюда следует, что авторитет зависит от Традиции, а не наоборот, вопреки принятому мнению, что традиция основывается на авторитете. Общее правило Талмуда — «алаха ки-хахомим»: закон устанавливается согласно общему мнению мудрецов, а не по мнению одного, даже самого авторитетного.

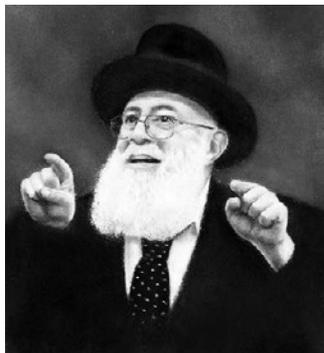
Во-вторых, определение Традиции как «получения», а не как «передачи», означает также, что не все, что передано, получено. Передается заведомо больше, чем принимается. То, чем мы в итоге обладаем, это то, что принято, а не то, что передано. Каждый принимает согласно своим возможностям, включая Моше Рабейну, который «получил Тору на Синае». Происходит т.н. «снижение поколений» («еридат а-дорот»), которое начинается сразу, в первоисточке, а значит, имеет принципиальное значение для передачи Традиции. С одной стороны, мы понимаем это «снижение» как недостаток, ибо мы все меньше понимаем нашу Традицию. Но именно благодаря этому Традиция существует как традиция, поскольку последующее поколение пытается понять предыдущее, а не поучать его.

В-третьих, вследствие этого «снижения» в Традиции многого недостает, «система» неполна. Поэтому в каждом поколении — в совершаемом им акте передачи — должно осуществляться не только воспроизводство,

что на самом деле невозможно, но *восполнение* Традиции. В этом суть *учения* («талмуд») и *комментария*, благодаря которым только и происходит «передача-получение». Но при этом само учение или комментарий отличают себя и от предшествующих, и от того, что с их помощью передается. Они выстраиваются в некую иерархию или цепь из «первых и последних», так что «последние» принимают с помощью «первых», но принимают то единственное, что уже было в самом начале. В этом смысле Традиция не «скалдывается», а вырастает и продолжает расти благодаря «корню» — началу, которое ее питает.

И, в-четвертых, следует указать на различие широко используемого в Традиции понятия *истины* («эмет») от общепринятого. Истина, как принято считать, есть категория познания. Знание обязано соответствовать бытию. Требование доказательства

соответствия — верификация — возникает, поскольку существует расхождение порядка бытия и порядка познания, их независимость и свобода друг от друга. Соответствие — это равенство, тождество, а критерий передачи знания — в адекватности. Однако Традиция, как было упомянуто выше, есть именно *неравенство* всех трех ее частей: «откровения», «отцов» и «сыновей» — и невозможность их уравнивания. Традиция — не совсем адекватная передача, поскольку она обязывает, а обязательство предполагает неравенство. В этом смысле истину следует понимать как *верность* Традиции, а не просто объективное отражение ее якобы «реальности». А если уж говорить о ее методе, то эта верность выражается по крайней мере в *последовательности*: если принято А, то приняты и все следствия этого А. Знание («даат») в Традиции — прежде всего этот выбор, который должен относиться к началу, а не происходить где-то посередине. ПП



Рав Ноах ВАЙНБЕРГ

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

Перевод рава Элизера Райхмана

48 ПУТЕЙ К МУДРОСТИ. ПУТЬ №9. «В ЧИСТОТЕ» — СИЛА КОНЦЕНТРАЦИИ

Продолжение. Начало в №34–37, 41–42, 44–45.

Известно, что человек использует лишь незначительную часть потенциала своего мозга. Если бы мы только научились максимально концентрироваться и максимально удаляться от вещей, которые мешают познанию, сколь многого мы бы достигли!

Концентрация — секрет успеха

Девятый Путь «В чистоте» по-другому можно назвать «Без лишних компонентов». Когда мы концентрируем все свои силы на одной вещи, мы достигаем чистоты разума и эмоциональной чистоты [духа].

Каждый переживал моменты максимальной концентрации. Например, день перед приемными экзаменами, когда не спишь, не ешь, ни на что не отвлекаешься и ничто не способно помешать — ты учишь, ты здесь и сейчас на 100%. Или другой пример — когда едешь в автобусе, и так зачитался, что неожиданно слышишь: «Конечная!». Так выглядит человек, максимально сосредоточенный на чем-то.

Мы пользуемся крохотной частью наших умственных возможностей. Мы отличаемся от гениев именно этим — неумением сконцентрировать свои силы. Умственная

концентрация, а не умственные способности — решающий фактор достижения успеха. Поэтому если хочешь достичь большего в жизни, включи и задействуй скрытый в тебе механизм.

Однажды мне довелось спросить одного из больших людей нашего поколения, откуда он черпает силы? Он мог сидеть часами и учиться, даже в очень сложных жизненных ситуациях, закончив, он ликовал, радовался тому, что выучил. Где он берет силы, когда они заканчиваются? И он рассказал про рава, который был его учителем в хедере. Уроки в те времена продолжались с утра до вечера, дети очень уставали к концу дня, с нетерпением ожидая минуты, когда можно будет, захлопнув Талмуд, выскочить на улицу. И вот в эту самую минуту, когда уроки заканчивались, рав вдруг говорил: «Дети, давайте сделаем сверхусилие и поучим Тору еще 5 минут — лишь 5 минут, но поучим хорошо, изо всех сил!»

Это волшебное упражнение, которое повторялось время от времени, давало силы тому большому человеку в самые тяжелые моменты. Моменты, когда обычный человек не выдерживает, ломается и не способен функционировать. По сути, это было упражнение на концентрацию и самоконтроль, на работу углубленного мышления в ситуации, когда невозможно, нет сил сконцентрироваться, и именно оно позволило ему учиться эффективно даже в самых тяжелых ситуациях.

Держи мысль в узде

Мысль часто блуждает, улетает куда угодно — только не туда, куда мы хотим ее направить. По аналогии с «лишмор аль а-лашон» (чтобы язык не болтал), можно сказать «лишмор аль а-махшава» (чтобы мысль не убегала). Улови момент, когда мысль порхает туда-сюда и останови картинку: о чем ты сейчас думаешь?

Перед каждой заповедью хорошо сказать: «Сейчас я буду делать...» Этим ты дашь сигнал мозгу — обратиться от всех других мыслей к одной — об исполнении заповеди, и сосредоточиться на этом. Этим ты дашь сигнал себе самому: «В эту минуту я не пускаю к себе посторонние мысли и чувства». Более того, когда ты произнес вслух: «Сейчас я начинаю учиться» или «сейчас я буду выполнять такую-то заповедь...», то у тебя появляется план действий и тебе будет намного легче отключиться от всех других дел, сконцентрироваться на одном и охранять мысль, чтобы она не убежала в другие места.

Сконцентрировавшись, ты перестаешь замечать, холодно тебе или жарко. Для тебя существует только задача, которую ты сейчас выполняешь.

Мир «мертв»

Жизнь тянет в разные стороны, и трудно держаться выбранного изначально маршрута. Хафец Хаим в книге «Шмират а-Лашон» («Шаар а-Тора» гл. 4, в примечании) приводит рассказ об одном хозяине маленького магазина, который мечтал жить более духовной жизнью, но работа отнимала все его время и силы. И вот однажды ночью ему приснился сон, как в результате перенапряжения на работе он получил сердечный приступ и умер. Он был в ужасе, вскочил с кровати, подбежал к зеркалу и увидел там седого стареющего человека. Подбежал к книжному шкафу, схватил книгу и начал учить Тору. Проснулась жена:

— Сейчас 3.30 ночи, что тебе так срочно понадобилось учить?»

— Дорогая, я вдруг понял, что лучшие мои годы проходят в магазине, а я ведь могу умереть в любую секунду. Я решил, что с завтрашнего дня я буду работать с обеда, а до обеда учиться — набираться святости и мудрости.

Жена оторопела:

— Ты с ума сошел? Ты не можешь бросить магазин! Что я скажу клиентам?

— А что ты скажешь Ангелу Смерти, когда он придет за мной? Подожди забирать, его клиенты ждут?! Так скажи им, что каждое утро с 10 до 12 я мертв.

Трудно находить время для духовного, для учебы, а найдя, трудно сконцентрироваться, но что, если представить, что мир вокруг

«умер»? И погрузить всего себя в дело, которым занят сейчас?

70 мыслительных каналов

В святых книгах написано, что у нас 70 мыслительных каналов. Еще живы люди, которые видели, как Маариль Дискин писал одновременно два письма (разным людям) двумя руками, и в то же время разговаривал, и, вероятно, еще о чем-то думал.

Люди постоянно пользуются многоканальным мышлением. Взять, например, водителя автобуса. Он слушает новости, переключает радио с канала на канал, думает, что купить родителям на годовщину свадьбы, разговаривает по мобильному телефону, замечает даже пейзаж, проверяет, нет ли полицейского — и ведет автобус: т.е. тормозит, жмет на газ, сцепление, сигналит, поворачивает, меняет скорость, следит за обгоняющими... Овладев многоканальным мышлением, можно расширить свои возможности и увеличить интенсивность жизни.

Конечно, этому не научишься за ночь. Маариль, прежде чем пришел к полной координации всех трех действий одновременно, научился писать сначала одно письмо одной рукой. И тот водитель автобуса наверняка помнит себя начинающим водителем, когда он не мог даже разговаривать за рулем и просил «не мешать вести автобус, если никто здесь не хочет попасть в аварию», и только на остановке мог ответить пассажирам.

Для того чтобы развить у себя способность к концентрации, взявшись за дело, попробуй «высосать», вычерпать из него все. Главным условием успеха будет твой интерес

к делу и его важность для тебя. Когда полностью овладеешь одноканальным мышлением, сможешь двигаться дальше, расширяя его до остальных 69 каналов.

«Очистить корзину» мыслей

Мы то, что мы думаем. Наши мысли создают действительность. Человек убежден, что его преследуют? Даже если это не так, он будет бояться. Ребенку кто-то внушил, что он глупый? Это станет реальностью и... Обрати внимание на свои мысли — о чем ты думаешь прямо сейчас?

Чистота мыслей, которая нужна для концентрации, достигается сортировкой мыслей и наведением порядка в них: необходимо проверить, какие из них настоящие и реалистичные, а какие — иллюзорные, бессмысленные и безосновательные. После сортировки и наведения порядка «вынеси мусор», чтобы он не смешивался с чистыми мыслями. Ясность в мыслях позволяет находиться в состоянии, когда ты точно знаешь, что ты знаешь. Составь список из 100 вещей в которых ты убежден: например, «мои родители меня любят»; «у меня 10 пальцев на руках и 10 на ногах» и т.д. И не клади эти ясные и точные мысли в одну корзину с мыслями, которые тебе до конца не ясны, потому что одна неясная мысль может испортить всю «корзину».

После того, как составишь список из 100 вещей, в которых ты абсолютно уверен, наведи в них порядок еще более тщательный — спроси себя: «Откуда я знаю, что родители меня любят?» — «Это доказывает их отношение ко мне, то, как они обращаются со мной». «Откуда я знаю, что у меня 10 пальцев на руках?» — «Я посчитал их».

Проверь все и отдели мысли, которые требуют дальнейшей проверки, прояснения. Метод понятен?

Каждый раз, принимая решение, спрашивай себя, действительно ли ты имеешь в виду то, что говоришь? А если ты имеешь в виду что-то другое — то, что не ясно тебе до конца? Проясни это сейчас, потому что подспудная неверная мысль способна регулярно возвращаться и стать частью твоей жизни, даже если изначально ты не верил в нее.

Что я действительно имею в виду, когда говорю: «Не причинять вреда людям»? Нельзя обижать и причинять боль ни при каких условиях... если нет причины. Причины? Какая может быть причина? «Он первый начал?» — вот примерно так и внедряйся в неясную мысль, и проясняй ее до конца. Или другой пример: «Все, и я тоже, хотят быть хорошими людьми». А что значит «хороший человек»? Запутаешься. Определение «хорошему» дает Тора. Учи Тору.

В заключение проведи со своими мыслями беседу, как с людьми. Если ты видишь, что идея правильная, переведи ее на ясный язык. Например, возьми ощущение «не хочу терять время» и преврати его в «жизнь, которая имеет ценность».

Следующий твой шаг — вытащить ясную, отчетливо понятную идею из мозга и претворить ее в жизнь, реализовать.

Использовать каждую секунду — подниматься, изучать Тору, исполнять заповеди. Продолжать жить, игнорируя свои правиль-

ные мысли и идеи, в которые ты веришь — это духовное самоубийство!

Чистота чувств

Так же как человек нуждается в чистоте мыслей, он нуждается в чистоте чувств — чистом сердце: одно чувство за один раз (по аналогии с «одной мыслью за один раз»). Совершенно разные чувства вторгаются в наше сердце в самое неподходящее время. Если не навести ясность в чувствах, то можно обнаружить себя растаскиваемым в разных направлениях одновременно. Такое состояние парализует. Предание гласит, что если дать ослу еду и воду сразу, он умрет от голода и жажды, потому что осел не сможет решить, что ему делать: пить, чтобы утолить жажду, или есть, чтобы утолить голод.

Перед тем, как «войти» в какую-то ситуацию, реши для себя, какое ощущение ты хочешь испытать, какое чувство поведет тебя. Идешь на свадьбу? «Буду радоваться!» — и удостоишься и сам порадоваться, и порадовать жениха с невестой. Не мучай себя мыслями, как они уживутся. Не думай о том, какие блюда будут подавать на свадьбе. Сосредоточься на одном единственном чувстве — радости. Перед входом в зал приостановись и скажи себе: «Я пришел радоваться, это будет вечер радости, и никакие другие чувства и мысли мне не помешают чувствовать радость». Даже если ты не в настроении, сделай «как будто», ведь чистота чувств — это вопрос дисциплины: как ты им прикажешь, так и будет, ты — господин своих чувств и мыслей.

Укрепись в желании притянуть свои мысли и чувства туда, где ты хочешь быть. И не успе-

ет пройти много времени, как внутреннее состояние «выпрямится» до внешнего поведения.

Блокировка негативных чувств

Хватай негативные чувства, которые подкрадываются незаметно, и блокируй их.

Нужно понимать, что мы обладаем способностью избавиться от негативного чувства, как только оно появилось. Почему мы этого не делаем, что останавливает нас? Гордыня. В момент нахлынувшего раздражения мы говорим себе: «Сейчас я зол и раздражен, и мне нужно время, чтобы справиться с этим». Здравый смысл шепчет, что негативная энергия, которая выделяется в это время, не вредит никому, кроме меня самого. Он нашептывает, что во мне есть силы сделать выбор и выйти из этого состояния. Овладеть чувствами — как полезно это умение особенно в сложных эмоциональных ситуациях, когда ругаешь себя, и обвиняешь весь мир, и проклинаешь судьбу! В то время как ты ничего не можешь поделать с ситуацией — она так сложилась независимо от тебя (если можешь что-то делать — делай!) — ты просто обязан остановить негативные чувства и прекратить размыивание себя, разрушение себя.

Хороший пример — хирурги. Они, в силу профессии, обязаны уметь блокировать эмоции. Нельзя начинать операцию, думая о семейной ссоре или финансовых проблемах. Владение чувствами и мыслями — это их профессиональное умение. Хирург, который не может владеть эмоциональным состоянием, подвергает опасности больного.

В этом деле тебе пригодится упрямство — это не всегда дурное качество — настойчиво

и упрямо блокируй плохие чувства, весь концентрируйся на их блокировке.

Цель — не игнорировать свои чувства, а овладеть ими, т.е. использовать их правильным способом. Часто люди просто игнорируют тревожные мысли, складывающуюся не в их пользу ситуацию: «Ничего не случится. Этого не произойдет. Нечего думать об этом». Это ошибка. Как ее избежать? Идти только за правдой. Следовать за ней, куда бы она ни привела. Если ты обнаружил правду, и она вступает в противоречие с тем, что ты думал раньше, отбрось первоначальное мнение. Будь последовательным в поисках правды: найдя, будь готов измениться, преодолев страх, изменить свою жизнь.

70 каналов для чувств

Так же как есть у нас 70 каналов для мыслей, мы имеем и 70 каналов и для чувств. Мы одновременно можем испытывать противоречивые чувства, например, радость и грусть. Получив новую желанную работу, для которой нужно переехать жить в другой район или город, человек испытывает смешанные чувства — он рад, но переезжать не хочется. Или, получив наследство после смерти близкого и любимого родственника, человек еще долго не сможешь испытывать только лишь радость — ее будет омрачать грусть.

В конце концов остается одно чувство — более важное для человека, и это происходит само собой, с течением времени. Но в тех ситуациях, когда нет времени ждать, когда противоречивые чувства разрушают, необходимо взять чувства «в свои руки» и приказать себе: «одно чувство за один раз».

«Что я сейчас ощущаю? Напряжение? Радость? И то и другое вместе?» Как только ты определишь, что чувствуешь сейчас, ты получишь власть над «переключателем» чувств. Это даст тебе свободу — свободу действовать в соответствии с возникшей ситуацией.

Если ты собираешься подписать прибыльный договор, и в это время звонит телефон, и это срочный звонок из дома, — ты не скажешь: «Позвоните мне через час, когда договор будет заключен, эйфория пройдет, и я смогу думать о ваших проблемах». Ты просто «нажмешь на переключатель» и изменишь свое отношение к происходящему в зависимости от ситуации.

Личное время

Одно из важнейших понятий в служении Творцу — это сосредоточенность: как бы медитация, но с целью и вектором. Полное погружение в определенную тему или понятие, полностью отрешившись от всего остального.

Силу концентрации необходимо использовать для того, что наладить связь со своими глубинными чувствами: отношение к Б-гу, к жизни, к своему народу, к своей семье, к страданиям...

Евреи на протяжении поколений занимались медитацией. Молитва «Шмонэ Эсре» — это, по существу, длительная и наполненная глубоким смыслом медитация. Авраам Авину, Моше Рабейну, Давид а-Мелех были пастухами, это занятие оставляло им достаточно времени для размышлений над чудесами Вселенной, для сосредоточения на высоких духовных идеях, и они смогли достичь такой концентрации мыслей, которая

необходима для разговора с Б-гом и прилепления к Нему.

Упражнение для тренировки концентрации:

Скажи вслух слово и начни думать о его значении. Через 10 минут твоя концентрация будет абсолютной.

Комбинированная чистота

Когда овладеешь инструментами — чистотой мыслей и чистотой чувств — следующим твоим шагом будет комбинированная чистота мыслей и чувств.

Есть выражение «с головы до ног». Царь Давид написал в Теилим (35:10): «Все пальцы мои говорят: Ашем, нет никого, кроме тебя». Это была не просто его мысль — все физическое тело Давида трепетало от сознания величия Вс-вышнего. Другими словами, когда ты делаешь действие, вкладывая в это всего себя, духовно и физически, ты достигнешь 100%-ой концентрации.

Концентрация на вещах, которые не имеют смысла — это понятие, противоположное понятию «чистоты». Невозможно всю ночь разговаривать о ерунде, а на утро молиться с концентрацией и воодушевленностью.

Не теряй цель. Сосредоточение, концентрация на цели — это самый первый шаг для ее достижения. Если тебе не ясно, куда ты идешь, то нет шансов, что ты туда придешь. Неясность тебя запутает.

Неясность очень часто возникает в отношении жизненных целей — когда не понимаешь

ясно, чего хочешь. «Чего я хочу? Приоритет в моей жизни — это...» Твоя задача — спрашивать себя о своих целях до их полного осознания, если ты хочешь их достичь.

Важнейший вопрос на пути достижения человеком своих целей: «А какова цель моей жизни? Ради чего я живу?» Если ты готов умереть за цель своей жизни (как, например, ты готов пожертвовать жизнью ради своего ребенка), значит, цель — стоящая и намерения твои серьезны.

Когда у тебя есть цель, ты обязан подняться мысленно и сосредоточиться. Лучший помощник — это публика, а лучшая (и наиболее «удобная») публика — это ты сам. Проводи с собой ободряющие разговоры: «Сегодня у меня получится. Я соберусь. Я найду правильную цель, и ничто не сможет отвлечь и остановить меня. Не важно, от кого я услышу правильные вещи, но я остановлюсь их послушать, оценить, проверить и — применить».

Преврати свои цели в истинные. У нас время ограничено, и мы должны успеть достичь целей, которые поставили перед собой, поэтому начинать нужно сейчас же. Всем сердцем, всем мозгом, всеми силами.

Точки повторения на 9-ом Пути «В чистоте»

- 1. Хватит грезить наяву — и это под твоим контролем.**
- 2. Посвяти всего себя задаче, которая перед тобой — одной единственной мысли.**
- 3. Вплетай все, что ты учишь, в свое поведение.**
- 4. Проверь идеи по одной — каков их полный смысл.**
- 5. «Запряги» свои чувства, чтобы достичь своих целей.**
- 6. Успех в значительной степени зависит от силы желания.**
- 7. Возьми одно чувство и раскрой его.**
- 8. Ты — господин своих мыслей, и ты можешь приучить себя к концентрации.**
- 9. Блокируй любую негативную мысль.**
- 10. Думай обо всем, что ты говоришь, и говори только то, что думаешь. МТ**



Рав Яков ДОКТОР

руководитель еврейского центра «Шма, Исраэль»,
Бейт Шемеш

РЫБНИЦКИЙ РЕБЕ

В Советском Союзе на территории Западной Украины и Закарпатья традиционный еврейский уклад жизни сохранился чуть лучше, чем в других регионах, не был выкорчеван с корнем и уничтожен стопроцентно, так как советская власть пришла сюда позже.

Сегодня в различных синагогах Израиля и за рубежом можно встретить говорящих по-русски евреев, которые воспитывались в соблюдающих семьях и вели еврейский образ жизни с детства. Почти все они приехали из этих мест и могут рассказать вам много историй о своем цадике¹ — ребе из Рыбницы, который жил вместе с ними, помогал им и поддерживал в них духовную связь с Торой и заповедями.

О выдающемся праведнике и чудотворце Рыбницком ребе я много слышал и читал. Безусловно, он заслуживает того, чтобы написать о нем серьезную книгу. К сожалению, такой возможности у меня нет. Тем не менее, я хотел бы поделиться тем, что знаю о нем. Это принесет всем читателям пользу. Во-первых, потому что рассказ о праведнике пробуждает его заслуги на Небесах, что приносит благословение и удачу, вызывает желание самому делать хорошее и доброе. Во-вторых, это наша с вами история — история русского еврейства.

Святой праведник, адмор из Рыбницы раби Хаим Занвиль Абрамович, благосло-

венна память праведника, родился в 1898 году, по другим сведениям в 1902 году, в городе Бучан на Буковине. В возрасте 2,5 лет он остался без отца и воспитывался в доме раби Аврума Матитьяу, цадика из Штефанешт, который был внуком знаменитого раби Исруэля из Рижина. Его великий дед учил с ним, трехлетним мальчиком, еврейский алфавит. Штефанештский ребе являлся одним из лидеров еврейства Румынии, его портрет до войны висел там в каждом еврейском доме. Праведник высочайшей святости, творивший чудеса, он каждый день до глубокой ночи принимал множество людей, приходивших к нему за советом и благословением. Вот что рассказывал о нем его воспитанник Рыбниц-

¹ Цадик — еврей, который находится на очень высоком уровне служения Б-гу, подчиняя всю свою жизнь Торе и заповедям.

кий ребе. Однажды во время первой молитвы Йом Кипура «Кол Нидрей» в синагоге Штефанешта было очень тесно из-за огромного количества молящихся. Когда на это пожаловались ребе, тот сказал: «Пусть все живые снимут с головы талес». Как только люди начали делать это, зал наполовину опустел. Все души, пришедшие из другого мира, которые были обязаны себя скрывать, тотчас покинули синагогу.

После смерти раби Аврума Матитьяу в начале 30-х годов могила цадика из Штефанешта являлась местом массового паломничества. После войны, в начале 50-х, тело раби перевезли в Святую Землю и похоронили недалеко от Бней-Брака в Гиватаиме. Сегодня его могилу посещает множество людей. Интересно, что в самом городе Штефанешт, где евреев нет уже много лет, место захоронения раби бережно охраняется местными жителями, которые считают его святым и приходят туда для молитвы. Молодожены посещают его перед свадьбой, веря, что оно несет благословение.

У штефанештского цадика не было своих детей, и раби Аврум Матитьяу воспитывал раби Хаима Зангвиля как сына. Тору он учил у ребе и параллельно у гаона раби Иеуды Лейба Цирмесона, который дал ему смиху раввина. Как-то он рассказал, что уже в возрасте 18 лет знал весь Талмуд с комментариями Раши. После свадьбы раби Хаим Занвиль жил в разных городах, но, в конце концов, поселился в Рыбнице, Молдавия, где прожил все годы, проведенные в Советском Союзе.

После войны, когда Советская власть окончательно укрепилась в этом районе и начала методически уничтожать еврейскую традицию и культуру, Рыбницкий ребе остался одним из немногих, на ком держалось все, связанное с Торой. Координируя свои действия с хабадским подпольем, он поддерживал миньяны и миквы, организовывал обучение Торе детей и взрослых. Будучи шойхетом² и моэлем³, он был способен преодолевать многокилометровые расстояния через непроходимые леса, для того чтобы сделать еще одно обрезание или провести шхиту. Всего за свою жизнь ребе обрезал несколько тысяч еврейских детей. В знак поддержки Любавичский ребе передал ему из США в подарок сидур, которым он очень дорожил. Каждый Шабат Рыбницкий ребе прочитывал по нему всю книгу Теилим. Но главным для евреев было то, что он являлся цадиком, который благословлял, лечил, спасал и помогал в самых безвыходных ситуациях. Ведя нищенский образ жизни, одетый в старую поношенную одежду, будучи человеком не от мира сего, он принимал множество людей. Каждый, кто соприкасался с ним, мог убедиться, что в наши дни, когда наука, казалось бы, объяснила все, а Гагарин побывал в космосе, и никого там не встретил, есть Б-г, Который награждает или наказывает, и дает тем, кто по-настоящему служит Ему, силу ждать чудеса.

Безусловно, за свою деятельность Рыбницкий ребе подвергался преследованиям.

² Шойхет — резник. Еврей, осуществляющий забой скота и птицы в соответствии с законами Торы.

³ Моэль — еврей, делающий обрезание. Часто моэли умели также делать шхиту, а шойхеты — обрезание.

Подробности мне неизвестны. Частично его спасали личные связи с представителями местных властей, которые были ребе обязаны. Дело в том, что в годы войны некоторые из них были партизанами, а ребе, рискуя жизнью, собирал для них продовольствие и переправлял в лес, что спасало их от голода. Кроме того, были ситуации, когда они сами вынуждены были просить о помощи, чтобы вылечить их родных и близких. Ребе о них молился, и это помогало.

Из Советского Союза ребе выехал в 1973⁴ году, как только разрешили выезд. На Святой Земле он поселился в Бней-Браке, а затем переехал в Иерусалим, жил в одном доме с равом Ицхаком Зильбером, о чем тот рассказал в своей книге.

Появление ребе из Рыбницы произвело в Эрец Исраэль неизгладимое впечатление. Из далекой России приехал цадик, удивительно напоминающий рассказы о праведниках прошлого, который постится целыми днями, видит скрытые причины многих событий и творит чудеса. Маленькая квартира ребе была целыми днями набита людьми. К нему приходили все: ашкеназим и сфарадим, хасиды и литваки. По воспоминаниям, сидур ребе, по которому тот молился, был набит многочисленными записками с именами и просьбами о помощи. Из уст в уста передавались удивительные подробности. Когда в Шабат после молитвы люди проходили перед ребе, чтобы сказать ему: «А-гит Шабес», он всем

подавал руку, но тому, кто перед Шабатом в микве не был, он руки не подавал, безошибочно чувствуя это.

Вскоре после приезда в Израиль ребе столкнулся с тем, что здесь, как и в Советском Союзе, за еврейский образ жизни нужно было бороться. В 70-х годах началась первая относительно большая «алия»⁵ евреев из СССР. В основной массе это были люди, оторванные от Традиции и лишённые элементарных представлений и знаний о ней. Но из района Закарпатья, откуда приехал сам ребе, прибывали также семьи, соблюдающие заповеди, евреи, у которых связь с Торой и традицией была сильна — те, с кем он имел дело ещё в Союзе. Таких репатриантов власти сознательно селили на периферии, подальше от центров Торы Иерусалима и Бней-Брака с тем, чтобы они сами и их дети ассимилировались в светской, далекой от еврейской традиции среде, перевоспитались. То, что с таким трудом они сохранили при коммунизме, разваливалось на глазах.

Ребе начал активную деятельность по спасению этих евреев. Он много общался с выходцами из Закарпатья, стараясь поддержать в них желание жить еврейской жизнью. Связь с ними он поддерживал и из США, куда уехал вскоре, и во время своих посещений Святой Земли. Он организовывал разнообразную помощь этим семьям, направлял учителей, которые занимались изучением Торы с ними и их детьми. Неко-

⁴ В 1973 году был ратифицирован Международный пакт о гражданских и политических правах. До этого в СССР вообще формально не признавалось право на свободную эмиграцию, и выдача разрешений на выезд зависела только от позиции властей.

⁵ Алия — репатриация евреев в Израиль.

торые из них продолжали еврейское образование в ешивах.

Нашлись люди, которые вели переговоры с властями о предоставлении квартир еврейским религиозным семьям из России, как это было принято в то время в Иерусалиме и Бней-Браке. В некоторых случаях это удавалось. Вскоре к этой деятельности присоединился Сатмарский ребе из США, а также организация «Яд ле-ахим». Так эта работа приобрела больший масштаб.

В 1974 году ребе уехал из Израиля в США. В Америке он переезжал из города в город, жил в Майами, Краун Хайц, Боро-Парке, а в конце жизни обосновался в Монси. Везде ребе поддерживал евреев, попавших в беду, находил возможность помочь, посоветовать, благословить. К нему обращались все, включая окружение гаона раби Моше Фанштейна. Рыбницкий ребе, раби Хаим Занвиль Абрамович, умер в 24-й день месяца Тишрей 1996 года и похоронен в Монси. По его просьбе, его могила построена так, чтобы возле нее было удобно молиться. Ее посещают евреи со всего мира.

Рыбницкий ребе служил Творцу с самопожертвованием, отдавая этому все силы. В любое время года и в самых разных обстоятельствах он ежедневно окунался в микву или в водоем, который мог ее заменить. Никакие препятствия его не останавливали. Если было необходимо, он ради миквы проделывал многокилометровый путь в гору, проделывал прорубь в замерзшей реке. Если в конце длинной обратной дороги он встречал, например, нескромно одетую женщину, то поворачивал назад и шел пеш-

ком несколько часов, чтобы окунуться еще раз. Ребе придерживался строгих правил охраны чистоты своих глаз и мыслей. Поэтому никогда в одной машине или телеге не ездил вместе с женщиной — даже с собственной женой. Когда во время войны они должны были спасаться бегством, рабанит ехала на телеге, а ребе бежал много километров, держась за повозку сзади. В охране глаз была и причина того чуда, которое происходило с ним в начале американского периода его жизни. В доме, где он проживал, не было миквы, и, чтобы окунуться, он должен был пересечь оживленную автомагистраль. Несмотря на пожилой возраст, ребе проделывал этот путь бегом туда и назад, совершенно не глядя по сторонам. По широкому шоссе на огромной скорости мчались автомобили, и было большим чудом, что изо дня в день с ним ничего не случалось. Так продолжалось до тех пор, пока в его доме не построили микву.

Все время ребе было посвящено молитвам или подготовке к ним, различным заповедям и приему людей. Рыбницкий ребе никогда не спал в кровати, а исключительно сидя в кресле, и его сон длился не более часа подряд. Начиная с ночи на пятницу и до исхода Шабата, он не спал вообще, чтобы не тратить драгоценные минуты святого Шабата на сон. В результате, когда, заканчивая минху Шабата, он отступал три шага назад, как положено после Амиды, то просто падал обессиленный в кресло, и некоторое время не мог пошевелиться.

Особенно ребе был известен своей молитвой «Тикун хацот», которую он произносил глубокой ночью. Она продолжалась около

4 часов. Во время этой молитвы он зажигал много свечей, надевал мешковину и садился на пол оплакивать галут Шхины⁶ и осквернение Имени Всевышнего в мире. В эти часы в его комнате не должен был находиться ни один человек. Плач и стоны ребе доносились из-за запертой двери, и «Тикун хацот» вызывал у окружающих священный трепет, они боялись даже приблизиться к его комнате. Однажды ребецн стало плохо, нужно было везти ее в больницу, а ребе молился «Тикун хацот». Домашние были обязаны сообщить о чрезвычайной ситуации, но никто не решался войти к нему. Опасаясь помешать, родственники написали записку и просунули ее под дверью.

Рыбницкий ребе постился буквально каждый день, кроме тех дат, когда по закону поститься нельзя. Посты заканчиваются после окончания вечерней молитвы Аравит с началом следующего дня. Поскольку Аравит ребе молился обычно в районе полуночи, именно в это время он и выходил из поста. И так изо дня в день. Будучи известным моэлем, он часто делал обрезания и, как положено, участвовал в «сеудат мицва»⁷. Ребе сидел за столом, говорил «диврей Тора»⁸, поздравлял, благословлял, пел, но не ел. В этих постах была одна из его тайн. Однажды во время такой трапезы, в которой участвовал также адмор из Цанз раби Клойзенбург, Цанзский ребе попытался уговорить

его нарушить обычай и поучаствовать в «сеудат мицва». Он начал приводить изречения наших мудрецов, говорящих о важности этой трапезы.

— Однажды я уже попробовал, — ответил ему ребе, — в результате случилась большая беда.

Очевидно, в этих постах он видел средство избавления от обвинений, нависших на Небесах над нашим народом.

Я не знаю, бывал ли когда-то ребе у врача во время жизни в Советском Союзе, но в более благополучные годы в Америке он обращался за медицинской помощью. Сделав ему анализы желудочно-кишечного тракта, врачи пришли в ужас, постановили, что такое состояние здоровья исключает возможность поститься, и потребовали немедленного прекращения постоянных постов. Но поститься ребе не перестал и прожил более 90 лет.

В Шабат и праздники ребе устраивал «тиш»⁹, во время которого ел. Зная о его постах, можно было только поражаться, сколько он ест в честь Шабата и праздников. Объяснение этому могло быть только одно, и его еда, и посты не были связаны с желанием тела, а диктовались горячим желанием служить Творцу мира. Во время «тиша» у Рыбницкого ребе было весело, гостям раздавались

⁶ Галут Шхины — изгнание Б-жественного присутствия из нашего мира.

⁷ Сеудат-мицва — особая трапеза, приуроченная к исполнению важной заповеди.

⁸ Диврей Тора — краткие застольные речи, посвященные Торе и заповедям и приуроченные к субботним или праздничным трапезам.

⁹ Тиш — многоярусное застолье у главы хасидского двора, совместная трапеза ребе и его учеников. Обычно проходит в жарких дискуссиях о Торе и заповедях, прерываемых пением особых хасидских мелодий и танцами.

«шираим»¹⁰, делали «лехаим»¹¹ на хорошую водку, которую ценил ребе, пели. Иногда во время застолья ребе закрывал глаза и как будто засыпал. Люди понимающие говорили, что это «двекут» — состояние прилепленности к Всевышнему, когда цадик уносится мыслью очень далеко и связывается с Источником всего. Иногда, открыв глаза, ребе мог сказать кому-то из присутствующих: «А я сейчас кое-что для тебя сделал».

Рыбницкого ребе часто приглашали делать обрезание. У него было особенное отношение к «брит миле». По свидетельствам, ребе выглядел как коэн в Храме во время служения, когда делал брит. Задолго до обрезания он начинал к нему готовиться, специально ради этой заповеди еще раз шел в микву, обрезание совершал, закутавшись в талит и наложив тфилин рабейну Тама.

Каждый из нас получает помощь Свыше по принципу мера за меру, согласно уровню своего служения. Если еврей вкладывает в заповеди действительно все свои силы — а нередко мы способны на гораздо большее, чем нам кажется — в ответ он получает поддержку Небес, приходящую в рамках природы. Но если он ломает свою природу и берет на себя то, что выше его сил, лишь бы исполнить повеление Творца с максимальным совершенством, делая это через не могу, — в ответ Всевышний посылает ему помощь сверхъестественную, выходящую за рамки

природы. Рыбницкий ребе служил Творцу, буквально жертвуя собой, и в ответ Б-г послал ему силы творить настоящие чудеса. Есть множество историй на эту тему. Я приведу лишь несколько — те, у которых есть конкретный рассказчик.

1. Эту историю рассказал сам ребе. Однажды во время войны евреи Рыбниц получили приказ прибыть в определенное место. Там собралось несколько сотен человек, и вооруженные украинские полицаи повели их в лес на расстрел. Когда все евреи по команде выстроились в шеренгу, а полицаи приготовились стрелять, ребе обратился к командиру:

— Перед казнью есть обычай исполнять последнюю просьбу человека.

— Что ты хочешь?

— Десять минут для молитвы, — ответил тот.

Получив разрешение, ребе обратился к людям со словами поддержки, он просил всех молиться и не терять надежду на спасение. Пока евреи молились, к месту подъехала колонна немецких машин. Из первого автомобиля вышел какой-то офицер и спросил, что здесь происходит. Услышав ответ, он приказал всех евреев немедленно отпустить домой. Так они были спасены.

¹⁰ Шираим — небольшие порции еды, которые ребе раздает во время тиша своим хасидам. Считается, что еда со стола цадика возвышает и искупает грехи. Этот хасидский обычай восходит к традиции храмового мучного приношения, когда щепотку от него сжигали на жертвеннике, а остатки, называемые «шираим», съедали коэны.

¹¹ Лехаим — традиционный еврейский тост «За жизнь».

2. Ребе Ицхак Вольф Эрман был верным габаем ребе, знавшим его еще из России. Он эмигрировал в США. С момента появления ребе в Штатах сам реб Ицхак и его супруга Голда много лет праведно служили Рыбницкому ребе и рабанит. Вот история их знакомства, которую рассказал сам реб Ицхак Вольф.

Он жил в городе Селеш¹², в области, которая до войны относилась к Венгрии, и лишь после нее вошла в состав Советского Союза. По этой причине еврейская жизнь в городе в первое время после войны еще частично сохранилась. В Селеш часто приезжали религиозные евреи из других мест, чтобы заpastись кошерными продуктами. Среди них был и Аврум Маркович из Львова. Он посещал местечко приблизительно раз в месяц. Как-то случилось, что он пропал и не появлялся в городе довольно долго. Однажды ночью реб Ицхак Вольф увидел сон, в котором ему явился какой-то неизвестный старик и сказал, что Аврум Маркович попал в беду, и что он должен его спасти. Сам он запомнил совершенно ясно во всех деталях даже верхнюю одежду приснившегося старика, на которой отсутствовала одна пуговица. Но снам, как известно, не верят, и он на него не отреагировал. Однако этот сон стал повторяться каждую ночь, и, в конце концов, пришлось реб Ицхаку Вольфу бросить все дела и отправиться в дальнюю поездку во Львов. Для этого путешествия в те времена было необходимо специальное разрешение властей. Найдя адрес реб Аврума и войдя к нему в дом,

он узнал, что тот в госпитале в тяжелом состоянии, и его там никто не лечит, а жена ничего не может с этим поделать. Семья в отсутствие кормильца голодает. Реб Ицхак Вольф накормил детей и жену, дал продукты на будущее, а затем стал искать связи в больнице. В конце концов, его вмешательство помогло, и Авруму оказали необходимую медицинскую помощь. После выздоровления он в знак благодарности познакомил реба Ицхака со своим ребе, жившим в Рыбнице. Когда тот впервые вошел к цадику, то сразу узнал в нем старика из сна. Рыбницкий ребе выглядел точно так же, даже пуговицы не хватало на верхней одежде.

3. Эту историю рассказал Мордехай Люксембург, отец писателя Эли Люксембурга. Как известно, желание законным путем эмигрировать из СССР считалось предательством родины, власти препятствовали выезду граждан советской страны за рубеж, как только могли, поэтому официальное разрешение на выезд какой-либо семьи было большим чудом. Одна еврейская семья, которую Мордехай знал, получила разрешение, но тут случилась беда. Их сын стал встречаться с девушкой-нееврейкой и захотел на ней жениться. Он отказался ехать сам и задерживал всех других. Родители обратились за советом к ребе, и тот сказал, что поговорит с парнем.

— Знаешь, — сказал ребе, — в Торе есть такая заповедь о красивой пленнице. Если на войне еврейскому солдату понравилась

¹² Селеш (идиш) или (до 1946 года) Севлиш — город районного значения в Закарпатской области Украины, после 1945 года вошел в состав Украинской ССР. Современное название Виноградов.

женщина-нееврейка, ему можно на ней жениться. Но вначале Тора обязывает состричь ей волосы и ногти, поменять красивую одежду на траурную. Она должна жить в доме солдата и оплакивать своих богов и семью. Дело в том, что часто за любовь принимают увлечение внешней красотой. Если забрать эту красоту, увлечение проходит. Скажи, будешь ли ты любить эту девушку, если она окажется некрасивой внешне?

Парень ответил, что их любовь друг к другу настоящая и не зависит от внешней красоты. На этом они расстались. Вскоре девушка попала в автокатастрофу, в результате чего сильно обгорела. Парень преданно ухаживал за ней, целый день проводил в больнице. Но, очевидно, ее внешний вид на него повлиял. Девушка выздоровела, однако отношения молодых людей вскоре прервались. Эта семья выехала из Советского Союза.

4. Реб Аврум Коэн — еврей из Словакии, чудом уцелевший во время Катастрофы. В США был на протяжении многих лет очень близок с Рыбницким ребе, являлся его правой рукой в вопросе обрезаний. Недавно выпустил книгу воспоминаний о нем. Реб Аврум рассказал об их первой встрече, которая состоялась в Иерусалиме еще до переезда ребе в Америку. Когда он вошел к ребе, тот тепло взял его руку в свои и начал говорить ему: «Рав Аврум, помнишь ли ты...» Он начал рассказывать ему забытые даже им самим эпизоды из его прошлого, моменты, о которых никто, совершенно никто кроме него, знать не мог.

5. Реб Залман Маргалиет — бизнесмен из Лондона. Его сын заболел лейкемией, спаси нас всех от этого Б-г, и врачи уже не давали ему шансов. Выписали домой и сказали, что ему осталось две недели. По его просьбе, ребе передали квитл — записку с именем больного и просьбой об исцелении. Прочитав ее, ребе закрыл глаза и как будто заснул, только жилы на его лице интенсивно пульсировали. Так продолжалось очень долго, так что посланники реба Залмана, доставившие записку, устали стоять. В конце концов, открыв глаза, ребе сказал: «Позвоните ему и скажите, что его сын будет здоров». В тот же день ребу Залману позвонили из больницы и сообщили, что появилось новое лекарство, которое они хотят опробовать на его сыне. Парень выздоровел, женился, а сегодня уже женит своих детей, слава Б-гу.

6. Как-то в миньяне ребе случайно появился русский еврей из тех, кто не знал ничего о Торе и заповедях. Увидев его, Рыбницкий ребе сразу сказал: «Повторяйте за мной». Слово в слово вместе они прочитали весь текст Кадиша. Когда потом молящиеся начали спрашивать еврея о том, кто он и откуда, выяснилось, что именно в этот день был йорцайт — годовщина смерти его отца. Сам еврей, разумеется, этого не знал.

Мне бы хотелось закончить эту статью так, как принято у евреев в таких случаях. Пусть заслуги святого праведника раби Хаима Занвиля бен раби Моше из Рыбницы помогут нам и защитят нас и всех евреев. «Эхусой йоген олейну ве-ал кол Исроэл». МТ



Рав Александр ЛИПСКИЙ

לעזון מלכה בת אברהם

О Б-ГОБОЯЗНЕННОСТИ

Смысл, который вкладывали люди в понятие «Б-гобоязненность», менялся с течением истории и, разумеется, в различных культурах и верованиях это понятие приобретало свой оттенок. Постараемся понять, что изначально подразумевала под этими словами Тора.

Среди еврейских мудрецов тоже не было согласия в том, какое определение дать этому понятию. Для начала, приведём слова великого еврейского мудреца и философа Рамбама. Он пишет в своём кодексе «Мишнэ Тора»: «Как придти к любви и трепету перед Б-гом? Когда человек вдумается в Его деяния и творения, как чудесны они и как грандиозны и видна в них бесконечная мудрость, — думая об этих вещах, человек немедленно затрепещет и осознает себя малой, ничтожной тварью, со слабым разумом своим стоящей напротив Разума совершенного!» Другой средневековый мудрец, раби Аарон а-Леви, в своём кодексе «Сефер а-Хинух» (заповедь 432) объясняет это так: «[Заповедь бояться Б-га исполняется тем, что мы] постоянно прибываем в страхе нарушить его волю, совершив грех, то есть [это] боязнь кары [за нарушение заповедей]...» Таким образом мы

видим, что есть колоссальная разница в понимании сути Б-гобоязненности между двумя этими мудрецами. «Сефер а-Хинух» видит Б-гобоязненность внутри системы заповедей: существует награда за исполнение заповедей и наказание за их неисполнение, и в эти рамки заключено чувство Б-гобоязненности. Рамбам же, напротив, даёт универсальное определение этого чувства, позволяющее рассматривать его даже без связи с соблюдением Закона. С определением Рамбама может согласиться даже деист¹. И действительно, подобные высказывания присущи некоторым мыслителям и ученым, отрицающим веру в персонального Б-га. Ответ Альберта Эйнштейна американской школьнице удивительным образом напоминает слова Рамбама: «...Каждый, кто всерьёз вовлечен в научный поиск, оказывается убежден в том, что некий дух, намного более сильный,

¹ Тот, кто согласен, что Б-г существует, и что Он создал мир, но не согласен с тем, что Б-г управляет миром. Т.о. деист не признает большинство вещей и явлений, относящихся к сфере сверхъестественного (в т.ч. Б-жественное откровение) и не верит в религиозные нормы и догмы.

чем дух людской, властвует в законах вселенной, перед которым мы в своей слабости должны покорно преклониться». Рав Шмуэль Луцатто, объясняя заповедь «любить Б-га», которая, согласно мнению Рамбама, также исполняется путем умудренного мироозерцания, резко критикует подход самого Рамбама и других средневековых мудрецов, за то, что они, по его мнению, попытались синтезировать Тору с греческой философией. Приведем отрывок, где он обсуждает подход Рамбама: «А Рамбам считал, что любовь к Творцу возможна только лишь через всеохватывающее познание мира. Поэтому он посвятил три главы из своей книги «Илхот есодей а-Тора» («Законы основ Торы») объяснению мироустройства, для того, чтобы тем самым привить людям любовь к Б-гу. И все это далеко от замысла самой Торы, и у этих глав нет ничего общего с остальной частью его кодекса «Мишнэ Тора». Если бы Рамбам действительно был философом, то должен был бы предвидеть, что может прийти поколение, которое полностью опровергнет мнение Аристотеля и его учеников, касающееся структуры мира и астрономии. Но Рамбам считал, что все сказанное Аристотелем об устройстве подлунного мира — абсолютная истина. Хотя в вопросе строения и движения звезд он положился на арабских мудрецов, спорящих с Аристотелем...».

Для того, чтобы понять, как понимала Б-гобоязненность сама Тора, необходимо проследить это в контексте её стихов. Например, стих из книги Дварим (10:12): «А сейчас Израиль, что Всевышний, Б-г твой, требует от тебя? Только лишь бояться Всевышнего, Б-га твоего, идя всеми Его путями...». Мы видим из этого стиха, что Б-гобоязненность заклю-

чается в исполнении Его законов. В другом стихе (Дварим 31:12), посвященном обязанности царя публично читать свиток Торы, говорится следующее: «Собери народ, мужчин и женщин, и малых детей, и твоего пришельца, который во вратах твоих, чтобы они слушали и чтобы они изучали и боялись Всевышнего, Б-га вашего, и соблюдали исполнить все слова Учения этого». Мы снова видим, что боязнь отождествляется с соблюдением заповедей. Стих, следующий сразу за процитированным, формулирует это в еще более явной форме: «И их дети, которые не знали, пусть слушают и учатся бояться Всевышнего, Б-га вашего, во все дни, когда вы живете на земле...». Учиться соблюдать заповеди Б-га означает учиться бояться Его. Похожее высказывание мы находим в Теилим (Псалмах) Давида: «Придите, сыновья, слушайте меня, Б-гобоязненности я научу вас. Человек, желающий жизни, любящий долголетие, чтобы видеть добро! Стереги язык свой от зла и уста свои — от лживых слов. Уклоняйся от зла и делай добро, ищи мира и стремись к нему».

Приведем последний и наиболее удивительный пример употребления этого понятия в истории из книги Млахим (Царей). Ассирийский царь, изгнав северные колена Израиля, поселил в Шомроне различные народы (в последствии названные самаритянами по названию города). В книге Млахим говорится, что они «...не боялись Б-га». В наказание за это Всевышний насылал на них львов. И далее: «И доложили царю Ашшурскому, сказав: народы, которых ты изгнал и поселил в городах Шомронских, не знают закона Б-га той страны, и за это Он насылает на них львов, которые убивают их, — так как они не знают закона Б-га той страны. И повелел царь

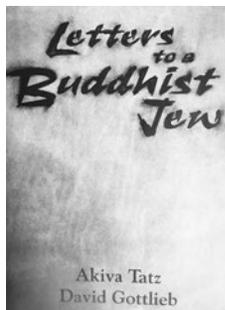
Ашшурский, сказав: отправьте туда одного из священников, которых вы изгнали оттуда; пусть идут и живут там, а он научит их закону Б-га той земли. И пришел один из священников, которых выселили из Шомрона, и поселился в Бейт Эле, и учил их тому, как бояться Б-га». Из контекста явным образом видно, что отсутствие боязни перед Б-гом — это незнание и несоблюдение Его заповедей. В продолжение рассказа приводится удивительный стих: «Они боялись Б-га и служили своим богам...». Этот стих не может не вызывать у нас удивления: как можно назвать Б-гобоязненным того, кто служит идолам, тем самым преступая строжайший запрет Творца?! Однако, с учетом вышеизложенного, понять это довольно просто. Стих всего лишь хочет сказать, что эти народы, оставаясь идолопоклонниками, соблюдали при этом заповеди Творца. Единственная деталь, которую осталось объяснить, почему же Тора употребляет для обозначения соблюдения заповедей именно это выражение — «бояться Б-га»? Во всех вышеприведенных примерах страх перед Б-гом — это не абстрактное чувство и, тем более, не благоговение перед Вечным Разумом, о котором писали Рамбам или Эйнштейн. Это даже не страх возможного наказания, о котором писал автор «Сефер а-Хинух», поскольку, согласно его объяснению, этот страх является чувством, мотивирующим человека соблюдать заповеди (хоть это чувство и является отдельной заповедью само по себе). Для Торы страх есть синоним самого исполнения. Сложность такого понимания заключается в том, что мы привыкли понимать страх как эмоциональное состояние, переживаемое в ситуации, которая в глазах человека воспринимается как опасная. Именно поэтому, согласно «Сефер

а-Хинух», человек осознает, что нарушение заповедей представляет для него опасность в виде различных наказаний. Но Тора, скорее всего, имеет в виду нечто другое. Для того, чтобы понять этот страх, необходимо понять, насколько это возможно, мироощущение еврея в библейские времена. У него было почти что физическое чувство присутствия Б-га, который как бы находился за проницаемой перегородкой, из-за которой Он в любой момент мог появиться. В скобках заметим, что именно по этой причине Тора не говорит о потустороннем, духовном мире — ведь все происходит здесь и сейчас. Вместе с тем, чувство близости Б-га зачастую невыносимо для человека, то есть сопряжено с негативными эмоциями. Помимо этого, обязанность выполнения заповедей Творца вызывает в человеке мучительное ощущение, от которого он хочет скорее избавиться. Это состояние, которое можно охарактеризовать как нервозность. Его отголоски можно встретить и в более поздней — раввинистической традиции. Человек, чрезвычайно озабоченный исполнением, к примеру, заповеди трубления в «шофар», забывая о строгих запретах Шабата, скорее идет с «шофаром» к тому, кто научит его трубить. Вавилонские евреи в иступлении хватили руками и рвали волосы человека, который вел козла отпущения в пустыню, поскольку ожидание было для них невыносимым. На самом деле и сегодня еврей, который полностью подчинил свою жизнь алахе, иногда ощущает нечто подобное. Например, в ситуации, когда стоя в очереди с полной тележкой в супермаркете, он вдруг вспоминает о том, что еще молился послеполуденную молитву. С тревогой осознав, что время, отведенное на послеполуденную молитву, подходит к концу, он оставляет свою тележку

и ищет ближайший закуток, чтобы начать молиться. Такая молитва не является внезапным порывом излить своё сердце перед Б-гом — наоборот, скорее всего он вообще не сможет сосредоточиться должным образом и быстро выпалит все 19 благословений. Он предпочёл бы спокойно отстоять свою очередь и уйти. Здесь присутствует лишь беспокойное осознание своего долга перед Творцом.

Разумеется, невозможно свести Б-гобязанность к такому узкому пониманию. Напротив, сегодня ее понимание наиболее

эклектично, ведь наше религиозное сознание пережило множество трансформаций. Огромное влияние на нашу мысль оказали средневековые еврейские философы во главе с Рамбамом, книги еврейских мистиков и т.д. Мы лишь попытались понять, как более позднее понимание Б-гобязанности согласуется с текстом Танаха. Хотя можно предположить, что это состояние, описываемое Торой, настолько глубоко укоренено в сознании «человека алахи», что, в конечном итоге, именно оно является основным мотивом его служения Творцу. МТ



Дэвид ГОТТЛИБ, рав Акива ТАТЦ

Перевод рава Исраэля и Элишевы Ермаковых

ПИСЬМА ЕВРЕЮ-БУДДИСТУ¹

Продолжение. Начало в МТ №39-47

Сила языка

Дэвид!

Сила языка Торы — на самом деле, очень обширная тема. Иврит называется Святым языком, потому что он лежит в основе всей существующей реальности. (Есть и другая причина. Рамбам (Маймонид) говорит, что иврит называется святым, потому что в нем нет пошлости: слов, обозначающих непристойные вещи и функции, которые в других языках используются в качестве ругательств, Б-гохульств и проклятий, в иврите нет, и если вы захотите использовать ненормативную лексику, вам придется обратиться к другим языкам, так как все непристойные слова в современном

иврите — заимствования.) Мир был создан с помощью языка. Суть бытия «высказана». Когда, описывая Творение, Тора говорит: «И сказал Б-г...», это не значит, что Он давал указания. Творец «произнес» слово, оно сжалось, кристаллизовалось и конкретизировалось в форме предмета, который это слово обозначает. На самом деле, лексемы (все формы слова) в иврите не описывают вещи, а сами являются вещами. (Имеется в виду более глубокое значение иврита, что правильнее было бы назвать пророчеством. По мнению Маймонида, люди, слышавшие слова пророка, буквально ощущали их физиологически. Пророк не говорил о каком-то предмете, он выражал саму суть вещей.)

¹ 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 кажущейся 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.

На иврите, в отличие от других языков, понятия «слово» и «вещь» идентичны — термин «давар» означает и «слово», и «вещь», потому что по существу любая вещь есть ни что иное, как слово, которое Тора использует для создания этой вещи. (Конечно, этот принцип имеет следствие — все вещи в мире «говорят» слова, и мир создан для диалога, где мы должны слушать.)

Язык — это среда Творения. Теперь, когда наш язык разрушен, у нас есть только осколки аутентичного иврита, но, в сущности, язык и действительность едины. Я уже говорил, что мир — это проекция Торы. По аналогии, Тора — это «фильм», через который проясляется невиданный свет. Он сияет сквозь Тору и проецируется на «экран», являющийся миром, в котором мы живем, каждое слово в Торе — это вещь в мире. (Тот, кто знает Тору — знает мир, и, наоборот, тот, кто знает мир — узнает Тору.)

Вы можете увидеть, какой это мощный инструмент! Ни в одном другом языке мира нет даже намек на подобный уровень, в них слова обозначают вещи в соответствии с соглашением людей, вот и все. (Все языки мира происходят от древнееврейского, во времена строительства Вавилонской башни был один общий язык — язык Творения, на котором говорили представители того поколения, решившегося воссоздать мир по своему образу и подобию. Но они не смогли этого сделать, потому что их язык распался, и образовалось множество других. Раскол языка разрушил способность созидать и оставил их такими же, какие мы сейчас. В лучшем случае, мы способны описывать вещи, но не создавать их.)

Есть и другое измерение иврита — гематрия, числовой коррелят словесного элемента. Буквы в языке имеют систему числовых эквивалентов. Это означает, что еврейское слово имеет значение как в явном, так и в математическом смысле. Удивительно, как две системы накладываются друг на друга: в английском языке вы можете выразить идею словесно в символах английского алфавита или выбрать альтернативу для выражения той же идеи в математической нотации, используя арабские цифры. Однако на иврите буквы и цифры соразмерны. Одни и те же буквы являются и тем, и другим. Еврейское слово выражает вербальный аспект идеи, и это же слово, рассматриваемое как числовое выражение, дает математический или количественный аспект идеи. Надеюсь, я смогу объяснить это так: представьте, что вы читаете идеальное описание моста, скажем, на английском языке, а затем возвращаетесь к тому же самому тексту, читая буквы, как числа, и обнаруживаете, что текст также является идеальным описанием этого моста в математическом выражении с техническими формулами. Эта почти непостижимо красивая система — язык Торы. (По-моему, если бы собирали доказательства Б-жественного авторства Торы, данный факт поспособствовал бы этому.) В процессе нашей переписки я попытаюсь привести пример или два. (Напомните мне, чтобы я показал Вам, казалось бы, проблематичный стих, проанализированный Виленским Гаоном, в котором Тора описывает соотношение диаметра с окружностью круга в Устной Традиции, а гематрия слов дает число «пи» после запятой.)

Как я могу изложить для Вас эту бесконечную тему? Возможно, мы бегло рассмотрим только первую букву алфавита. С этого, безусловно,

стоит начать. Давайте обсудим только букву א («алеф»), и пусть это будет символом начала нашей дискуссии.

Буква «алеф» указывает на глубокое мистическое знание и высшую мудрость. Ее числовое значение — 1, это ключ к Высшему Единству. На самом деле, это единственная «молчащая» буква. Идея заключается в том, что она еще находится между высшим миром потенциала и нижним миром действительности. «Алеф» спускается из высшего мира в нижний и указывает на возвышение нашего мира к высшему. Это соединительная зона, которая стоит между мирами трансцендентности и реальности.

Рассмотрим структуру буквы «алеф». Ее компонентами являются верхняя буква א («йуд») и нижняя, зеркальная «йуд», к которой присоединяется ו («вав»), буква соединения (вместе они составляют число 26 — числовое значение Б-жественного Имени). «Йуд» — это буква, которая обозначает 10 эманаций или корневых энергий Творения. «Алеф» соединяет верхний корень с отражением того, что проявилось в мире.

Опять же, в отличие от других языков, ивритские буквы также являются словами. Корневое слово «алеф» указывает на возвышение. Глагол «алеф» означает духовное возвышение, как в учении. Слово «алуф» обозначает высший ранг, слово «элеф» — тысячу, самое большое названное число на языке Торы. (Полный еврейский алфавит начинается с «алефа», число которого равно единице и проходит через все десятичные элементы. Общее число букв — всего 999. После этого наступает «элеф» — «тысяча», или «алеф» — «один», что является тем же самым словом. Все возвращается обрат-

но в точку происхождения, выражая важный принцип мистического учения.)

В букве «алеф» есть еще много тайн. Мы отметили, что это «молчаливая» буква. Настоящее знание не имеет конечного звука, оно неосязуемо, невыразимо, трансцендентно. Следующие три буквы алфавита, выражающие конечное и осязаемое, — это ב («бет»), ל («гимель»), ו («далет») в последовательности, образующей слово «бегед», которое в переводе означает «одежда», верхнее покрытие невидимого центра. Но слово «бегед» также переводится как «предательство». Одежда может скрывать личность человека вместо ее раскрытия. «Молчаливый» центр не может лгать, но его внешние слои, которые «говорят», могут обманывать. (Еврейское слово, обозначающее верхнюю одежду, пальто («меиль»), имеет аналогичное свойство, тот же самый корень означает профанацию, предательство святого.)

Анализ древнееврейского слова построен на его корневых буквах. Любое слово, содержащее «алеф», имеет некоторый элемент возвышения или перехода между мирами, особенно когда оно начинается с буквы «алеф». Например, простейшим из всех ивритских слов является слово «ав» — «отец», состоящее из первых двух букв алфавита. Вам не нужен я, чтобы увидеть, как «алеф» в корне выражает понятие «отец». Глагол «ав» означает желать, в смысле волеизъявления и желания выйти за пределы ограниченного Я.

Скорее всего, Дэвид, вы не сможете обойтись без иврита, так как приближение к Торе без иврита — это попытка плыть без воды или дышать без воздуха. Если когда-либо средство было самоцелью, то именно здесь. МТ



Рав Йонатан ЭБЕР

Перевод рава Михаэля Мирласа

ВКУС К УЧЕБЕ

Два человека сидят в синагоге и занимаются Торой. У них схожие способности, одинаковое усердие и примерно равный уровень понимания материала. Возможно, они учатся вместе, непосредственно в «хавруте»¹. Разница между ними состоит лишь в том, что один получает удовольствие от учёбы, другой — нет.

Зададимся вопросом: какой подход к изучению Торы лучше?

Многие сразу ответят, что предпочтительнее тот вариант, при котором еврей не получает от учебы ни радости, ни удовлетворения. Мы знаем, почему можно так решить: сразу вспоминаются высказывания мудрецов о том, как велико значение добытых тяжелым трудом знаний. Лучше учиться, преодолевая себя, подумаем мы, ведь такая учёба, наверняка, имеет большее значение, чем занятия того, кто учится с удовольствием. Мы вспомним, как чувствовали себя в детстве, когда лишь папина затрещина могла заставить нас вдуматься в кажущиеся бессмысленными слова книги. Значит, тот человек, который изучает Тору «через не хочу», несомненно, достоин восхищения, его надо похвалить.

Однако все обстоит именно так лишь на первый взгляд. Да, действительно, муд-

рецы говорят: «Одно благо через страдание перевешивает сотню благ без страданий», «По усилиям и награда», «Всевышний никого не наделяет благом просто так» и прочее. Но в том-то и дело, что, говоря это, они не имеют в виду состояние человека, занимающегося Торой!

Любому понятно, что у еврея, получающего удовольствие от учебы, перспективы лучше, и в конце-концов он превзойдёт «страдальца» в знаниях, так как всей душой стремится к изучению Торы, и книги ему в радость. А у страдальца, напротив, больше шансов надолго отложить учёбу под влиянием обстоятельств. Ведь он человек, а не ангел, и вряд ли сможет долго заставлять себя сосредотачиваться на материале, который ему не интересен, против которого восстают все силы его души.

¹ Хаврута — способ изучения Торы, чаще Талмуда, в паре.

Более того, даже если не думать о перспективах этих двух людей, и оценивать их учёбу по принципу здесь и сейчас, понятно, что Тору, изучаемую с удовольствием, человек поймет глубже и лучше, чем тот материал, который он осваивал наперекор своим желаниям. Вспомните: какие темы заставляют вас возвращаться к ним несколько раз, сосредоточенно вчитываться в них и обдумывать? Конечно, это материал, пробуждавший живой интерес, в который вы погружались с головой. Именно он надолго запоминался, причем не важно, касался ли он отдельной гипотезы или темы целиком².

То есть Тора раскроется лучше тому, кто получает удовольствие от ее изучения. У того из напарников, который учится через не хочу, ситуация гораздо хуже, даже в случае равных способностей к учебе.

Пока мы говорили только об интеллектуальном постижении Торы. Но если учишь талмудическую тему, и в связи с ней весь

спектр мнений мудрецов, то ощущаешь, что удовольствия от учебы больше, и оно более глубокое. Это уже не просто приятная пища для ума — такая учёба затрагивает основу твоей личности³.

Вернемся к нашим героям. Разница между ними не только в умении углубиться в святыне слова. У нас есть заповедь изучать Тору. Мы произносим благословение перед чтением Торы: «Благословен... повелевший нам заниматься словами Торы. Сделай так, чтобы слова Торы твоей были услугой наших уст». Получается, испытывать радость от учебы — составная часть заповеди.

Смысл этого благословения обсуждается в трактате «Брахот» (11a). Раши объясняет: «Чтобы были услугой — это значит, чтобы мы занимались Торой с любовью». То есть сама заповедь изучения Торы обусловлена приятностью и любовью, и без этих ощущений заповедь не выполняется. Это состояние настолько важно, что мудрецы посчитали нужным включить

² См. комментарий рабейну Йоны на Мишлей (2:4): «Если будешь искать его как серебро, и разыскивать его как клад». «Если будешь разыскивать его как серебро...» — трудясь ради мудрости, как ради получения серебра. Поиск серебра — приятное занятие, ведь сказано: «рад я словам твоим». Поиск приятен, хотя сопряжен с трудом, он раскроет «глаза разума», и найденное сохранится в душе. Далее у рабейну Йоны читаем: «Пусть учится человек там, где хочет» — значит, успехи в учебе связаны с желанием учиться.

Вот высказывание Хазон Иша: «... мудрость не усваивается человеком, если у него отсутствует страстное желание обладать ею». Сказано: «Слова Торы — милы», то есть сила любви к сказанному заставляет работать и мозг, и сердце, которые буквально впитывают в себя и мудрость, и понимание, и знание... Продвижение в учебе зависит от удовольствия, — пишет он далее, — мозг с удовольствием погружается в проблему, и истина ему открывается благодаря удовлетворению от процесса учебы.

До сих пор, говоря об учебном процессе, мы упоминали только особенности мышления. Однако удовольствие от изложенной в Талмуде темы и комментарий к ней имеет более глубокий и существенный аспект.

³ В принципе, вопрос о том, чья учеба лучше, уже решен в гемаре («Брахот 8a): «Тот, кто, изучая, наслаждается — лучше того, кто учится из-за страха перед Небесами». Виленский Гаон (приведено в книге «Диврей Элияу») объясняет в уже понятном нам ключе: тот, кто трудится, постигая Тору, с удовольствием — лучше, чем тот, кто учится, руководствуясь общими соображениями.

в благословение слово «услада». Оно ключевое. В благословении мы не говорим, например: «Дай возможность нашей душе понять слова Торы» (как в благословении перед чтением «Шма, Израэль»), мы не упоминаем ни усидчивость, ни способность к анализу, а просим: «Пусть будут усладой слова...». Без этого нельзя.

В одном из комментариев к трактату «Недарим» (48а) определена суть заповеди изучения Торы: «Цель заповеданной учёбы — запечатлеть истину в сердце и разуме и радоваться этому, как сказано: «Повеления Г-пода справедливы, веселят сердце» (Теилим 19:9)». Это означает, что если в учёбе нет радости, то нет смысла открывать книгу, поскольку заповедь изучения Торы не будет исполнена.

Это что-то новенькое. Оказывается, удовольствие от учёбы — не дополнительный критерий, не показатель высоты уровня заповеди (как в случае с другими заповедями), а неперемное условие ее выполнения. Форма выполнения заповеди — учиться с радостью, и только в этом случае учёба будет считаться правильной, т.е. все сводится к этому вопросу: есть радость от учебы, или нет ее⁴.

По поводу благословения перед чтением Торы автор «Левуш» писал («Орах Хаим» пар.47): «Каждому из нас нужно относиться с повышенной осторожностью к тому, с какими мыслями мы произносим благословение на Тору, ведь мы показываем, насколько она важна для нас, мы получаем удовольствие, читая ее, и благословляем на ее, как на все, приносящее удовольствие»⁵. Он подчеркивал, что вызванный к Свитку Торы произносит благословение перед чтением и после чтения, точно так же, как и в любом «благословении, связанном с получением удовольствия»⁶.

Есть известные слова на эту тему, которые автор комментария «Эглей Таль» включил в предисловие к своей книге. В его поколении были люди, которых, как он это называет, «обманывало слишком правильное мышление». Они считали, что тот, кто радуется во время учебы, показывает тем самым, что учит Тору не ради неё самой, и потому его положение намного хуже, чем у того, кто учится без удовольствия. Автор «Эглей Таль» пишет: «О, это известное заблуждение! Всё наоборот: чем больше радости и веселья человек получает от учебы, тем она правильней, ведь в этом основа заповеди учить Тору. Только так слова Торы входят

⁴ См. слова автора книги «Пахад Ицхак» относительно Хануки, где он дает прекрасное определение: «Удовольствие от Торы — это главная часть заповеди, в то время как в других заповедях удовольствие — лишь корона на голове».

⁵ Далее он объясняет комментарий мудрецов («Недарим» 81) на предложение: «И сказал Г-сподь: «За то, что оставили они Тору Мою, которую Я дал им, и не внимали голосу Моему, и не следовали ему...» (Ирмия 9:12), то есть люди тогда не произносили благословение на Тору в начале. Он говорит: «По-видимому, слова «не следовали» надо понимать в контексте «приятной прогулки», то есть из предложения можно понять, что люди не воспринимают учебу как «путешествие ради удовольствия».

⁶ См. «Элияу Раба» (пар. 4 со слов «и одеяние...»).

в плоть и кровь.... Наслаждающийся Торой связывает себя с ней во всём».

Отсюда следует, что чем большее удовольствие от учебы испытывает человек, тем крепче его связь с Торой.

Любовь возникает в сердце человека (и в отношении Торы тоже — здесь мы свое естество изменить не в состоянии), всегда одним и тем же путем. Чтобы что-то полюбить, человеку надо пройти два этапа — предмет любви нужно желать, и предметом любви надо наслаждаться. Если то, что вы хотите полюбить, не приносит вам ни удовольствия, ни удовлетворения, у вас нет никакой возможности это полюбить. Так уж устроен мир.

Вначале вы открываете для себя потенциал того удовольствия, которое можете испытать от предмета любви. Тот, кто никогда не пробовал шоколад, никогда его не захочет. Чего ради? Один раз по-

пробовали и понравилось — возникает желание попробовать снова, чтобы опять испытать удовольствие. Дальше происходит неожиданное: когда вы вторично попробовали шоколад, испытанное во второй раз удовольствие сильнее испытанного вами прежде, потому что кроме физиологически приятного ощущения от вкуса шоколада во рту человек ещё испытывает особое чувство удовлетворения желания. Оно является довольно мощной добавкой к физиологии. Легко предположить, что теперь желание получить удовольствие будет лишь возрастать — во второй раз оно сильнее, чем в первый, а в четвертый — превосходит удовольствие, полученное в третий раз⁷.

Виленский Гаон объясняет стих из Мишлей (1:23): «Обратитесь к Моему наставлению: вот изолью Я на вас дух Мой, возведу вам слова Мои». Любой из поступков поддерживается духом (воздействием) свыше, который и далее поощряет человека совер-

⁷ Если говорить о материальных объектах, то, как и в нашем примере с шоколадом, «колесо желаний» будет крутиться недолго, поскольку физиологическое удовольствие по природе своей ограничено. Во-первых, несмотря на то, что страсть придает этому удовольствию еще и духовное измерение, основой этой «духовности» все равно служит физиология, а любой из органов чувств способен работать лишь короткое время — в конце концов, вы не можете есть шоколад постоянно. Дойдя до своей границы, чувства, перестав работать, лишают человека наслаждения от вещи. Во-вторых, всегда находят какие-либо сторонние факторы, которые отдают вас от получения удовольствия в той же области физиологии. Если вы проглотите слишком большой кусок шоколада, вам станет неприятно, и чувство удовольствия пропадет, а если подобное случится, когда вы пробуете шоколад впервые, то, вполне возможно, вы никогда так и не полюбите его.

Тут надо принять во внимание еще один аспект. Известно, что когда человек получает какую-либо вещь, то удовольствие от обладания ею через некоторое время уменьшается, даже если перед этим он мечтал о ней долгие годы и предпринимал весьма существенные усилия чтобы заполучить этот предмет. Тому есть простое объяснение: как правило, ценность вещи в наших глазах по большей части определяется нашим желанием обладать ею. А страстно желать человек может только то, чего у него нет. Поскольку страсть получить продиктована желанием, то получая желаемое, человек лишается страсти, и теперь приобретенная вещь интересует его намного меньше.

В области изучения Торы таких проблем не возникает, потому что желание духовного ничем не ограничено. В этой области человек способен получать бесконечное наслаждение. Духовные достижения в процессе изучения Торы беспредельны, как количественно, так и качественно — на пути постижения вы ощущаете, как наслаждение множится, но не прекращается, потому что границ постижения нет.

шать этот поступок; дух не успокаивается, пока человек не повторит совершенного прежде дела, вновь получив от него удовольствие; поэтому люди испытывают приятное ощущение не только от заповедей, но и от преступлений. Чем страшнее преступление, тем больше чувство удовлетворения от него, и сильнее жажда повторить такое преступление снова. А если исполняется важная заповедь, то Свыше посылается человеку воздействие, которое будит в нём желание исполнить повторно эту же заповедь, чтобы получить от неё удовольствие. Гаон пишет о заповеди изучения Торы: «Духовное удовольствие, получаемое человеком при изучении Торы, определённо перевешивает все остальные [духовные удовольствия], поскольку изучение Торы равно им всем вместе взятым («Талмуд Тора ке-негед кулам»)). В принципе, это и есть идея, которой посвящена данная статья. Именно желание учиться приводит к величайшему удовольствию при изучении⁸.

На третьем и последнем уровне — любовь, что означает, по сути, объединение и связь⁹. Когда вы любите что-то и получаете от объекта любви удовольствие, то возвращаетесь к нему снова и снова. Душевная близость, связанная с объектом любви, увеличивает-

ся и крепнет. С течением времени границы этого чувства расширяются настолько, что рождается ощущение, будто вы составляете единое целое с предметом вашей любви. В жизни именно такое чувство и называется настоящей любовью¹⁰, о чём автор «Эглей Таль» писал так: «Когда человек получает удовольствие от учёбы, то не может отделиться от Торы».

Эта же идея чётко выражена Рамбамом в «Сефер а-Мицвот», когда он объясняет, в чём состоит любовь ко Всевышнему и Его Торе: «Третья заповедь — это повеление любить Его, да будет Он превознесён, т.е. надо размышлять над Его заповедями, Его речениями и Его деяниями, вдумываясь в них, постигать Его и наслаждаться этим постижением. Это высшее наслаждение и есть любовь, которая нам заповедана, ведь говорится в «Сифри» («Ваэтханан»): «Поскольку сказано: «И люби Ашема, своего Б-га (Дварим 6:5), а я не знаю, как Его любить, Тора объясняет: «И будут слова эти, которые Я заповедаю тебе сегодня, на сердце твоём...» — так ты и познаешь Творца Вселенной. Тора сама уже указывает на то, что размышление приведёт тебя к верному постижению и наслаждению, и любовь придёт непременно».

⁸ Гаон затрагивает лишь вопросы заповедей и запретов.

⁹ Маараль в книге «Беер а-Гола» много рассуждает на эту тему. Издревле известно, что гематрия слова אהבה («любовь») равна гематрии слова אחד («один») — 13.

¹⁰ В книге «Сефер а-Катан» Саба из Кельма писал: «Страсть и любовь — одно и то же. Человек страстно желает того, что он любит. Больше любит — больше желает. Больше понимает — больше хочет понять. Немного мудрости поймет — уже хочет понять больше, поймет больше — больше полюбит, а значит, захочет еще сильнее и полюбит еще крепче».

Таким образом, чтобы достичь любви к Торе¹¹, надо идти по единственному пути — пути получения удовольствия от неё, только об этом мы и говорим...¹².

И вот к какому выводу мы пришли: главное в заповеди учить Тору — наслаждение от учёбы. Если мы не можем «отлепиться» от Торы, нам не отлепиться и от Б-га, давшего её, поскольку «прилепиться» мы можем лишь к тому, кого любим; нет любви без чувства приязни, которая становится существенно важной. Именно поэтому мудрецы постановили произносить в благословении перед Торой: «...пусть слова её будут усладой...».

Но если нам необходимо наслаждаться учёбой, возникает простой вопрос: как достичь этого наслаждения? Каким образом Тору можно захотеть так сильно, чтобы постоянно учиться с удовольствием?

Ответ на это вопрос прост: ничего специально делать не надо. Возьмем стихи из Теилим: «Повеления Г-спода справедливы, радуют сердце» (19:19), «Тора Г-спода совершенна, она возвращает силы душе» (19:8). В них говорится о том, что Тора должна полюбиться душе самым естественным образом; особенных упражнений не требует-

ся. «Сила разума тянется ко всему разумному, хочет разумного и любит разумное», как писал рабейну Нисим.

«Желание познать истину естественно для «разумной души», которая в нас, и не находилось ещё здравомыслящего человека, который не пытался бы открыть эту истину всей силой своего разума» (Рамхаль в предисловии к «Даат Твунот»). Вспомним комментарий Рамбама к «Сефер а-Мицвот»: «Размышление приведёт тебя к верному постижению и наслаждению, и любовь придёт непременно!» А в связи с чем, спрашивается, возникнет эта любовь? В связи с самим текстом Торы, естественным путём. «Когда войдёт мудрость в сердце твоё, и знание будет приятно душе твоей» (Мишлей 2:10). Другая цитата на эту же тему: «Вожденней золота они, и множества чистого золота, и слаще мёда и сотового мёда» (Теилим 19:11). Это означает, что Тора сама по себе и сладкая, и вожденная, и радует душу¹³.

Почему же так часто мы видим хороших людей, которые не находят в учёбе желаемого удовольствия и страдают от этого, хотя занимаются интересными темами в Талмуде, и у них рождаются отличные теории по поводу изучаемого материала? Тем не менее, они никак не могут достичь уровня, который

¹¹ Здесь и у Рамбама, и в «Сифри» обсуждается известное правило: любовь к Создателю появляется из любви к Торе и размышлений о мире. Этот путь для достижения подобной любви самый прямой. Когда Рамбам пишет: «Размышления приведут тебя к наслаждению, и любовь придёт непременно», он имеет в виду удовольствие и любовь к Торе, а уже в результате этой любви возникнет и любовь к Б-гу.

¹² См. комментарий Раши на благословение, произносимое перед изучением Торы, где он пишет: «Чтобы были усладой — чтобы мы занимались Торой с любовью». Усада приведет к любви.

¹³ «Хотя бы недолго потрудившись над Торой, человек уже способен ее полюбить, он очень хочет учить её постоянно, она для него выше всех удовольствий», — писал Хазон Иш.

имел в виду автор «Ор а-Хаим», когда писал, что люди, познавшие сладость Торы, «с ума сходят, настолько она их увлекает».

Если ли уж в начале этого эссе были приведены в пример двое, которые одинаково изучают Тору, только один из них не получает никакого удовольствия от учебы, то теперь мы просто обязаны пояснить, как вообще может быть, что он учится без удовольствия? Ответ был уже вкратце дан в процитированных выше словах Рамхаля: «Желание познать истину естественно для «разумной души», которая в нас». То есть при здоро-

вом состоянии психики наслаждаться учебой можно без помех. В «Шмона Праким» Рамбам писал, что при некоторых болезнях сладкое кажется горьким, а горькое — сладким. Значит, в нашем случае какой-то нездоровый фактор мешает получать удовольствие от учёбы, и если разумно подойти к процессу, то есть избавиться от этого нездорового фактора, душа вернется в свое нормальное состояние, и будет наслаждаться Б-гом¹⁴.

Что это за факторы, почему они возникают, и как с ними бороться — расскажем, с Б-жьей помощью, в следующих главах. МТ

Продолжение следует

¹⁴ Не следует игнорировать эти причины. Мол, не получается учиться с удовольствием, так не все ли равно? Отнюдь не все равно. Если знать причины и уметь их устранять, это будет похоже на выход из тумана на свет. Представьте себе две телеги — одна без колес, а колеса другой застряли в грязи. Застрявшую в грязи можно вытянуть, и она поедет. Телега без колес не поедет никуда. Что ж, об этом мы и не говорим.



Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК

О ЗАПОВЕДИ «И ВОЗЛЮБИ БЛИЖНЕГО СВОЕГО, КАК САМОГО СЕБЯ»

Отдавать себя... всегда есть, что отдать,
даже если это просто доброе отношение
к человеку... Никто еще не обеднел от этого.
Анна Франк, март 1944 г.

Предлагаемая многоуважаемым читателям «Мира Торы» статья, в некотором смысле продолжает представленную в одном из прошлых выпусков статью «Бережно относись к народу Моему!». Хотя в этой статье будут приведены цитаты из Письменной Торы, выдержки из Талмуда, слова великих мудрецов разных поколений, все же в качестве эпиграфа к ней сердце выбрало строки из дневника пятнадцатилетней Анны Франк, написанные ею за год до гибели в концентрационном лагере.

Если бы нас спросили, каково основное правило, которое мы должны выучить из Торы, мы бы, конечно же, ответили бы: «В чем вопрос? Все жизненно необходимо, абсолютно каждая заповедь, каждое слово, каждая буква. Даже самая маленькая коронка на самой маленькой букве важна, и без нее невозможно обойтись!» И это абсолютно верно. Тора — это великое сокровище Всевышнего, согласно ей Он творил миры и ей подчинены жизни всех этих миров и всех нас. А вот раби Акива сумел сформулировать основное правило Торы. Тот самый раби Акива, который достиг невероятных познаний в Торе на всех ее уровнях, поднявшись в «ПарДэС» (П — «пишат» — простое понимание Святых Писаний, Р — «рэмез» — намек, скрытый в них, Д — «драш» — толкование текста, С — «сод» — тайны, сокрытые в Торе, которые передаются от учителя к особо достойному ученику). Тот самый раби Акива, о котором Моше Рабейну сказал, что если существует такой человек, Тора должна была быть передана еврейскому народу только через него. И эти слова, как и все то, что, когда-либо говорил Моше, претворились в жизнь: вся Устная Тора, без которой мы не смогли бы постичь Письменную, передана нам именно раби Акивой и его учениками. Этот великий раби Акива сказал: «И возлюби ближнего как самого себя — это великое правило Торы» (Иерусалимский Талмуд «Недарим» 9.4; «Торат Коаним», 19:45).

Понятно, что если Всевышний заповедует нам изучать и знать всю Тору, то следует приложить особые усилия для того, чтобы постичь основное ее правило. Давайте попытаемся немного прикоснуться к пониманию этих слов Торы: «И возлюби ближнего своего как самого себя» (Ваикра 19:18). Единственный путь постижения слов Писания — это внимательное изучение комментариев признанных мудрецов Торы, которым открыт ее истинный смысл и которые обучают ему нас. Обратимся к их словам.

Великий мудрец эпохи танаим, автор одного из переводов Письменной Торы на арамейский язык, раби Йонатан бен Узиэль объясняет эти слова так: «Люби ближнего своего, и то, что тебе ненавистно, не делай ему». Учителем раби Йонатана бен Узиэля был предводитель еврейского народа — старец Илель. Очевидно, что объяснение заповеди Торы «И возлюби...» раби Йонатан получил от своего учителя. В трактате «Шабат» (31а) рассказывается, как к старцу Илелю пришел человек и сказал: «Объясни мне всю Тору, за то время, которое я смогу простоять на одной ноге». Илель терпеливо ответил ему: «То, что ненавистно тебе, не делай ближнему своему. Это — вся Тора, а остальное является ее толкованием, иди и изучай». В Мидраше «Псикта Зутрэта» на главу «Кдошим» сказано, что Илель а-закен («старец») вывел свое правило из стиха «И возлюби...».

Автор комментария к Торе «Кли Якар» говорит, что вряд ли человек, обратившийся к Илелю, имел в виду поиздеваться над ним и над Торой. Представляется, что он на самом деле хотел услышать общую основу всех

заповедей — понять правило, включающее в себя всю Тору.

Все заповеди Торы делятся на те, которые человек обязан исполнять по отношению к Творцу и на те, которые он обязан исполнять по отношению к ближнему. Основу заповедей по отношению к Творцу пророк Хавакук сформулировал в одной фразе: «И праведник в вере своей будет жить» (Хавакук, 2:4), ибо основа всего — вера, как сказано в трактате «Макот» (24а). А основу заповедей по отношению к ближнему сформулировал Илель: «То, что тебе ненавистно, никогда не делай ближнему своему». В Храме, в Святая Святых находились «крувим» — золотые фигурки с крыльями и с человеческими головами. Крылья их были вознесены кверху, указывая на заповеди по отношению к Творцу, а лица были обращены друг к другу, намекая на заповеди по отношению к ближнему.

И здесь правомочно задать вопрос: «Что заставило Илея и его ученика раби Йонатана бен Узиэля изменить простое понимание слов «И возлюби...»? Почему «любить ближнего» — это означает не делать ему того, что ты не хочешь, чтобы сделали тебе, то есть не делать другим людям плохо? Ведь простой смысл слов «И возлюби...» означает делать другому хорошо, в той мере, в которой ты хотел бы, чтобы было хорошо тебе! И Ибн Эзра считал, что именно так и следовало бы понимать эту заповедь, а запрет делать другим людям плохо, на первый взгляд, более логично было бы вывести из предыдущего стиха: «Да не возненавидь ближнего своего в сердце своем». «Однако, — пишет Ибн Эзра, — многие объясняют этот стих

иначе, что было вызвано языковыми особенностями»¹.

Изучив комментарий Рамбана, мы поймем, что имел в виду Ибн Эзра, когда говорил о языковых особенностях рассматриваемого нами стиха. Но перед тем как обратиться к комментарию Рамбана, заметим, что из слов Торы «И возлюби...» Талмуд выводит целый ряд правил, согласно которым следует поступать по отношению к ближнему, и все они несут смысл: «не делай ближнему плохо».

Так, например, в трактатах «Ктубот» (376), «Санэдрин» (45а), «Псахим» (75а), «Бава Кама» (51а) и «Сота» (86) из этого стиха мудрецы выводят закон о том, что преступника, приговоренного судом Торы к смертной казни, следует умертвить так, чтобы он претерпевал как можно меньше стыда и физических страданий. В трактате «Кидушин» (41а) мудрецы учат нас, что жениху обязательно следует увидеть невесту перед свадьбой, ибо, если окажется, что она не в его вкусе, существует опасение, что он может в какой-то момент ее презреть и тем самым нарушить заповедь «И возлюби...». В мишне из трактата «Недарим» (65б) сказано, что тот, кто берет на себя обет не одалживать свои вещи другим людям, нарушает заповедь «И возлюби...» (см. комментарии

«Немукей Йосеф», Ритва, Меири, а так же книгу Рамбама «Яд а-Хазака», «Швуот», гл. 6, п. 11 и «Шулхан Арух», раздел «Йорэ Дэа» гл. 228, п. 10). Подобно этому, в трактате «Нида» (17а) из стиха «И возлюби...» выводится определенное правило поведения, которое призвано предотвратить негативное отношение мужа к жене. Заметим также, что Раши в своем комментарии к трактату «Санэдрин» (84б) пишет, что Тора запретила человеку делать другим людям только то, что он не хочет, чтобы делали ему.

Итак, обратимся к комментарию Рамбана, который прояснит нам, почему мудрецы были вынуждены объяснить, что заповедь «И возлюби...» означает не причинять другим людям зло. Пишет Рамбан: «И возлюби ближнего своего как самого себя» — это явное преувеличение. Ибо не может человек даже представить себе, что он будет любить другого так же, как он любит себя. И еще. Раби Акива обучил нас закону: «Твоя жизнь предшествует жизни твоего товарища»². Но на самом деле, истинный смысл заповеди заключается в том, что человек должен желать добра другому так же, как он хочет, чтобы ему самому было хорошо. Поэтому в Торе не сказано «вэ-аавта эт рееха», что означает «и возлюби ближнего своего» (как это обычно переводят на русский язык), а сказано

¹ В Танахе есть много заповедей, обязывающих совершать активные действия по отношению к ближнему, выражая любовь и уважение к нему. Например: «И следуй путями Его (Всевышнего)» (Дварим 28:9), «И будешь делать то, что хорошо и прямо в глазах Творца» (Дварим 12:28), «И сообщи им путь, которому следовать они будут» (Шмот 18:20) и другие. В этой статье мы пытаемся понять рамки возложенной на каждого из нас обязанности, о которой говорит Тора в стихе «И возлюби...».

² Поясним. В трактате «Бава Меция» (62а) приводится спор двух мудрецов о том, как обязан поступить человек, если он оказался в пути вдвоем с товарищем, и воды, которая у него осталась, хватит лишь одному человеку: либо он выпьет сам и выживет, а товарищ погибнет, либо отдаст все товарищу и тот останется жив, а сам хозяин воды погибнет, либо они разделят флягу с водой по-братски и оба умрут. Раби Акива считает, что хозяин воды должен выпить всю воду сам, ибо «твоя жизнь предшествует жизни твоего товарища».

«вэ-аавта ле-рээха» — «и возлюби ближнему своему», или «для ближнего своего» (то есть любви для ближнего, то, что ты любишь для себя). Подобно этому в отношении заповеди любить «гера» (прозелита) сказано «вэ-аавта ло ка-моха» («ло» — «ему», или «для него» и не сказано: «ото» — «его»). Природа человека такова, что желая, чтобы его ближнему, которого он любит, сопутствовал успех во всем — и в богатстве, и в почете, и в мудрости — вместе с этим он хочет, чтобы у него самого всего было больше и чтобы оно было лучше, чем у других. Поэтому Тора заповедует нам искоренить зависть и желать своему ближнему всех благ в безграничной степени. И доказательство тому, что это истинное понимание слов Писания, можно привести из книги пророка Шмуэля (I; 20:17). Оценивая слова Йонатана, обращенные к Давиду («Ты стань царем народа Израилева, а я буду твоей правой рукой») говорит пророк: «Ибо как самого себя любил он (Йонатан) его (Давида)». То есть, тот факт, что Йонатан, сын царя Шауля и потенциальный претендент на трон, сумел побороть в себе жажду власти ради того, чтобы Давид стал царем еврейского народа, доказывает, что он любил его как себя.

Подводя итог словам Рамбана, можно сказать, что основной смысл заповеди «И возлюби...» не в том, чтобы активно творить ближнему добро, а в том, чтобы устранить все то, что этому мешает. Каковы основания для такого понимания стиха? Первое: жизненная логика — не может быть такого, чтобы человек относился к ближнему в точности как к самому себе. Второе: доказательство из слов раби Акивы, который учил, что «твоя жизнь предпочтительней». Третье: из

формы написания стиха — «для ближнего», а не «ближнему». Заметим кстати, что на эту форму написания слов «эт рееха» — «ле-рээха» («ближнему» — «для ближнего») обращают внимание и другие известные комментаторы Писания, такие, как Бааль а-Турим, Виленский Гаон («Сифра», «Кдошим» 2:12), Мальбим (Ваикра 19:18). Четвертое доказательство — из слов пророка Шмуэля, оценивающего поступок царевича Йонатана.

В комментарии «Ор а-Хаим» (Ваикра 19:18) есть еще одно дополнительное доказательство тому, что понимать заповедь «И возлюби...» следует именно так, как это объясняют старец Илель, его ученик раби Йонатан бен Узиэль и Рамбан. В начале стиха Тора запрещает месть и злопамятство, а завершается он словами «...и возлюби ближнего, как самого себя, Я — Б-г». Говорит автор комментария «Ор а-Хаим», что завершение стиха объясняет, почему запрещено мстить и таить обиду: если ты мстишь ближнему и таишь по отношению к нему зло, не может быть, что ты его любишь, а Творец желает, чтобы все люди любили друг друга. Великий комментатор Талмуда Маарша («Шабат» 31а) также пишет, что стих «И возлюби...» говорит о том, что запрещено делать ближнему зло: не мсти, не затаивай злобу и не делай другому всего остального, что тебе самому ненавистно.

В Мидраше («Ваикра Раба» гл. 24 п. 5) приведено от имени раби Леви, что заповедь «И возлюби...» соответствует речению «Не возжелай дома, жены и осла ближнего», высеченному на Скрижалях Завета. То есть опять же: не делай своему ближнему плохо. Более того, автор книги «Яд Рама» («Бава

Батра» 107), слова которого цитирует рав Эльханан Вассерман в книге «Ковец Шиурим» («Бава Батра» п. 76), считает, что запрет причинять вред ближнему выводится из стиха «И возлюби...».

Заметим, что такие мудрецы первых поколений как автор комментария на Тору «Бехор Шор» (там же), авторы книг «А-Йеремим» (гл. 22, п. 4); «СМаГ» (п. 9), Хизкуни (Ваикра, там же), объясняют слова Торы «И возлюби...» так же как Рамбан. Представляется, что и закон уставлен в соответствии с этим мнением, ибо великий законоучитель, автор книги «При Мегадим» об обязанности «И возлюби...» пишет следующее: «Любить ближнего как самого себя — это значит не причинять ему зла» (раздел «Орах Хаим», гл. 156, «Эшель Авраам», п. 1). К этой точке зрения склоняются и другие выдающиеся законоучители, такие как Маариль Дискин (Респонсы, п. 240) и Хазон Иш («Маасе Иш», ч. 2, стр. 166).

И хотя Онкелос перевел стих «И возлюби...» в позитивной форме, и авторы таких авторитетных книг как «Яд а-Хазака» (Рамбам, «Сефер а-Мицвот», п. 206; «Деот», гл. 6, п. 3; «Авель», гл. 14, п. 1), Рааван (п. 37),

«Сэфэр а-Хинух» (заповедь 243), «СМаК» (п. 8), говоря о заповеди «И возлюби...», пишут, что необходимо желать добра ближнему своему, говорить о нем только хорошее и делать ему добро, все же представляется, что между мудрецами Торы нет особых расхождений в понимании заповеди «И возлюби...». Так, например, в своде законов «Арух а-Шулхан» процитированы слова Рамбама из книги «Яд а-Хазака» («Дэот» гл. 6 п. 3) о том, что необходимо раоссказывать о достоинствах ближнего и беречь его имущество точно так же, как человек стремится к своему собственному почету, и так же, как он бережет свое собственное имущество. Объясняя позицию Рамбама, автор книги «Арух а-Шулхан» пишет, что вовсе не имеется в виду, что мы обязаны любить ближнего так же, как самих себя и разделить с ним свое имущество, ибо данная заповедь приведена вместе с запретами злословить, ненавидеть, мстить и таить злобу. Но в действительности речь идет о том, чтобы не делать дурного своим ближним и помогать им том в случае, когда это не требует денежных затрат. Так же понимают слова Рамбама и авторы книг «Яд а-Ктана» («Дэот», гл. 5, п. 3); «А-эмак Давар» (Ваикра, там же), «Эмет ле-Яков» (Ваикра, там же) и другие³.

³ Многие обращают внимание на кажущееся противоречие в словах Рамбама («Авель», гл. 14, п. 1), который пишет, что, хотя утешать скорбящих, проводить больных, веселить жениха и невесту и делать другие добрые дела по отношению к ближним нас обязали мудрецы, все же тот, кто совершает эти действия, исполняет тем самым заповедь Торы «И возлюби...». Возникает правомочный вопрос: «Как может быть, что исполняя обязанность, возложенную на нас мудрецами, мы, тем самым, одновременно исполняем заповедь Торы?» Приведем один из ответов на этот вопрос, данный великим современным мудрецом Торы — равом Б. Жолти.

Тора не обязывает нас совершать активные действия, приносящие добро другим. Заповедь «И возлюби...» обязывает не делать ближнему того, что тебе ненавистно. Однако совершая активные действия, выражающие любовь к ближнему, которые обязали нас делать мудрецы, человек исполняет необязательную часть заповеди Торы «И возлюби...» («Мишнат Явец», раздел «Иорэ Дэа», гл. 37). То есть в заповеди «И возлюби...» есть две части. Одна обязательная, которую могут и обязаны исполнить все: безгранично желая другим людям добра и не делая того, что ты не хотел бы, чтобы делали тебе. Вторая часть — это активные действия, приносящие помощь, облегчение, добро, счастье, радость ближнему.

На основании вышесказанного следует признать, что классический перевод «И возлюби ближнего как самого себя» не выражает истинного определения заповеди⁴. Невозможно требовать от любого и каждого, чтобы он любил всех людей в мире точно так же, как он любит себя. И на данном примере можно лишней раз увидеть, как много мы теряем, изучая Писание в переводе на другие языки. Становится понятно, почему вся земля «покрылась мраком на три дня», когда перевели Тору на греческий язык, и почему этот день стал днем всеобщего траура и поста («Мегилат Таанит», «Маамар Ахарон»).

И все же, следует задуматься о том, почему Тора записала заповедь «И возлюби...», суть которой пассив — «не делай», в форме актива — «делай»? Ответ на этот вопрос мы находим в книге рава Э. Десслера «Михтав ми-Элияу» (том 3, стр. 89). Рав Десслер сперва привел комментарий Рамбана и блестяще объяснил его: «Тора заповедала подавлять в себе великое желание быть особенным, единственным и неповторимым в той или иной области (мудрость, богатство и прочее), когда это мешает желать другим людям добра в безграничной степени». Затем автор «Михтав ми-Элияу» пишет, что у любви к ближне-

му есть более высокие качественные уровни. Понятно, что так, как человек любит себя, он не в состоянии любить никого другого. Но... Если он будет отдавать себя другому, подерживая и помогая ему, и будет делать это часто, много, с искренней готовностью, он сможет полюбить другого, как самого себя, ибо благодаря самоотдаче он сам как бы стал частью этого «другого».

Автор книги «Месилат Йешарим» (п. 11) пишет, что слова «И возлюби ближнего, как самого себя» следует понимать буквально: люби ближнего, как самого себя, без малейшей разницы, без каких бы то ни было отличий и исключений, без хитрости и интересов, именно как себя. И такой уровень любви по отношению к ближнему ярко иллюстрирует Иерусалимский Талмуд («Недарим» 9.4): «Как человек может забыть обиду и не мстить другому за причиненное ему зло? Предположим, что человек резал мясо, и нож, соскочив, поранил его левую руку. Станет ли левая рука в отместку за причиненную ей боль, наказывать правую?!» Тот, кто отдает себя другому, чувствует себя с ним одним целым. И даже если тот «другой» обидит его или причинит ему зло, он не ответит ему и не затаит обиды, ведь тот «другой» — это часть меня. Это лю-

⁴ Для того чтобы эти слова не были поняты как оспаривание классических переводов, следует оговориться, что цель этой статьи лишь в том, чтобы прояснить истинное значение слов Торы и точно понять, что нам заповедует Создатель. А что касается переводов Торы на другие языки, можно заметить следующее. В Талмуде («Кидушин» 49а) сказано, что тот, кто переводит стих Торы буквально, считается выдумщиком («бадай»), а тот, кто к нему прибавляет от себя, позорит этим Творца. Перевод Торы должен быть сделан в строгом соответствии с преданием, полученным нашими мудрецами, благословенна их память (см. комментарии Раши, Тосафот, Меири, Маарша).

Маараль из Праги в книге «Хидушей Агадот» («Кидушин», там же) пишет, что в трактате «Мегила» (8б) сказано, что разрешено переводить Тору на любой язык мира, и только когда хотят объяснить смысл сказанного, запрещено переводить буквально, а необходимо опираться на предание мудрецов. Но если цель перевода — просто переписать Тору на другом языке, разрешено сделать буквальный перевод. Но, казалось бы, существует опасение, что тот, кто будет читать буквальный перевод, неверно растолкует смысл сказанного, что весьма проблематично! Представляется, что Маараль считает, что всем должно быть настолько понятно, что глубины Торы велики и что к каждому слову есть комментарии, объясняющие его истинное значение, что человек, прочитав Писание на том языке, который ему понятен, обязательно обратится к сведущим учителям или к авторитетным комментариям.

бовь к людям на более высоком уровне, когда человек чувствует, что весь народ — это одно целое.

А вот что пишет автор книги «Томер Двора», великий каббалист рав Моше Кордоверо (п. 1): «Все еврейские души являются единым целым — в одном находится часть другого, а в другом — часть первого, каждый в ответе за поступки другого. Поэтому следует всем желать добра и радоваться их успехам. Уважение к ближнему должно быть дорого человеку так же, как ему дорого, когда уважают его самого. Ибо ближний — это ты сам».

Однако рав Десслер считает, что существует еще более высокий уровень любви к ближнему. В Мидраше «Берешит Раба» (п. 24) мы видим следующее: «Сказал раби Акива: «И возлюби...» — это великое правило Торы. И чтобы ты не смел думать, что, если тебя опозорили, ты можешь позорить других, если тебя проклинали, ты имеешь право проклинать других. Сказал раби Танхума: «Если ты это сделал (опозорил или проклял другого), знай, кого ты позоришь — «По образу и подобию Всевышнего создал Он (Творец) его (человека)»». Поясняет великий мудрец Торы и выдающийся каббалист рав Реканати, что тот, кто любит ближнего, созданного по образу и подобию Творца, тем самым любит Самого Творца и почитает Его. Вот уж поистине «Великое правило Торы»!

Другими словами, тот, кто готов забыть о себе ради Творца и испытывает к Нему безграничную любовь и близость, не может не

ощутить любовь и близость к другому человеку, созданному по образу и подобию Творца. Поэтому после смерти спрашивают человека в мире Истины: «Воцарял ли ты над собой ближнего своего с радостью и с готовностью?», так же, как его спрашивают: «Воцарял ли ты Творца над собой утром и вечером?»⁵ (глава «Хибут а-Кевер» из книги «Решит Хохма», «Шаар а-Йира»).

Подобно этому можно прочитать в комментарии «Ор а-Хаим» к главе «Пкудей» (Шмот 39:32). И в «Авот де-раби Натан» (16.5) об этом сказано в очень лаконичной форме: «И возлюби ближнего» — ибо Я (Всевышний) сотворил его».

Известно, что Аризаль говорил, что каждое утро перед молитвой каждый человек должен принять на себя исполнение заповеди любить ближнего, имея при этом намерение любить всех людей, как он любит самого себя («Шаар а-Каванот»). Эти слова Аризала приводят такие великие законоучителя, как автор комментария к «Шулхан Аруху» под названием «Маген Авраам» (раздел «Орах Хаим», вступление к главе 46), автор книги «Хаей Адам» (раздел 1, п. 6) и другие.

И здесь мы в очередной раз становимся свидетелями того, как Тора, спускаясь на «взлетную полосу» душевных сил человека, заповедует ему то, на что он точно способен, а затем предлагает ему плавный взлет к высотам. Это принцип «Лестницы Яакова», которая одним своим концом прочно опирается на землю, а другим возносится в бескрайние

⁵ Речь идет о ежедневной заповеди чтения «Шма, Исраэль» утром и вечером.

Небеса. Так и в нашем вопросе — путь начинается с того, чтобы не делать ближнему того, что ненавистно тебе. Овладев этой высотой, душа стремится к большему: делай ему то что, ты хочешь, чтобы он делал тебе. А потом — безвозмездно, беспричинно, без всяких расчетов — в точности, как по отношению к самому себе. И так, пока не произойдет полного соединения с Творцом с Его желанием, выраженным в любви к Торе и к еврейскому народу. Ибо Всевышний, Тора и еврейский народ — одно целое («Зоар» «Ахарей Мот» 73а)⁶.

Стих завершается словами «Я — Б-г твой». Наш великий учитель и духовный отец, рав Ицхак Зильбер, благословенна память о праведнике, объясняя это место в Пятикнижии, приводил замечательную притчу, проясняющую тесную связь между словами «И возлюби ближнего как самого себя» и словами «Я — Б-г твой». К сожалению, я вовремя не записал услышанную мной историю дословно, поэтому перескажу, как помню. Местечковый еврей потерял источники пропитания и набрал целую кучу долгов. Однако он имел дочь на выданье и от безысходности решил

⁶ Рабейну Йона в комментарии к «Пиркей Авот» (гл. 2, мишна 10) пишет: «Почет и уважение по отношению к ближнему должны быть приятны тебе так же, как почет и уважение, которые проявляют по отношению к тебе. Здесь обучают нас правилам морали и нравственности». Представляется, что, как и другие мудрецы Торы, рабейну Йона считает, что обязанности относиться к почету ближнего, как к своему собственному, по букве Закона нет. Но, исходя из правил морали и нравственности, было бы правильно это делать, принимая на себя больше, чем обязывают рамки Закона.

Часто бывает, что после того как Тора или мудрецы установили какой-либо определенный закон, они оставляют за человеком право ограничиться точным его исполнением либо решить сделать больше того, что он должен. Не в качестве обязанности, а по собственному почину, по зову сердца и по доброй воле, из-за любви к Творцу. Вот пример одного из таких законов, приведенного в Вавилонском Талмуде («Бава Меция» 33а) и установленного в своде законов «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат» гл. 264, п. 1). Человек нашел то, что когда-то потерял, и вместе со своей потерей он обнаружил потерю своего ближнего. Закон гласит, что если он может без ущерба вернуть потерю ближнего, он обязан это сделать. Но если возвращение чужой потери помешает ему одновременно с этим заняться своей, так, что он может лишиться своего имущества, он не обязан возвращать потерю другим людям, а имеет полное право заниматься спасением только своей потери. В завершении этого закона сказано следующее: «И все же следует сделать больше того, чему обязывают рамки Закона и не пользоваться разрешением Торы заниматься своим имуществом, а не имуществом ближнего (кроме тех случаев, когда пропорции потерь не соизмеримы). А тот, кто всегда поступает согласно принципу «своя рубашка ближе к телу» и сбрасывает с себя ярмо помощи ближним, в конце концов, сам будет нуждаться в помощи других людей».

То есть в заповеди «И возлюби...» есть несколько уровней. Один — обязательный, который могут и обязаны исполнить все: безгранично хотеть другим людям добра и не делать того, что ты не хотел бы, чтобы делали тебе. Второй уровень — совершение активных действий, приносящих помощь, облегчение, добро, счастье и радость ближнему. Этому Тора не обязывает всех одинаково, ибо духовные уровни разных людей отличны и даже у одного человека в разные моменты жизни есть подъемы и падения. Кроме того, существуют различные обстоятельства и условия. Поэтому исполнение заповеди на этом уровне Тора предоставила на решение каждого человека индивидуально. Эта самостоятельность в принятии решений, которую Всевышний предоставляет своим творениям, доверие, оказанное им в решении столь важных вопросов, когда люди в определенном смысле являются не только исполнителями, но и «создателями» заповедей, служит дополнительным проявлением жизненности красоты и гармонии Торы. В свете этого можно объяснить слова Писания «Небеса эти — Небеса остаются в полном распоряжении Творца, ну а Землю — Землю он передал людям» (Теилим 115:16). «Небесные законы» — это законы, обязательные для всех в любом случае, а те действия, которые зависят от сути человека, от места и времени в которые он живет, от его духовного уровня — переданы людям, иногда они требуют решения мудрецов Торы, а иногда самостоятельно решаются каждым из нас. С одной стороны, это опасно, так как человек может воспользоваться предоставленной ему свободой и повести себя как «навал бэ-ришут а Тора» («мерзавец с позволения Торы») то есть творить зло таким образом, что, нарушая желание Творца, он не преступит при этом ни один конкретный запрет Торы. Но, с другой стороны, это прекрасно, ибо человек может по собственному почину исполнять волю Творца намного больше, чем обязывает буква Закона («лифней ме-шурат а-дин»). А иногда из-за великого желания сделать во имя Творца и людей то, что намного выше его сил, человеку даруются совершенно неестественные силы и возможности, и он творит чудеса во имя добра.

посетить своего друга детства, богатого еврея — купца первой гильдии, который жил в столичном Петербурге: «Авось не откажет в помощи по старой дружбе?!». Как решил, так и сделал. Купец принял друга детства очень радушно, похлопотал о месте службы для него, выдал ссуду на погашение долгов и на свадьбу, и даже подарил довольно крупную сумму совершенно безвозмездно. Когда наш благодетельствованный еврей, торопясь на поезд, чтобы отправиться в обратный путь, вдруг услышал крики и свистки полицейских, он припустил еще быстрее. Его схватили и арестовали по подозрению в грабеже и убийстве. Приговор о публичном повешении не заставил себя долго ждать. Его друг купец, услышав о публичной казни, заинтересовался и решил прийти посмотреть. Когда он увидел, кого собираются лишить жизни, он закричал: «Этот человек не виновен, это я ограбил и убил!» Приговоренный закричал в свою очередь, чтобы купцу не верили, что тот прекрасный человек, а истинный вор и убий-

ца — он сам. Странный спор достиг царских покоев. Царь распорядился отложить казнь и выяснить, кто же на самом деле виновный. Понятно, что после более тщательного расследования, обоих друзей оправдали и отпустили. Но на этом дело не кончилось. Царь был потрясен самопожертвованием, которое эти друзья проявили по отношению друг к другу. Он вызвал их на аудиенцию и сказал им: «Я — царь, и у меня есть множество вельмож и министров. Но нет среди них ни одного столь преданного друга. Примите, пожалуйста, и меня в ваш союз. И это смысл слов «Я — Б-г твой» — «Если вы любите друг друга как самого себя, Я желаю быть с вами».

Автор книги «Сефер а-Хинух» (заповедь 243) завершает рассказ о заповеди «И возлюби...» следующими словами: «О человеке, который любит ближних, старается им помочь и рад их успехам, Творец говорит: «Вот этот Израэль, которым Я горжусь!» МТ



Рав Гедаля СПИНАДЕЛЬ

ЙОНА И ХИЗКИЯ: СВОБОДА И ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ

Всевышний сообщает пророку, что тот должен сделать, но тот знает, что в результате его действий обернется бедой для еврейского народа, и решает пожертвовать собой ради народа.

Именно поэтому пророк Йона отказывается исполнять возложенную на него Всевышним миссию и бежит из Земли Израиля, но Б-г настигает его в море. Из чрева кита пророк взывает к Б-гу, в итоге он идет в Нинве исполнить волю Творца: Йона предупреждает жителей Нинве о Б-жьей каре, они раскаиваются Всевышний их прощает, а потом все происходит так, как и предполагал Йона: искреннее раскаяние нееврейского населения Нинве обернулось тяжелейшим обвинением против еврейского народа, не спешившего раскаиваться в своих грехах.

Праведный царь Хизкия отстраняется от женщин, чтобы не родить сына-злодея, и Б-г собирается умертвить его за невыполнение первой заповеди, данной всему живому — «плодись и размножайся». Царь раскаивается, в итоге рождается злодей Менаше, который, взойдя на трон, разрушает все хорошее, что сделал прежде для народа его отец.

Но есть еще аспект, на который обратила мое внимание жена: Хизкия нарушал не только эту

общую заповедь, но и волю Творца, о которой узнал из пророчества: он пытался обойти, «отменить» это пророчество о сыне-злодее, что роднит его историю с историей Йоны.

Действия Йоны и Хизкии ни к чему не привели: миром правит Творец, и Он, конечно же, исполнил все то, что задумал. И вообще, Он может выбрать любого пророка, любого посланника, и исполнить все, что пожелает, и как пожелает, а мы, люди, обязаны исполнять все, что Он на нас возложил.

Почему же Йона и Хизкия, великие люди, которые были близки к Творцу, поступали именно так? Осмелюсь предположить, что их поведение связано, сколь дико это не прозвучало бы по отношению к ним, с **состоянием недоверия**.

Наши мудрецы учат, что нет праведника, который бы никогда не ошибался. И вот эти праведники, которые жили не для себя, а для Б-га, и готовы были для Него на все, положились в этих вопросах не на Него, а на свой

«здравый смысл» или разум. И своими действиями хотели «поправить Его», скорректировать Его волю, Его решение.

То есть они, оказавшись каждый перед своим испытанием, **верили и не верили** Всевышнему. Если бы абсолютно верили, понимая, что «чему быть, того не миновать», то можно было бы сразу сделать то, чего требует Творец: идти в Нинве и говорить то, что велено; жениться — и будь, что будет. (Кстати, если бы царь совсем не верил пророчеству, он мог бы поступить точно также — жениться и ни о чем не беспокоиться). Но и пророк, и царь пребывали в сомнениях.

И что же, веря в тяжкое предопределение, они совершенно были лишены выбора, свободы воли?

Мне кажется, совсем нет. И так мог бы поступить Хизкия. Узнав, что у него на роду написано дать жизнь сыну-злодею, он вместо отстранения от женщин, мог скорее начать исполнять предреченное — жениться и породить, и лучше не одного сына. Чтобы второй сын мог исправить то, что наделает первый сын, или воспрепятствовать ему.

Или даже взять нескольких жен (у царя было такое право), чтобы у него был не один первенец, а несколько, и тогда передать царство тому, кто заслуживает. Ведь у нас было много прецедентов с праотцами и Давидом. Пусть это и самый хороший вариант, но все же намного более предпочтительный, чем единственный сын-злодей.

Тем более Хизкии стоило спешить, чтобы дольше воспитывать и направлять своего

сына. Ведь когда он, находясь при смерти, согласился, наконец, жениться, Б-г даровал ему еще пятнадцать лет жизни. То есть он растил Менаше (в лучшем случае, если сын родился в первый же год брака) только до 14 лет. А это возраст, когда подростки делают все наоборот — как и стал делать Менаше, воссев на престоле.

А если бы Хизкия прожил еще какое-то время, воспитывая сына, то Менаше прошел бы через переходный возраст в доме отца, и под руководством и в заслугу молитв деда — пророка Ишайи и праведного отца мог бы исправиться и тоже стать праведником.

Мудрецы учат, что царь Хизкия был достоин и мог стать Машиахом, и не стал им лишь потому, что не воспел хвалебную песнь Б-гу. А почему не воспел?

Быть может, потому, что знал, что его сын-злодей разрушит всего его достижения, уведет народ от Б-га и вернет к идолопоклонству. В таком состоянии трудно славословить Творца.

И подобно Якову, который лишился Йосефа, он, наверное, стал горевать о будущем, и тогда его оставил «руах а-кодеш», святой дух пророчества, который подсказал бы ему правильные действия в его ситуации.

Предвидение беды сузило видение царя и пророка, им стало казаться, что они уже ничего позитивного сделать не могут, и единственное, что остается — это не делать предписанное: убежать от пророчества в другую страну, отстраниться от женщин.

Но здесь, как мне кажется, и кроется ошибка.

С одной стороны, если человек идет по узкому мосту жизни, постоянно повторяя «сейчас я упаду», то он непременно свалится. И это секрет канатоходцев — смотреть вперед и верить в то, что можно пройти над пропастью.

С другой стороны, Б-г не всегда исполняет то, что сказал. Да, не всегда! Когда Он обещает беды, то может их отменить, если люди раскаются — об этом и рассказывает нам история пророка Йоны.

И если бы Хизкия, преисполненный непреодолимой «симхи» (радости служения Творцу) исполнения Его заповеди, скорее бы женился, как бы тяжело это ни было, Творец мог бы отменить приговор, «прислушавшись» к молитвам отца и деда Менаше. И Менаше не стал бы злодеем или раскаялся бы, еще будучи подростком, не успев сесть на трон, и в итоге не принес бы еврейскому народу всех тех бедствий, которые связывают с его именем.

Кстати, мой друг рав Александр Кац предположил, что Хизкию ждало такое тяжкое наказание как смерть и лишение Будущего Мира за то, что он не исполнял всего лишь одну заповедь — «плодиться и размножаться» — ведь через Менаше должна была продолжиться линия Машиаха.

Аналогично, мне кажется ошибочной и реакция Йоны на спасение Всевышним Нинве. Вместо того, чтобы сокрушаться, он мог преисполниться радости и благодарности к Творцу, думая так: если жители Нинве рас-

кались, если их простил Творец — тем более он простит евреев, если они вернуться на правильный путь. И это дало бы ему больше сил наставлять народ и молиться Б-гу, и просить, и славить Его в надежде на хороший исход — на все лучшее, что исходит от Источника всякого блага.

И еще вопрос: откуда пророк и царь узнали, что произойдет, если они исполнят то, что на них возложено?

В случае с Йоной и Нинве, понимание, что Б-г простит город, а с Израиля взыщет сполна, когда евреи не раскаются, и Нинве, уцелевший и обретший, благодаря раскаянию, силу, обрушится на Израиль, который не последует примеру Нинве и не раскается — я думаю, это интеллектуальный анализ, предположение, основанное на опыте.

А откуда Хизкия знал о своем будущем сыне? Он, конечно, мог представить, что сын пойдет в его собственного отца, злодея Ахава, и поэтому станет злодеем, но это же не более чем опасение, но у него была уверенность. То есть он получил информацию о будущем, но от кого? От некоей темной силы, или от самого Б-га, через пророка.

И в любом случае, для Йоны и Хизкии это явилось испытанием: чего они будут ожидать, на что станут полагаться: на Милосердие Творца или на Суд? Будут видеть хорошее или плохое? Будут они считать своим долгом исполнение воли Творца сразу, с радостью, какой бы они ни была? Или будут оценивать своим умом, решая, стоит ли Ему подчиняться в данном вопросе или лучше и правильнее поступить по-другому? ■



Кэрэн ВОЛЬМАН

О СВИНЫХ УШАХ И УВЕЩЕВАНИИ

Вчера мы собирались компанией: две трети той самой компании давно живут в Израиле, еще пара человек все еще жители Минска, но уже никак не пересекаются друг с другом без важного повода. А тут мы наконец-то собрались все вместе. После бурных приветствий расселись вокруг стола и начали заказывать. Компания была смешанной — светские евреи, неевреи, религиозные евреи... Впрочем, это не мешало нам дружить пятнадцать-двадцать лет назад, не должно было помешать и сейчас. Кроме одного «но».

Заведение, в котором мы собрались, было выбрано не случайно: мы ходили сюда с незапамятных времен. Когда-то здесь располагалась ешива, а теперь пивной ресторан: рассматривая помещение, мы прикидывали, где мог стоять «арон а-кодеш», и в какую сторону здесь правильно молиться.

Пиво — напиток кашерный, а орешки или свежие овощи всегда были в меню. Были там и свиные уши. В меню, я имею в виду. Это всегда служило темой для шуточек, пока один из нас, еврей, который был вместе с нами в еврейских лагерях, пел песни за шабатным столом и ходил на праздники в синагогу, не заказал к пиву эти самые уши. Ну да, я знаю, что он женат на нееврейке и давно уже ничего не соблюдает но это его частная жизнь, личное дело... И мы были бы рады помочь его детям определиться в выборе жизненного пути, и стоило, наверное, чаще звать его в гости — не знаю. После женитьбы он как-то

не звонил, да и мы не навязывались. И вдруг этот его заказ, да еще и пьяные песни компании за соседним столиком, и я увидела все происходящее в другом — истинном — свете. Вот здание, в котором когда-то звучали слова Торы и молитвы, а теперь на стене висит кабанья голова, люди пьют водку или пиво, поют пьяные песни, и самый настоящий еврей, чьи предки, возможно, учились в этой ешиве, сидит и трескает свиные уши! Мне стало нехорошо. Захотелось немедленно выйти оттуда. Да, все мы, соблюдающие, живем своим кругом и четко делим мир на «своих» и «чужих». В «нашем» мире есть шабатные свечи и разговоры о том, где выгоднее заказать кашерное мясо и как бы изыскать возможность отправить детей учиться, а в «их» мире никто никуда не рвется — люди покупают дачи и копят деньги на квартиру. А что у нас здесь? Должна ли я сказать своему другу: «Ты что творишь? Ты же все знаешь и понимаешь! Ты можешь хотя бы здесь, в здании

бывшей ешивы, в нашем присутствии не трескать свинину? Ведь ты прекрасно понимаешь, что этим ты делаешь нам больно... мы же вместе были, а теперь ты ушел...да еще и свиные уши на наших же глазах?»

А он мог бы ответить: «Да? А не поздно-то ли с нравоусечениями? Может, когда я женился не так, как вам бы хотелось, вы вычеркнули меня из своей жизни? Может еще тогда я стал нечистым для вас? Так почему бы мне не съесть сейчас это прекрасное свиное ухо? Я же не диктую вам, как вам жить! Кто дал вам право меня поучать? Вы считаете, что вы лучше меня! С чего вы взяли? Вы не имеете права мне указывать!»

И я промолчала. Но идя домой, все время думала об этом. И о мясе, жирном желтоватом мясе, лежавшем на его тарелке. Перестала ли я к нему хорошо относиться и считать его «своим?» Нет, не перестала.

Но что я могу? Он уже не «тинок ше-нишба» («пленный ребенок»)? Он все знает, и это его сознательный выбор. Почему же мне так горько? Даже, если представить, что он вполне счастлив в своей «чужой» жизни, есть такая заповедь — «тохеа» (увещевание). Так что, надо было увещевать?

Вот вам хасидская майса. В местечке, где жил цадик, один из местных парней, что называется, «снял кипу» — перестал соблюдать. Цадику рассказали об этом и он позвал парня к себе. Местные жители затаили дыхание: «Что сейчас будет? Долгий серьезный разговор? Крики?» Ни того, ни другого. Не прошло и пары минут, как парень выскочил за дверь, кубарем скатился с крыльца

и бросился бежать. С тех пор даже самые ярые ревнители традиции не могли уличить его в нарушении каких-либо норм алахи и обычаев.

Прошло много лет. Америка. Уважаемый раввин говорит «двар Тора»:

— Слышал я историю, которая произошла с великим мудрецом Торы, благословенна будь память праведника, и одним парнем...

Дальше он рассказал все изложенное выше и добавил:

— «Хотел бы я узнать, что произошло в те минуты? Какие слова нашел тот праведник, что они так подействовали и изменили жизнь человека? Увы, мы этого, видимо, никогда не узнаем.

После окончания трапезы подходит к раввину один из гостей, пожилой еврей, и говорит:

— Я могу рассказать вам, что произошло там, за дверью.

— Откуда Вы знаете, что там было?

— А я и есть тот самый парень. Так вот, ребе тогда ничего мне не сказал, он просто посмотрел на меня, и слезы потекли у него из глаз. И одна слеза капнула мне на руку, и стала жечь ее так, словно сейчас прожжет до кости. Знаете, она и сейчас меня жжет...

Было ли увещевание? Нет, ведь цадик так ничего и не сказал! Все произошедшее — это чудо, выходящее за рамки природы. Но мы,

простые евреи, изучающие Тору и соблюдающие заповеди, не умеем творить чудеса.

Есть разница между теми, кто занимается кирувом, и тем, кто увещевает ближнего. Кирув — это красиво. Это когда к светскому еврею подходит религиозный еврей и говорит: «Идем! Я открою тебе новый мир!» А увещевание? Это когда к кому-то, кто что-то нарушает, или раньше соблюдал вот, а потом перестал, подходит религиозный еврей и говорит какие-то правильные слова. Какие слова? Сложно сказать. Ведь если пришедший увещевать скажет: «Ай-яй-яй! Нехорошо ты себя ведешь!», угадайте, что он услышит в ответ. Считается, что в наше время никто не умеет увещевать.

А еще бывает, что «глаз замыливается»: походил человек по мероприятиям, пошел шабатные песни, в Израиль съездил, в лагере еврейском отдохнул. А вот что кроется за этой красивой оберткой — так и не понял, и не почувствовал. И вот ты к нему со всей душой, а он спокойно и холодно отвечает: «Остынь! Я все видел, все знаю, всем спасибо, все свободны».

Знаете, я уже давно соблюдала Шабат, кашрут и все, что было в моих силах, а потом однажды попросила, чтобы со мной поучились — нет, не все те уроки и лекции,

которые я слушала много лет, а по-другому: с вопросами, с возможностью сравнивать различные мнения и подходы, обсуждать нестыковки... И оказалось, что учить Тору — это настоящее удовольствие! Сам процесс учебы доставляет удовольствие. После этого и все остальные заповеди заиграли новым светом.

Интеллигентный еврей, обладающий критическим умом, со снисходительной улыбкой слушает рассказы про цадиков, творящих чудеса, про сгулот и т.п., и, возможно, не испытывает ничего, кроме раздражения. Ему нужно нечто совсем иное — настоящее изучение Торы, чтобы он мог узнать что-то важное, относящееся лично к нему, задать вопрос, сделать вывод и сравнить его с гениальными умозаключениями мудрецов — это действительно может затронуть его рациональный разум и повлиять на душу. Учеба и радость Шабатов и праздников — вот что приносит удовлетворение и ощущение полноты жизни. А иначе... Иначе еврейство превращается в приятное времяпровождение, по случаю. Или в то, о чем говорят все вокруг, и что можно исполнять за компанию, но без понимания вещей по сути.

...Поэтому смотрела я на нашего друга, и на свиные уши в его тарелке, и не решилась его увещевать... Что-то мы упускаем сегодня из виду. МТ

история

книжная полка



Рав Элияу ТАВГЕР

Преподаватель ешивы «Горат Хаим»

ХАЗОН ИШ И ЕШИВА «НОВАРДОК»: ДВА ПОДХОДА К УПОВАНИЮ НА ТВОРЦА

В «Мире Торы» №47 была опубликована статья, посвященная критике идей движения «Мусар» изложенной Хазон Ишем в книге «Эмуна у-Витахон». Мы говорили о тех замечаниях и возражениях, которые Хазон Иш включил в главы 3 и 4 этой книги. В данной статье я хочу обсудить критические высказывания Хазон Иша по поводу «Мусара», которые он изложил во 2-й главе своей книги. Речь пойдет об особом подходе к вопросу «битахона» (упования на Всевышнего), который практиковали адепты движения «Мусар». Это требует от меня рассказать об одном из самых ярких представителей движения «Мусар» — о раве Йосефе Юзле Горовице, известном как Саба ми-Новардок (Дедушка из Новогрудка), который создал одну из трех «ветвей» этого движения (две другие ассоциируются с общинами Кельма и Слободки).

Саба ми-Новардок и его жизненный путь

Рав Йосеф Юзл Горовиц родился в 1848 или 1850 году в литовском местечке Плуңгяны. Его отец, рав Шломо Залман, служил в этом местечке раввином, потом семья переехала в Кортювян (Кортувенань), и там рав Шломо Залман служил раввином 20 лет. В этом городке рав Юзл Горовиц получил главное свое воспитание, и очевидно, что отец имел на него огромное влияние.

Рав Шломо Залман был известен, как человек, который никогда не интересовался ничем, кроме вопросов «бейт мидраша». Он учился практически непрерывно, даже ночью, и если не было свечей, то он продолжал

учиться при свете Луны. Он очень устрожал в вопросах «шаатнеза» — настолько, что его называли «льняным равом», потому что он носил исключительно одежду из льна и никогда не надевал ничего шерстяного. Семья жила в глубокой бедности, зарплаты раввина не хватало на пропитание семьи с 9 детьми.

Рав Юзл учился и воспитывался дома. В юные годы он был известен как дерзкий хулиган. Он часто залезал на телеги людей, приехавших к отцу, и угонял их в лес или в другие деревни. Про него рассказывали, что он отличался мужеством и храбростью. Местный пан держал злую собаку, которая бросалась на детей, а этом мальчик не боялся ни пана, ни его собаки, и как-то раз даже отогнал ее

камнями. Отцу удалось поставить его на правильный путь, и в 16 лет он уже давал урок местным юношам в «бейт мидраше» («доме учения») Кортovyян.

Его помолвили со старшей дочерью торговца тканями Якова Штейна из городка Швекшене, расположенного рядом с Прусской границей. Отец невесты обещал в качестве приданого 800 рублей, и рав Юзл планировал открыть магазин. Однако между помолвкой и свадьбой Яков Штейн умер, оставив вдову и 8 сирот. Рав Юзл, поняв, что после свадьбы бремя пропитания семьи жены ляжет на его плечи, начал сомневаться, стоит ли ему на ней жениться, но рав Шломо Залман настоял на свадьбе и не дал сыну обидеть сироту. После свадьбы рав Юзл взял на себя управление магазином тестя и всю ответственность за семейный бизнес Штейнов. Будучи расторопным и смышленным юношей он весьма преуспел. В немалой степени этому способствовало то, что он участвовал в контрабанде товаров через немецкую границу. При этом он старался посвящать много времени Торе и давал урок по Талмуду местным «баалей байтим» (работающим мужчинам).

Рав Юзл часто ездил по делам своего бизнеса через границу в Мемель (Клайпеду), где в то время жил рав Исраэль Салантер. Как-то раз, когда он быстро шел по улице, торопясь по какому-то делу, рав Исраэль увидел его и спросил, куда он бежит. Тот сказал, что на его шее жернова — он должен кормить 11 душ: жену, новорожденную дочь, тещу, семь сирот и себя. Но рав Исраэль сказал, что несмотря на все это, он должен посвящать время изучению Торы, и пригласил его на свой урок по книге «Месилат Йешарим» Рамхаля. Рав

Юзл посетил уроки рава Исраэля 13 раз, и на последнем уроке он испытал в своей душе переворот. Он вышел потрясенный. Отправившись из Мемеля в обратный путь с грузом товара, он начал думать, как освободиться от бремени бизнеса и полностью посвятить себя Торе и Б-гобоязненности.

Перед тем как снова отправиться в Мемель он не стал занимать деньги на закупку товара и сообщил домочадцам, что это его последняя поездка. Находясь на полпути в Мемель он решил, что даже эта небольшая закупка будет лишней, вернулся домой и выплатил семье тещи наличными все, что было получено им на свадьбу. После этого он поехал в Мемель к раву Исраэлю, и со слезами рассказал ему о том, что принял решение не возвращаться в Швекшене и посвятить себя служению Всевышнему. Рав Исраэль пытался его отговорить, утверждая, что рав Юзл не имеет права оставить семью без поддержки. Но рав Юзл продолжал настаивать, и тогда рав Исраэль сказал, что тот должен посоветоваться со своим отцом. Рав Юзл поехал в Кортovyян и рассказал отцу о принятом решении. Рава Шломо Залмана услышанное очень возмутило, но рав Юзл был непреклонен и они серьезно поссорились. В итоге рав Юзл покинул дом отца незадолго до Шабата и принял на себя обет не возвращаться в Кортovyян пока жив его отец.

Рав Юзл хотел поехать в Варшаву, чтобы слушать там уроки рава Йосефа Дова Соловейчика (автора «Бейт а-Леви»), но рав Исраэль убедил его поселиться в Ковно, в кругу своих приближенных учеников, среди которых были рав Ицхак Блазер, рав Нафтали Амстердам и рав Авраам Шенкер. Раву

Юзлу было 27 лет, когда он начал учиться в Ковно под руководством рава Салантера.

В те дни было довольно удивительно видеть человека в таком возрасте, который вдруг рвет связи с этим миром. Он никогда не приезжал в Швенкшене, несмотря на то, что семья умоляла его вернуться. Бизнес Штейнов рушился, они были в тяжелом положении, но рав Юзл не откликался на их просьбы. И даже оказавшись как-то раз в непосредственной близости от Швенкшене, он туда не заехал, поскольку боялся, что не устоит перед испытанием и останется там с семьей. Через некоторое время рав Юзл снял в пригороде Ковно Слободке жилье и вызвал к себе жену и дочь. Однако он продолжал заниматься только Торой и учился по 18 часов, в основном стоя, чтобы не заснуть. Он находился под сильным влиянием раввинов «Мусара», в первую очередь — рава Ицхака Блазера.

В 1841 году умер рав Шломо Залман и евреи Кортовьяна предложили раву Юзлу занять в общине место отца, но он нашел своей сестре жениха — молодого талмудиста по имени Зелиг Таршиш — и уступил эту должность ему.

Пока семья рава Юзла жила в Слободке, жена родила ему еще двух детей — сына и дочь, но при последних родах она скончалась. Рав Юзл тяжело переживал смерть супруги. Он решил полностью отделиться от этого мира, раздал детей в разные семьи, а сам решил стать отшельником. В 1882 году он поселился в отдельной комнате в доме реб Шломо-жестянщика, простого Б-гобоязненного еврея, жена которого готовила еду для ешивы рава Цви Левитана. Семья реб Шло-

мо была очень рада, что в их доме живет аскет, который уже был известен в Слободке как «цадик». Поскольку рав Юзл хотел, чтобы никто его не видел, и чтобы он тоже никого не видел, то его контакт с внешним миром осуществлялся через маленькие окошечки. Он установил колокольчики — один изнутри, а другой снаружи. Если ему что-нибудь было нужно, он писал записку, выносил ее в отгороженный коридор и звонил в колокольчик. После этого ему приносили то, что он просил и звонили во внешний колокольчик, чтобы сообщить, что вещи доставлены. Таким образом он вообще не вступал в контакт с людьми. Ему даже организовали отдельную микву для окупания.

Чтобы не смешать молочное с мясным он установил в одно окошко доску для мясной еды, а в другое — для молочной. «Маскилим» (сторонники еврейского просвещения), которые высмеивали его поведение, в особенности придирались именно к этому, и называли его «реб Юзл — хозяин двух дырок». Все это время он не ходил в синагогу — ни в Субботы, ни в Праздники, ни для того, чтобы услышать трубление в шофар в Рош а-Шана. В добровольном заточении он учился и записывал свои «хидушим» (открытия в Торе). Предполагается, что особый упор он делал на изучение Мусара. Он много работал над собой в этот период чтобы укрепиться в вере и уповании на Всевышнего. В глазах посторонних людей его поведение выглядело очень странно и даже вызвало скандал в определенных кругах. «Маскилим» писали о его отшельничестве в своих газетах и использовали его для насмешек и нападок на «Мусар». Многие мудрецы Торы того времени тоже не одобряли его решение, поскольку опасались,

лись осквернения Имени Всевышнего. Рав Симха Зисл Зив-Бройде (Саба ми-Кельм) не видел в данном затворничестве проблемы, но рав Ицхак Блазер не был с ним согласен. Он приходил и пытался повлиять на рава Юзла, чтобы тот вышел наружу. Рав Ицхак Эльханан Спектор, который тогда был раввином Ковно, посылал своего помощника, чтобы тот передал ему раввинский приказ выйти, на рав Юзл ослушался. Рассказывали, что между этим помощником, выступавшим от имени рава Ицхака Эльханана, и равом Юзлом произошел примерно такой диалог:

— Почему не приходишь в синагогу слушать шофар?

— Что первично — отдалиться от зла или делать добро? Несомненно, отдалиться от зла. А если так, то лучше отдалиться от людей и спасти себя от ненависти, зависти и страсти, не исполнив при этом заповедь слышать шофар, чем жить среди людей, в ненависти... и исполнять заповедь шофар.

— Но ведь можно выполнить обе вещи!

— Я еще не достиг этой ступени.

Тем временем «маскилим» задумали нарушить уединение рава Юзла и испортить его репутацию местного «цадика». Они подбросили в дом р.Шломо пачку с фальшивыми деньгами и донесли властям, что подделки изготавливаются в этом доме. К счастью, дочь хозяина вовремя нашла эти деньги и выбросила их. Полиция устроила обыск, но ничего не нашла, однако приказала проломить вход в комнату рава Юзла и заставила его выйти оттуда. Изначально он плани-

ровал прожить без общения с людьми 7 лет, но в итоге его затворничество продолжалось около полутора лет.

Покинув место своего уединения он продолжил жить у р.Шломо и был все так же полностью погружен в изучение Торы и служение Творцу. Его уговаривали повторно жениться, предлагали ему разные «шидухи». Одной из предлагаемых партий была дочь Сабы ми-Кельм, но рав Юзл отказался, потому что у него возникли разногласия с ее отцом по поводу Мусара, и он хотел жену «попроще», чтобы не попадать в зависимость от людей с другим мировоззрением. В итоге вопрос с его женитьбой стал причиной еще одного скандала. У Шломо-жестянщика была единственная дочь по имени Хая, которую отец намеревался выдать замуж за человека, который серьезно изучает Тору, однако у него никак не получалось найти для нее жениха, а годы шли. В итоге р. Шломо нашел какого-то бедного парня в соседней деревне, который согласился взять в жены его дочь, но прямо перед хупой жених отказался от всех своих обязательств. Семья невесты была убита горем. Рав Юзл не знал обо всем этом, но когда услышал плач и причитания за стеной, понял, что произошла какая-то трагедия. Узнав, в чем, собственно, дело, он объявил отцу девушки, что готов жениться на ней. Тот сперва не поверил, что рав Юзл говорит серьезно, он полагал, что тот просто пытается его утешить. Однако рав Юзл настаивал. Новость о готовящейся свадьбе быстро облетела Ковно, став для местных евреев огромной неожиданностью и темой для обсуждения. Рав Ицхак Блазер, рав Нафтали Амстердам и рав Авраам Шенкер опасались «хилуль Ашем» (осквернения Имени Всевышнего):

люди скажут, что рав Юзл влюбился, поскольку живет у семьи этой девушки. В итоге и на рава Юзла, и на жестянщика начали давить, чтобы они отказались от свадьбы, но ни тот, ни другой не поддались. Рав Юзл поставил будущему тестю два условия: тот должен был построить ему отдельный дом, чтобы никто не мешал ему учиться и заниматься Мусаром, а еще он отказывался брать на себя обязанность обеспечивать семью пропитанием. Всю неделю он сидел отдельно у себя в комнате и лишь в пятницу вечером приходил к жене, чтобы на исходе Субботы вернуться обратно. В Шабат он говорил исключительно о Торе, очень много занимался Мусаром. Вторая жена родила ему троих детей. В тот период он общался с разными последователями движения «Мусар» и говорил, что многому у них научился. На полгода он уехал в Стависк, где учился у известного цадика рава Хаима Лейба.

Однажды рав Юзл случайно познакомился в поезде с торговцем лесом Гершоном Циринским из городка Зушен, рядом с Новоельской, где была железнодорожная станция Новогрудок (Новардок). В процессе общения рав Юзл попросил у Циринского, у которого был собственный лес, чтобы тот построил ему в этом лесу дом, где рав мог бы проводить время в уединении, и р.Гершон согласился. Там рав Юзл уединялся на протяжении нескольких лет, а р.Гершон обеспечивал все его нужды. Это позволяло раву Юзлу вообще отречься от забот этого мира. На Дни Трепета он отправлялся молиться в городок Делятич, расположенный неподалеку. Неевреи в этом городке называли его «святым евреем». Иногда к нему приезжали разные мудрецы Торы, однажды его навещил там Хафец

Хаим. В 1894 и 1895 году он часто посещал рава Симху Зисла в Кельме, проводил с ним недели и месяцы, чтобы разобраться в его «мусарическом» пути. Тот принимал у себя на чердаке только особых людей, но для рава Юзла его двери всегда были открыты. Саба ми-Кельм критиковал аскетический подход рава Юзла, бурные споры между ними продолжались два года. Под конец раву Симхе Зислу удалось переубедить рава Юзла. Тот признал, что наступившая эпоха — не время для отшельничества, и каждый, кто может, обязан идти в мир и влиять на общество, а не бежать от него. С тех пор он решил действовать во имя распространения Торы и Б-гобязанности в мире.

В то время существовал фонд, созданный на деньги мецената Овадьи Лахмана из Германии. Во главе этого фонда стоял рав Ицхак Блазер, а раву Юзлу доверили создавать новые учреждения для аврехим. Первый коллель был создан им в Любаче, рядом с Новогрудком, затем последовало открытие коллелей в Шауляе, Двинске, Минске, Варшаве, Бердичеве, Новогрудке и Одессе, Лиде и Жетле (Дятлово). В эти коллели пришли учиться молодые аврехим, многие из них впоследствии стали большими раввинами. Ориентировочно в 1896 году рав Юзл решил создать в Новардоке ешиву для юношества, и сосредоточился на этом проекте.

В эту ешиву, которую все называли «Новардок», ее руководитель, которого стали называть Саба ми-Новардок, набирал выпускников младших ешив, ребят с рекомендациями местных раввинов, в т.ч. из Центральной России и с Кавказа, и даже хасиды, несмотря на «литовский дух» этого заведения, отправ-

ляли туда своих детей, из-за репутации ешивы и самого Юзла, считавшихся очень радикальными во всем, что касалось Б-гобоязненности. Раввином Новардока были рав Йехиэль Михл Эпштейн, автор кодекса «Арух а-Шулхан». Он очень ценил рава Юзла и покровительствовал ешиве: люди, которые собирали деньги на эту ешиву, имели рекомендательные письма за его подписью. Перспектива получить по окончании обучения смиху от рава Эпштейна тоже способствовала притоку учащихся. Поначалу рав Юзл хотел все делать сам — и управлять ешивой, и преподавать в ней. Он даже провел некоторое время в Бриске у рава Хаима Соловейчика, чтобы перенять его метод изучения и преподавания Гемары. Но потом он понял, что не сможет эффективно заниматься обеими задачами. Он разделил учащихся на группы, и над каждой поставил серьезного авреха. На протяжении существования ешивы «Новардок» функции Рош ешивы в разные годы исполняли его зять, рав Алтер Шмулевич, рав Йерухам Варавтик и рав Симха Соколовский, а потом ешиву возглавил второй зять рава Юзла — рав Авраам Яфен.

Центральной частью ешивской программы было изучение Мусара, которое поначалу вписывалось в общий подход всех учреждений движения «Мусар» того времени. Но постепенно рав Юзл сформулировал собственный подход к изучению и практике Мусара, который принципиально отличался от того, которому следовали все остальные.

В дискуссиях он видел педагогический метод. Он сделал споры частью программы, требуя от учеников спорить по вопросам Мусара в определенный час. Он называл это «бурса»

(«биржа»), по аналогии с переговорами между торговцами. Группы делились не только по уровню сложности изучаемого материала, но и по степени продвинутости в Мусаре.

Параллельно со всей этой бурной деятельностью он иногда покидал ешиву, чтобы побыть в одиночестве. Он построил себе маленький домик рядом с ешивой, чтобы проводить там время в уединении. Иногда туда к нему приходили ученики. Временами он находил уединение в самом городке Новардок. Два раза в году, на Песах и Суккот, рав Юзл ездил к жене в Слободку. Чтобы прокормить себя и детей его жена продавала выпечку, поскольку рав принципиально не получал от ешивы денег и был верен своему обещанию не содержать семью. Однако рав Блазер, возглавлявший фонд, считал, что это совершенно неприемлемый подход, и требовал, чтобы Саба ми-Новардок получал зарплату и выделял своей жене деньги. Рав Юзл согласился. Он даже сумел найти необходимую сумму, чтобы выдать своих дочерей замуж за «талмидей хахамим», которые потом стали преподавателями в его ешиве.

В 1905 году в России произошли революционные события, которые вскружили голову многим лучшим учащимся ешив идеями политической борьбы и социальной справедливости. Эта проблема коснулась и «Новардока». В итоге рав Юзл выработал более жесткий подход к Мусару, который, по его мнению, должен был убереечь учащихся от новых веяний. Несмотря на усугубляющиеся проблемы с финансированием, деятельность рава Юзла продолжала расширяться. Он считал, что материальные условия должны быть самыми минимальными, что Тора может и дол-

жна насаждаться в «армейских» условиях. Его ученики ночевали на лавках в синагогах и не должны были думать о комфорте, о хорошей, опрятной одежде и нормальном питании. Единственное, о чем они должны были думать — это продвижение в Торе и Б-гобязанность. Своим примером ешиботники из «Новардока» показывали, что человек может практически полностью отбросить материальные заботы и думать только о духовности.

В начале Первой Мировой Войны рав Юзл, как и многие другие евреи из прифронтовых районов, уехал вглубь России. Летом 1915 года он вел поиск подходящего места для ешивы на Украине, передав в «Новардок» указание, чтобы в случае приближения немцев к городу ученики бежали на Украину. Однако на исходе лета 1915 года около 80 учеников собрались в Гомеле, и ешива «Новардок» была воссоздана там.

В те дни Гомель оказался перевалочным пунктом и временным убежищем для многих ешиботников, бежавших из западных районов Российской Империи. Учащиеся «Новардока» воспользовались этим: они приглашали и приводили к раву Юзлу ребят из других ешив, чтобы приобщить их к Мусару в изводе Сабы из Новардока. В итоге в Гомеле ряды учащихся ешивы «Новардок» продолжали пополняться, чего нельзя было сказать об остальных ешивах.

В 1916 году еврейских мужчин с 18 до 50 лет начали активно призывать в русскую армию. Уклонистов разыскивали, в Гомеле происходили облавы. В связи с этим в конце года рав Юзл принял решение распустить ешиву и отправить учеников в разные города и ме-

стечки. Он считал, что эта мера не только поможет им увильнуть от мобилизации, но и приведет к распространению его идей в еврейских массах. Многие его ученики начали создавать маленькие ешивы в тех местах, где они оказались. Таким образом, помимо новой ешивы в Гомеле, а также ешив в самом Новардоке и Барановичах, которые в условиях немецкой оккупации продолжали как-то существовать и реализовывать на практике идеи рава Юзла, было создано несколько больших ешив с тем же подходом: в Киеве, Харькове, Нижнем Новгороде, Ростове, Царицыне, Саратове, Павлограде и Чернигове. Эти ешивы стали центрами, вокруг которых возникали ячейки в городках и местечках — маленькие ешивы, создаваемые учениками. Центром всей этой деятельности оставался Гомель, где продолжали жить рав Юзл и его зять рав Авраам Яфен. Новообразованные «новардоцкие» ешивы поддерживали с ними постоянную связь. В ешивах «новардоцкого» типа была демократия: все решения принимались голосованием на общих собраниях.

В тот период рав Юзл решил, что все его идеи должны быть зафиксированы на бумаге. Он привлек своего ученика рава Ицхака Вальдшина, который записывал все его выступления и уроки. В 1918 году вышла первая брошюра, а всего их было издано 12, причем все они посвящены разным темам. Эти брошюры получили общее название «Мадрегат а-Адам» («Уровень человека»). Первый том, включающий шесть брошюр, вышел в Полтаве в 1918 году, а второй в Польше, в Петркуве, в 1921-ом. В 1947 году они были объединены под одной обложкой и изданы в США.

Началась Гражданская война, но ученики «новардокских» ешив не считались с тяжелым положением тех лет, с многочисленными опасностями. Ученики «Новардока» перемещались из города в город на крышах товарных вагонов и на сдечах поездов. Многих из них обвиняли в шпионаже, арестовывали, отправляли в застенки. Саба ми-Новардок продолжал лично руководить своей ешивской системой, получившей название «Бейт Йосеф». Несмотря на возраст, он сам активно ездил по бывшей Империи на товарных вагонах из ешивы в ешиву, чтобы проверить состояние этих ешив и укреплять их. Почти каждый Шабат он проводил в другом городе: на Рош а-Шана он был в Киеве, на Шабат Шува в Харькове, а на Йом Кипур уже в Гомеле. Тем временем экономическая и политическая ситуация ухудшалась, наступила анархия и поездки стали сопряжены со смертельной опасностью. Для связи с центром в Гомеле «новардокские» люди на местах активно пользовались телеграфом. Получив сообщение из Саратова о том, что большевики хотят закрыть ешиву, Саба ми-Новардок ответил телеграммой: «Ав а-рахамим». Это означало, что ученики в Саратове должны быть готовы умереть, если потребуется, но сопротивляться до конца.

«Новардокские» учащиеся не боялись большевиков и продолжали деятельность. Но когда они увидели, что не осталось никакой возможности продолжать борьбу в России, было принято общее решение переселиться к польской границе. В 1919 году рав Юзл переехал из Гомеля в Киев, и туда переместился центр «новардокских» ешив. В Киеве хозяйничали отряды Петлюры, а в Суккот в город вошли денкиницы и устроили

погром. Рав Юзл в эти дни активно выступал с лекциями на тему упования на Творца. После праздника Суккот в городе началась страшная эпидемия тифа, в течение 3 месяцев она унесла жизни 15000 человек. Многие ученики заболели, лишь трое учеников и рав Юзл остались здоровыми и ухаживали за больными. Несмотря на то, что его уговаривали не подвергать себя опасности, он продолжал ухаживать за ними днем и ночью, утверждая, что он ничем не важнее других. В итоге Саба ми-Новардок сам заболел, и 17 Кислева (9 декабря) 1919 года он умер. Несмотря на опасность, ему организовали большие похороны. «Новардокскую» систему возглавил рав Авраам Яфен, который продолжал создавать ешивы и вести пропаганду «Мусара», несмотря на преследования со стороны советских властей, аресты и постоянную опасность для жизни. В 1921 году рав Яфен и многие оставшиеся ученики сумели бежать из СССР в Польшу. В 1963 году он сумел вывезти из Киева останки рава Юзла и перезахоронить их в Иерусалиме на Ар а-Менухот.

«Новардокское» учение об уповании

Оригинальность «новардокского» взгляда на Мусар получила широкую известность благодаря тому, что в «новардокских» ешивах практиковались совершенно нетипичные способы развития Б-гобязанности. Говоря о «Новардоке», в основном вспоминают о том, что от учащихся требовали полностью избавиться от гордыни. Для этого они могли, например, отправиться в булочную и попросить продать им гвозди, провоцируя агрессию, насмешки и оскорбления в свой адрес. Они носили лохмотья, чтобы преодолеть зависимость от общественного поощрения и порицания и перестать обращать внимание на то, что

думают об их жизненном пути окружающие. Но я хотел бы остановиться на другой центральной идее «новардокского» Мусара. Это крайняя форма упования на Всевышнего.

Понятие «битахон» («упование») впервые упоминается в Танахе, в отношении обещаний, которые давал евреям Всевышний. В Пятикнижии еврейский народ обвиняется в отсутствии упования на Творца. В книге Теилим возвеличивается качество упования: там сказано, что праведники прославляются за упование на Творца. Еврейские мыслители Средневековья, в частности рабейну Бхайе («Ховот а-Левавот»), а также раби Авраам бен Рамбам («Маспик ле-авдей Ашем»), рабейну Йона Гиронди (комментарии на Мишлей) и автор книги «Эмуна у-Витахон» (не той, которую написал Хазон Иш, а более древней, которую ошибочно приписывают Рамбану), писали об уповании системно, обосновывая и определяя его понятие, границы и т.д.

С темой «битахона» связаны два «классических» вопроса, которые давно обсуждаются в еврейских источниках:

1) Может ли уповать на Всевышнего грешник, который еще не раскаялся и не исправил свои пути?

2) Насколько упование требует от человека отказаться от «иштадлута» (совершения действий, представляющихся целесообразными с т.з. разума для обеспечения своих жизненных нужд)?

Первый вопрос подробно обсуждается преимущественно в хасидской литературе,

где на него дается, как правило, радикальный хасидский ответ («Безусловно, может»), который мы не будем здесь обсуждать. Вместо этого мы займемся вопросом №2, потому что именно в «новардокском» подходе к Мусару был предложен наиболее крайний ответ на этот вопрос.

Еще рав Исраэль Салантер в своих трудах упоминал («Эвен Исраэль» ч.3), что есть два подхода к упованию: автором одного из них является Рамбан, а второго — рабейну Бхайе. Рамбан обсуждает вопрос обращения к врачам и пишет, что в доме истинных служителей Всевышнего к врачам не обращаются, т.е. в жизни по-настоящему религиозного человека вообще нет места для «иштадлута», и хотя Б-г дал врачам право лечить, он не дал права больным лечиться у них. В «Ховот а-Левавот» рабейну Бхайе занимает намного более умеренную позицию, считая, что упование не исключает усилий, предпринимаемых человеком для решения своих проблем и задач. В итоге рав Исраэль Салантер, желая снять противоречие между этими двумя подходами, приходит к заключению, что тот уровень упования, о котором говорит рабейну Бхайе, подходит массам простых людей, но праведники обязаны достичь упования более высокого уровня, о котором пишет Рамбан. При этом рав Исраэль расширяет эту свою концепцию, вписывая в нее все области человеческой деятельности, в том числе решение вопросов пропитания.

Есть две классические истории, которые рассказывают про рава Исраэля Салантера и упование. Однажды в Вильно он спорил с равом Шмуэлем Страшуним об уповании и сказал, что, если человек по-настоящему ве-

рит, то все возможно. Например, если он верит, что у него появятся золотые часы, то они появятся, без всяких практических действий и усилий с его стороны. В этот самый момент в дверь постучал еврейский солдат, который хотел отдать раву Израэлю на хранение золотые часы.

Один извозчик, услышав урок рава Салантера об уповании, вернулся домой и заявил, что он больше не будет работать — впредь он намерен полностью положиться на Всевышнего. Шло время, деньги с Неба все не сыпались, семья беднела, и извозчик отправился к раву Израэлю, чтобы сказать, что упование не «работает». Рав Израэль спросил, верит ли тот, что он получит от Всевышнего, скажем, 100 рублей. Извозчик ответил, что верит. Рав Израэль предложил, что купит эту веру за 90 рублей и извозчик сразу же согласился. «Вот видишь! Ты не веришь, потому что если бы ты действительно верил, что получишь 100 рублей, никогда не уступил бы эту веру за меньшую сумму».

Рав Юзл считал, что высший уровень «битахона» обязывает всех учащих его ешивы. Он подписывался «бааль а-битахон» («обладающий упованием»). Именно работа над качеством «битахона» была краеугольным камнем всей «мусарической» практики в ешиве «Новардок». Учеников отправляли в путь без средств, чтобы приучить их полагаться только на Всевышнего. Во 2-й главе «Мадрегат а-Адам», посвященной упованию, Сабами-Новардок пишет о человеке, который посреди ночи в лесу захотел учиться, и у него не было свечи, но он очень хотел продолжить учебу и был полностью уверен, что у него появится свет. И откуда ни возьмись посре-

ди леса возник незнакомый человек, дал ему свечу и исчез. Он называет героя истории «один человек», а по мнению комментаторов рава Юзла, всякий раз, когда он пишет «один человек», то намекает на себя. В примечании к «Мадрегат а-Адам» написано, что такая история на самом деле произошла с ним самим, и на протяжении 25 лет он хранил свечу в память о чуде и в качестве доказательства того, что упование не имеет границ и пределов, пока эта свеча не пропала во время пожара в «Новардоке»... что очень обрадовало рава Юзла, увидевшего в этом намек с Небес, что истинность полного упования не нуждается в доказательствах, ведь что открытые чудеса, по сути, не отличаются от скрытых (законов природы), и восторженный взгляд на произошедшее тоже представляет собой недостаток упования.

Критика «новардокского» упования со стороны Хазон Иша

Хазон Иш в своей книге «Эмуна у-Витахон» резко критикует данное понимание упования. Он заявляет, что в том, как правильно понимать «упование», существует старая, укоренившаяся ошибка. Многие люди думают, что если верить, что все будет хорошо, то все будет хорошо, но это не так: будущее, на самом деле, не предопределено, за исключением случаев, когда о нем прямо сообщено в пророчестве. А если нет пророчества, то всегда есть два варианта: будет либо хорошо, либо плохо. Истинная суть качества упования состоит в том, чтобы знать, что в мире нет случайностей, и все находится под контролем Всевышнего. Получается, что «эмуна» (вера) и «битахон» у Хазон Иша — это две стороны одной монеты, только вера — это, скорее, теоретическая, а упование, наоборот, практи-

ческая сторона. В жизни человек постоянно испытывается на прочность упования, именно упование свидетельствует об уровне его веры. Упование, по Хазон Ишу, не исключает, не вытесняет «иштадлут», но несовместимо с некашерными (противоречащими алахе) и иррациональными, бессмысленными действиями, которые свидетельствуют об отчаянии человека. Отчаяние наступает как результат утраты упования — понимания, что лишь Творец и только Он контролирует происходящие события, и лишь по Его воле наступает или не наступает благополучный исход. В качестве примера он приводит высказывания мудрецов, которые критикуют Йосефа за недостаток упования в тюремной яме, когда он просил главного виночерпия, выходящего на свободу, замолвить за него слово перед фараоном. Недостаток в действиях Йосефа, согласно объяснению Хазон Иша, состоял не в том, что Йосеф предпринимал какие-то меры чтобы выйти на свободу, а в том, что он обратился к человеку заведомо ненадежному и неправильному, к бесчувственному злодею, руководствующемуся исключительно собственными интересами. Таким образом, Йосеф совершил бессмысленный шаг, свидетельствующий о его отчаянии.

В отличие от рава Юзла, проповедовавшего эмоциональный подход к упованию, Хазон Иш выступает за интеллектуальное осмысление «битахона». Неслучайно перед тем, как начать излагать свое учение об уповании, Хазон Иш поместил довольно объемную главу о вере, в которой он приводит подробное телеологическое доказательство существования Творца: описывая продуманность Творения, и в первую очередь самого человека, он доказывает, что мы имеем дело с запланированной

действительностью, где все подчинено Воле Создателя.

Хазон Иш выворачивает понятие упования наизнанку. Он считает, что «битахон» не может быть выработан тренировками, как в «Новардоке» — он приобретает исключительно тихим, внутренним убеждением: он прямо пишет, что нужно скромно и скрытно укреплять в своем сердце упование на Всевышнего, а не призывать к нему, и не создавать общественные движения под лозунгами «битахона». Он утверждает, что от человека, который по-настоящему уповает на Творца, никогда нельзя услышать, что он относится к таким людям. Хазон Иш жестко пишет о «фальшивом битахоне» тех, чье упование основано на эмоциях. Он говорит, что такие люди в час по-настоящему серьезных испытаний могут сломаться, утратить упование и начать предпринимать всевозможные действия, которые противоречат алахе.

Рав Йосеф Залман Блох об «истинном мнении» Хазон Иша

В наши дни некоторые авторы предпринимая попытки смягчить позицию Хазон Иша по поводу «битахона», примиривая ее с позицией Сабы из Новардока. В частности, рав Йосеф Залман Блох из Монси написал книгу «Игерет аль а-битахон», в которой он выявляет противоречие в словах Хазон Иша, и на основании этого утверждает, что позиция Хазон Иша в книге «Эмуна у-Витахон» не отражает его истинную точку зрения по данному вопросу, а на самом деле, его позиция полностью совпадает с позицией рава Юзла. Что же касается причины, по которой Хазон Иш высказал в «Эмуна у-Витахон» противоположные идеи, то она состоит в опасении

возможного осквернения Имени Всевышнего людьми с «фальшивым битахоном», про которых думают, что они обладают настоящим, сильным «битахоном», а потом, когда у этих людей нет успеха, происходит осквернение Имени. Ведь «новардокское» понимание «битахона» сводится к тому, что человеку достаточно быть уверенным в том, что все будет хорошо, и тогда все будет хорошо. А когда человек, известный как «обладатель упования», вдруг терпит неудачу, так это лишь потому, что его «битахон» не настоящий, однако люди со стороны поймут все иначе, решив, что принцип упования вообще не работает, т.е. произойдет ужасающее осквернение Имени.

Претензия рава Блоха к позиции Хазон Иша, изложенной в «Эмуна у-Витахон», состоит в том, что там упование определено как теоретический, мировоззренческий вопрос. А на самом деле, по мнению рава Блоха, упование — вещь сугубо практическая. Это определенная модель поведения, предполагающая тотальный отказ от «иштадлута». Данный взгляд на упование в точности соответствует «новардокской» школе. Любопытно, что в своей книге рав Блох практически не упоминает «Новардок» в качестве источника излагаемого им подхода.

Где же, по мнению рава Блоха, Хазон Иш противоречит сам себе? В комментарии Хазон Иша на трактат «Бава Батра», на известный закон, согласно которому те, кто сделал изучение Торы своим основным занятием, освобождаются от уплаты податей и сборов на обеспечение городской стражи и укрепление городских ворот и стен. В Талмуде сказано, что «мудрецы не нуждаются в охране». Хазон Иш, комментируя эти слова, пишет,

что мудрецов защищает Тора, что они не подвластны воздействию случайностей, как остальные люди, поскольку Б-жественное Провидение («Ашгаха») соответствует тому уровню упования, которое практикует данный человек, а у мудрецов этот уровень очень высок. На первый взгляд, данные слова Хазон Иша, действительно полностью соответствуют учению рава Юзла.

Опровержение доводов рава Блоха

Я позволю себе не согласиться с мнением рава Блоха в силу двух причин. Во-первых, очень трудно представить себе, что книга «Эмуна у-Витахон», являющаяся единственным официально опубликованным мировоззренческим трудом Хазон Иша, не отражает его истинную точку зрения по затрагиваемым вопросам. Во-вторых, более внимательный анализ вышеупомянутого комментария Хазон Иша на Талмуд полностью снимает кажущееся противоречие:

1. В своем комментарии Хазон Иш базируется на словах Рамбама в «Илхот Шмита ве-Йовель», где Рамбам утверждает, что каждый человек, который посвящает свою жизнь изучению Торы, идет по стопам колена Леви, отказываясь от излишеств и веря свою судьбу Всевышнему. И именно такого человека, по мнению Рамбама, Всевышний берет под личный патронаж. Другими словами, речь идет не о том, что мудрец Торы отказывается от «иштадлута» (он от него не отказывается) — просто он, довольствуясь минимумом, не нуждается в том, чтобы прилагать большие усилия для достижения различных материальных благ. Стало быть, речь вообще не идет о чудесах — о том, что по-настоящему высоко-

духовная жизнь приводит к «выпаданию мана с Небес», о чем говорят «Новардок» и рав Блох. Нет, речь идет о естественных, вполне природных вещах. Это такой философский взгляд: для человека достаточно скудной пищи, самой простой одежды, и он может получить это и без сверхусилий, которые, как правило, сопряжены с погоней за излишними благами, без которых вполне можно обойтись. Получается, что речь

здесь не о «битахоне» в обычном понимании, а о том, что принято называть «истапкут бе-муат» («довольствование малым»).

2. Рав Блох проигнорировал слова, написанные Хазон Ишем в том же комментарии чуть ниже: в том случае, если в городе живут только мудрецы Торы, стену все равно нужно строить и охранять, и платить за это должны сами мудрецы Торы. МГ



Рав Элиэзер РАЙХМАН

ЯЗЫК СВЯТОЙ

Окончание. Начало в № 45–46.

Глава 8.

Идиш

Начиная примерно с XIII-го века идиш начал занимать позиции основного языка ашкеназского еврейства. На протяжении Средневековья, по мере расселения евреев по Западной и Восточной Европе, стали появляться различные идишские диалекты. В то время как в Западной Европе идиш всегда оставался диалектом немецкого, в Восточной Европе он начал обретать черты самостоятельного языка. Впоследствии, восточноевропейский идиш продолжил делиться на подгруппы — литовскую, украинскую и польскую.

Шло время. Европейское еврейство прошло сквозь колоссальные катаклизмы. Так называемая «Аскала» («Еврейское просвещение») нанесла огромный ущерб традиционному иудаизму, пройдя, как вихрь, по общинам сперва Западной, а потом и Восточной Европы. Увлекая за собой пылких еврейских юношей, предлагая им комфортное мировоззрение: «будь евреем дома и неевреем на улице». На практике требовалось

«реформировать» древние обряды, «вдохнуть жизнь» в сложные отношения с окружающим миром и «пропустить» Тору через призму собственных убеждений. Так, в 1892 г. обрезание было объявлено «пережитком прошлого», и в конце XIX — начале XX века ассимиляция достигла невиданных прежде масштабов.

Идиш, будучи основным разговорным языком ашкеназского еврейства, стал инструментом в руках активистов «Аскалы». Уже в XVIII-XIX веках идеологи «Аскалы» решили сделать идиш символом так называемой «еврейской культуры», не имеющей никакого отношения к традиционным еврейским ценностям. Поскольку им было необходимо привлечь к себе внимание еврейских масс, книги, статьи и театральные постановки создавались на идише.

Впоследствии, эту же тактику широко использовали члены «Бунда»¹. Это политическое движение выступало за национально-культурную автономию для восточ-

¹ «Бунд» — Всеобщий Еврейский Рабочий Союз в Литве, Польше и России. Еврейская социалистическая партия, действовавшая в странах Восточной Европы с 90-х годов XIX века и в некоторых местах вплоть до 40-х годов XX века.

ноевропейского еврейства, создание светской системы просвещения, поддерживало развитие культуры на идише. Члены «Бунда» верили, что благодаря этому евреи не ассимилируются и сохраняют свою культурную особенность. «Бунд» являлся антирелигиозной и антисионистской партией и выступал против эмиграции евреев в Святую Землю. К моменту Октябрьского переворота 1917 года в России идиш уже воспринимался как самостоятельный язык, и потому он был признан в качестве языка общего образования и делопроизводства в советских республиках.

Таким образом, идиш стал одним из основных орудий распространения антирелигиозной философии. Важнейшим условием успеха сперва для «маскилим», позже для коммунистов, а в последствии, как мы увидим, и для сионистов, была подмена комплекса традиционных еврейских ценностей отдельно взятыми, выдернутыми из контекста, еврейскими «моментами».

Перед Второй Мировой Войной 75% мирового еврейства говорило на идише. Но ассимиляция, Холокост и энергичное осуществление сионистского проекта привели к быстрому сокращению использования идиша в обиходе.

Глава 9.

Язык сионизма. Элиэзер Бен Йеуда

Массовая ассимиляция евреев Европы привела к крайне неожиданному для ее идеологов

результату — резкому усилению религиозного и расового антисемитизма. Дело Дрейфуса в Париже (1894) и Бейлиса в Киеве (1913), еврейские погромы, прокатившиеся, начиная с 1821 года, по всей Российской Империи — все эти события требовали какой-то реакции, однозначного решения.

И именно такой реакцией стало возникновение «политического сионизма» — движения за основание еврейского государства на Земле Израиля. В 1896 году, Теодор Герцль, отец современного светского сионизма² и продукт западноевропейской «Аскалы», опубликовал книгу «Der Judenstaat»³, в которой изложил свое видение светского еврейского государства. Частью его заветной мечты была замена идиша немецким, который и должен был стать национальным языком еврейского народа. Однако его коллеги яростно воспротивились этой идее: коммунисты (члены «Бунда») считали, что евреи должны разговаривать на идише, а интеллигенция сионистского движения во главе с Элиэзером Бен Йеудой считала, что еврейское государство должно разговаривать на иврите — Святом Языке, переделанном на современный лад.

30 марта 1879 Элиэзер Бен Йеуда⁴, которого называют человеком, «возродившим иврит», опубликовал манифест под названием «Важный вопрос», в котором он отстаивал идею, что евреи в еврейском государстве должны говорить на еврейском языке. Пони-

² О его взглядах на иудаизм как религию см. далее.

³ «Еврейское государство. Опыт современного решения еврейского вопроса». Вена, 1896.

⁴ Настоящее имя — Элиэзер Ицхак Перельман (1858-1922).

мая, что Святой Язык мало приспособлен для современных реалий, он проделал огромную работу по его модификации, превратив Святой Язык в практически тот самый современный иврит, который известен нам. После приезда в Иерусалим в 1881 году Бен Йеуда продолжил заниматься делом своей жизни — «оживлением» еврейского языка.

Но не все проходило гладко. В Старом Городе Иерусалима Бен Йеуда столкнулся с сопротивлением ортодоксальных лидеров, не принявших подход светского сионизма. Большая часть иерусалимской общины упорно продолжала разговаривать на идише.

Примечателен диалог, состоявшийся между главным ашкеназским раввином Иерусалима раби Шмуэлем Салантом и Элиэзером Бен Йеудой. Бен Йеуда спросил рава Саланта:

— Разве не написано в Иерусалимском Талмуде, что каждому, кто живет в Земле Израиля и разговаривает на Святом Языке, обещан Будущий Мир? Тогда какой изъян вы нашли в моем Святом Языке? Почему вы продолжаете разговаривать и изучать Тору на идише?

Ответил ему раби Шмуэль:

— Нет сомнения, что в иудаизме нет продукта, более тесно связанного со святостью,

чем вино. Тора уподоблена вину, на бокал вина освящают Субботу, говорят «Шева Брахот», делают «Зимун». Про него мудрецами сказано немало хвалебных слов. Однако в тот момент, когда к нему прикасается нееврей⁵, оно сразу становится «яйн несех» («вином возлияния»), полностью запрещенным — из такого вина нельзя извлекать даже малейшую выгоду...

Тогда Бен Йеуда гневно воскликнул:

— Вы говорите «штутим» (глупости)!

На что рав Салант ответил с отеческой улыбкой:

— На Святом Языке правильно говорить «штуйот...»⁶.

У этого диалога была своя предыстория. Будет трудно понять как упорство Бен Йеуды, так и сопротивление религиозного еврейства, не совершив краткий экскурс в прошлое.

Глава 10.

Старое-новое

Элиэзер Бен Йеуда был не первым, кто пытался сделать иврит разговорным языком. Рав Моше Кордоверо (1522-1570) в будние дни разговаривал на Святом Языке в кругу своих учеников, а в Субботу — с любым знатоком Торы⁷ (если рядом

⁵ Словом «нохри» в Святом Языке как правило называют «нееврея», но дословно оно переводится как «чужак». Что, очевидно, и имел в виду рав Салант: чужак, не соблюдающий Тору, не может прикасаться к Святому Языку.

⁶ Рав Ш. З. Зоненфельд «А-Иш аль а-Хома» т. 2 стр. 271.

⁷ ШЛА «Шабат», «Нер Мицва», 60.

не было посторонних)⁸. Аризалъ (раби Ицхак Лурия, 1534-1572) по Субботам разговаривал только на Святом Языке⁹. Рав Йешая Орвиц (ШЛ'А а-Кадош») считал, что разговаривать на Святом Языке похвально.

В начале XVIII века первые ученики Виленского Гаона, возглавляемые его учеником равом Илелем Ривлиным, прибыли в Святую Землю. Их целью было основание первого нехасидского ашкеназского поселения в Иерусалиме. Сын рава Илея, рав Элияу Ривлин (1821-1865), был известен как «реб Элияу, говорящий на Святом Языке». Он разговаривал исключительно на Святом Языке, мечтал, чтобы этот язык стал языком всего народа, и организовал целую общину ашкеназских и сефардских евреев для продвижения этой идеи. Рав Элияу называл идиш «жаргоном» и «языком Амалека» (скорее всего, из-за его связи с немецким).

Несмотря на то, что усилия рава Элияу Ривлина так и не увенчались успехом, они несомненно доказывают, что уже за сто лет до основания Государства Израиль предпринимались попытки восстановить Святой Язык в качестве разговорного языка.

Доктор Йосеф Йозель Ривлин (1889-1971)¹⁰, правнук рава Элияу Ривлина, задокументировал еще несколько подобных по-

пыток. До переезда в Иерусалим, рав Яков Зильберман был раввином небольшого городка в Европе. Он считал, что идиш — это форма идолопоклонства, продлевающая Изгнание. Рав Яков демонстрировал, как простые слова на идише имеют скрытое нечестивое значение. Он считал, например, что широко известный идишский термин «штендер» (пюпитр для книг) происходит от «Сатан дар» («обитель Сатаны»).

Рав Яков доказывал из слов Торы и комментаторов, что если все евреи начнут говорить на Святом Языке, то Машиах сразу придет. Он прожил долгую жизнь, и был свидетелем усилий Бен Йеуды по внедрению иврита в обиход жителей Святой Земли. Когда рава Зильбермана ставили перед фактом, что Святой Язык «украли» светские евреи, он отвечал: «А если они начнут надевать тфилин, то разве мы станем его снимать?».

Рав Авраам Моше Хен-Тамим был еще одним известным жителем Иерусалима, говорящим на Святом Языке. Он был известен своим аскетизмом и постился весь день, принимая пищу только после выхода звезд. Он мог стоять посреди улицы и произносить речи, обращаясь к местным арабам, которые его очень уважали. Но с евреями рав Авраам разговаривал только на Святом Языке. Он зарабатывал себе на жизнь преподаванием еврейской и арабской грамматики¹¹.

⁸ «Оцар Геназим» стр. 49.

⁹ «При Эц Хаим», «Шаар а-Шабат» конец гл.21.

¹⁰ Отец Реувена Ривлина, действующего президента Израиля.

¹¹ Й.Ривлин «Меа Шеарим» (Иерусалим, 1947), стр. 173-175.

Святой Язык невозможно было «воскресить». Просто потому, что он никогда не умирал. Скорее, «спал». И на то была своя причина.

Как уже было упомянуто ранее, уникальная сила Святого Языка, его колоссальная святость, его огромная сила, делают этот язык опасным орудием в руках говорящего на нем. Ведь с помощью этого языка был сотворен мир, на нем говорят ангелы, он отображает суть вещей. Такой язык может поднять, наказать, указать верный путь. А может опустить, унижить, опозорить все святое. Если его использует недостойный человек. Если им пользуются не по назначению.

Вышеупомянутые люди жили в определенном месте в определенное время. В их окружении, в условиях Вечного Города, в среде людей, изучающих Тору, Святой Язык мог быть разговорным — и это было естественно. Однако «Аскала» в Европе и светский сионизм в Палестине открыли «новые горизонты», когда истинные еврейские ценности были подменены красивыми словами о «еврейской культуре», о создании «национального еврейского дома», где можно будет не соблюдать заповеди, где можно будет просто остаться «евреем в сердце».

В «Еврейском государстве» Герцль писал: «Мы должны уметь держать раввинов в синагогах, как держат солдат в казармах»¹². А в дневнике, датированном весной 1895 года, он

записал следующее: «Примерно два года назад я хотел решить еврейский вопрос, хотя бы в Австрии, с помощью католической Церкви. Сначала требовалось обеспечить поддержку австрийского духовенства и добиться аудиенции у Папы Римского. Чтобы сказать ему: «Помогите справиться с антисемитизмом, и я организую мощное еврейское движение за свободное и гордое обращение в христианство». Свободное и гордое в том понимании, что лидеры движения, особенно я, останутся евреями, и в качестве евреев будут внедрять господствующую религию. В воскресенье, в полдень, крещение начнется с праздничного шествия и колокольного звона. Без стыда, несравнимо с одиночками прошлых лет, а с гордостью. Тот факт, что лидеры народа останутся евреями, и, проводя народ до входа в церковь, сами останутся снаружи, облагородит процесс и придаст ему искренность.

Мы смелы, и именно мы должны быть поколением-буфером. Сами еще придерживаться традиции предков, а наших детей крестить до того, как они достигнут сознательного возраста, когда крещение может стать результатом малодушия или стремления к высокому статусу»¹³.

Это лишь один из примеров того, чего опасались лидеры еврейского Иерусалима в конце XIX — начале XX века — те, кто составил основную оппозицию сионизму,

¹² Т.Герцль, «Избранные сочинения», «Еврейское государство» стр. 85.

¹³ Письма Герцля, том 2, дневник 1, стр. 14. Изд. Ноймана, 1960.

пытавшемуся подмять под себя еврейское население на Святой Земле. Они опасались не столько самого иврита, сколько идей, продвигаемых заодно с ним. Рав Йеошуа Йеуда Лейб Дискин делал все возможное, чтобы «маскилим» не могли открывать светские учреждения в Иерусалиме. Рав Шмуэль Салант, главный раввин Иерусалима, запретил даже приближаться к Герцлю, приехавшему в город с визитом в субботнюю ночь 28 ноября 1898 года. Рав Йосеф Хаим Зоненфельд, сменивший рава Саланта на его посту, боролся с новыми веяниями все пятьдесят девять лет своей жизни в Святом Городе. Время показало, что рав Дискин, рав Салант, рав Зоненфельд были правы в своих опасениях: иврит был превращен в инструмент внедрения светского влияния, разрушающего оплот духовности — Иерусалим.

Глава 11.

Мнения. Аргументы

Рав Йосеф Цви Душинский (1867-1948), преемник рава Зоненфельда, отмечал, что иврит не является Святым Языком, поскольку в нем намешаны слова и понятия из других языков, соединенные вместе, чтобы облегчить общение между евреями разных стран. Т.е. иврит включает в себя много заимствованных слов, идиом и жаргонных выражений из других языков¹⁴. На протяжении веков каждое заимствованное из других языков слово тщательно контролировалось раввинами, но с появлением современного иврита произошел гигантский «вброс» чужеродных

элементов, что и стало основной причиной потери его статуса как Святого Языка. Современный иврит является зеркалом светской культуры и во многом отображением «западных» ценностей, которые, к несчастью, проникли в еврейское общество, кардинально изменив его.

Мы уже упоминали¹⁵, что язык отражает ценности говорящего на нем народа. В случае иврита это правило сбавывает двояко: чуждая культура находит свое отображение в иврите, а изменения в разговорном языке влияют на сознание тех, кто на нем говорит. Примером своеобразного идеологического «вброса» может служить слово *אגדה* — «Агада». В Святом Языке оно означает «сказание», под ним подразумеваются афоризмы мудрецов и иносказательные религиозно-этические наставления. В иврите это слово приобрело саркастический оттенок, стало означать «сказку», «байку», что, разумеется, меняет отношение к институту иносказаний мудрецов в целом.

Другим примером подрыва чистоты языка является изменение значений таких слов как *תרבות* (в оригинале «образование», а теперь «культура»), *בילוי* (изначально «изнашивание», а теперь «веселое времяпрепровождение»), *כהה* (прежде «тусклый», а теперь «темный»), *אזור* (когда-то «ремень», а теперь «район»), *הרבצה* («припадание к земле», превратившееся в «избиение»). И таких примеров насчитывается **несколько тысяч**.

¹⁴ Рав Блой «Аль Хомотах Йерушалаим» стр. 117-118.

¹⁵ См. «Язык Святой» часть 1, «Мир Торы» №45.

Согласно ряду исследований, эти изменения были сделаны не по халатности или незнанию, а совершенно умышленно, что вполне соответствует характеру тогдашней борьбы за будущий облик еврейского населения Палестины.

Прошли десятилетия. Сторонники иврита как основного государственного языка в Израиле уверенно победили. Молодое государство говорило на иврите, на нем писались вывески магазинов, новые учреждения брали ивритские названия. Во многом успех ивритской кампании был обеспечен тем, что евреи на протяжении всего Изгнания всегда помнили Святой Язык. Поэтому массовый переход на иврит прошел относительно безболезненно. Как писал еврейско-британский историк Сесил Рот (1899-1970): «До Бен Йеуды евреи могли разговаривать на иврите, после него они *говорили* на нем»¹⁶.

Несмотря на лексические изменения, авторам иврита удалось сохранить грамматику Святого Языка, его строение, «скелет». До середины 80-х годов чистота иврита тщательно охранялась, в печатных изданиях периодически появлялись публикации на эту тему, по радио транслировался «уголок иврита».

Хазон Иш (рав Авраам Йешаяу Карелиц, 1878-1953) сыграл колоссальную роль в смягчении враждебного отношения к ивриту в религиозно-ортодоксальной среде.

Он лично дал указание раву Якову Эдельштейну (1924-2017), главе Шаронской ешивы, вести преподавание на современном иврите. Эта мера должна была помочь интегрироваться сефардским учащимся, семьи которых перешли на иврит поколением раньше, а также тем ашкеназам, дома у которых не говорили на идише. Хазон Иш дал указание ввести иврит в качестве основного языка преподавания даже в том случае, если вследствие этого часть спонсоров откажется поддерживать ешиву. Хазон Иш также активно общался с учащимися ивритоязычных религиозных школ, тем самым показывая, что одобряет использование иврита в образовательной системе.

Когда Хазон Иша спросили, почему он поддерживает нетрадиционный язык (до тех пор в мире ешив преобладал идиш), то он дал ответ, впоследствии ставший легендарным. Если отставного генерала, у которого за плечами было несколько успешных кампаний, снова призвали в строй, он не будет выстраивать бой по той же линии фронта, на которой когда-то одержал победу. Прежние театры военных действий отжили свое, война должна вестись с учетом текущих задач и насущных проблем.

Когда-то проблема современного иврита была животрепещущей и актуальной, она являлась полем битвы между религиозными и светскими евреями. Однако Хазон Иш считал, что в его поколении линия фронта стала

¹⁶ С.Рот «Был ли когда-нибудь иврит мертвым языком» стр. 136.

проходить в другой области, и что не стоит бороться с усилением современного иврита в религиозном секторе¹⁷. Многие дети, которые не могут учиться на идише, за неимением иной альтернативы пойдут в нерелигиозные школы и потеряют связь с традициями предков. Поэтому задача сохранения Торы требует перейти на иврит.

Благодаря уверенной поддержке, которую Хазон Иш оказывал этой идее, даже самые важные хедеры, ешивы и раввинские суды Израиля оставили идиш, традиционный язык ашкеназского еврейства¹⁸ и перешли на современный иврит.

Процесс перехода на иврит занял время. Сегодня в Израиле на этом языке говорит подавляющая часть населения, в иврите свои появились диалекты, выделились различные произношения, собственный жаргон и прочие аспекты живого и динамичного языка. Только отдельные закрытые группы продолжают использовать идиш в качестве основного языка — как правило, это хасиды.

Эпилог

Иврит не является Святым Языком. Но иврит заслуживает, чтобы те, кто им пользуется, относились к нему с благодарностью. Ведь нельзя быть неблагодарным языку, на котором говоришь. И кроме того, сложно отрицать очевидный факт, что создание иврита на базе Святого Языка принесло пользу еврейскому народу. Именно современный, разговорный иврит является отправной точкой для многих евреев, начавших возвращаться к своим истокам. Иврит делает Тору ближе, доступнее, евреи из разных концов мира могут общаться на одном языке, будь то евреи — выходцы из восточных общин или Европы и Америки. Без сомнения, сегодня иврит дает нашему народу то самое чувство национального единства, которого нам иногда так не хватает на протяжении долгого и темного Изгнания. И несмотря на то, что Изгнание не завершилось, и даже на своей земле мы не ощущаем себя полноправными хозяевами, от нас зависит, будем ли мы ощущать себя единым и дружным народом. Народом, который удостоится Избавления в самое ближайшее время. МТ

¹⁷ Цви Ябров «Маасе Иш» (Бней Брак 1999) т. 1, стр. 47-49.

¹⁸ Реувен Хаим Кляйн «Языковые войны» стр. 153.



Рав Александр КАЦ

Продолжение. Начало в МТ №44 — 47

ПЛАН ИСТОРИИ

Книга вторая

Глава четвертая. Шестьсот тысяч

1

Сокращение срока порабощения сопровождалось невиданным по силе демографическим взрывом. Факты, приведенные в Пятикнижии, говорят сами за себя. Когда Яаков пришел в Египет к Йосефу, в его семье было семьдесят «душ» (считая Йосефа и двух его сыновей — Эфраима и Менаше). Имена сыновей, внуков и правнуков Яакова перечислены в самом Пятикнижии¹. Вместе с ними названа также дочь Яакова Дина² и его внучка Серах³. Но другие дочери, внуки и правнучки Яакова, а также жены его сыновей не указаны⁴.

Вскоре после того, как семья поселилась в плодородной долине Нила, начался стремительный рост рождаемости. Этому способствовала, как уже упоминалось⁵, не только очень высокая рождаемость, но и крайне низкая смертность⁶.

В Пятикнижии сказано: «И поселился Израиль (т.е. Яаков) в Египте, в земле Гошен, и овладел ею, и расплодился, и умножился очень»⁷.

Это было еще при жизни праотца Яакова, после смерти его самого и всех сыновей, их потомки «стали многочисленны и сильны очень, и наполнилась ими вся страна»⁸. Меньше чем за сто лет численность еврейских го-

¹ См. Берешит (46:6-27); Шмот (1:1-5).

² Берешит (46:15).

³ Там же (46:17).

⁴ См. там же (46:7) и (46:26), Рамбан; см. также Берешит (37:35); «Берешит Раба» (84:21); «Ме-ам лоэз», Берешит» (46:24-27), Шмот (1:1).

⁵ См. выше — в гл. «Первый еврей или Новые египтяне», раздел 10.

⁶ Раши и Ибн Эзра, Шмот (1:7).

⁷ Берешит (47:27).

⁸ Шмот (1:7).

стей стала сопоставима с количеством хозяев страны, а затем они превысили число египтян. Обращаясь к своим советникам, фараон сетовал: «Вот народ сынов Израиля многочисленнее и сильнее нас»⁹.

В период порабощения рост еврейского населения по-прежнему набирал силу. В Пятикнижии об этой демографической «загадке» сказано так: «Но чем больше изнуряли племя Израиля, тем больше оно размножилось и разрасталось»¹⁰. В результате при выходе из Египта, когда «сыны Израиля отправились из Рамсеса в Суккот», их было «около шестисот тысяч пеших мужчин кроме детей»¹¹. Первый пересчет в пустыне дал результат в «шестьсот три тысячи пятьсот пятьдесят» мужчин «от двадцати лет и старше, входящих в ополчение Израиля» (в этот пересчет не вошло колено левитов)¹². За два века от семидесяти мужчин — к шестистам тысячам, причем считали лишь мужчин до шестидесяти лет¹³.

Средняя продолжительность жизни составляла в тот период около семидесяти лет, как указано в псалме, написанном пророком Моше: «Дни нашей жизни — семьдесят лет, а для могучих — восемьдесят лет»¹⁴.

Если добавить к шестистам тысячам число детей, подростков и стариков, а также женщин всех возрастов, то получится сумма, как минимум, в два с половиной миллиона¹⁵. Если же учесть, что, как указано в мидрашах, во время казни тьмой погибло четыре пятых евреев — те, кто не желали покидать Египет вместе с Моше¹⁶, то общая численность народа перед исходом приближалась, по самым скромным оценкам, к десяти — двенадцати миллионам.

2

Комментаторы Пятикнижия указывают, что такое быстрое умножение численности относится к «чудесам Творца»¹⁷. Вместе с тем, ведущий специалист по исторической демографии С. Делла-Пергола полагает, что статистика, приведенная в Пятикнижии, вполне соответствует «демографической вероятности»¹⁸.



1	2	4	8	16	32	64	128
256	512	1024	2048	4096	8192	16384	32768
65536	131072						

⁹ Там же (1:9).

¹⁰ Там же (1:12).

¹¹ Там же (12:37).

¹² См. Бемидбар (1:45-46).

¹³ См. Сфорно, Бемидбар (1:45).

¹⁴ Теиллим (90:10).

¹⁵ См. р. Э. Сорокин, Ознаим леТора, Шмот (1:7).

¹⁶ См. выше — в гл. «Казни египетские», раздел 19.

¹⁷ См. Хизкуни, Берешит (46:8).

¹⁸ См. А. Barkat, «Study traces worldwide Jewish population from Exodus to modern age», 2005 (веб).

Были разработаны различные математические модели, построенные на базе геометрической прогрессии (разумеется, с учетом различных социальных и экономических факторов). При этом для иллюстрации эффекта ускоренного роста населения ссылаются на знаменитую легенду об изобретателе шахмат — индийском мудреце по имени Сета. Изобретенная им игра настолько приглянулась радже Шераму (в другом переводе — Схерму), что он разрешил мудрецу попросить для себя любую награду. Раджа полагал, что речь пойдет о слитках золота и алмазах, но просьба была другой. Сета пожелал, чтобы на первую клетку шахматной доски положили зерно пшеницы, на вторую — два, а на каждую последующую — в два раза больше, чем на предыдущую. На шахматной доске 64 клетки, и Раджа был изумлен скромностью мудреца. Он полагал, что потребуется, самое большее, два-три мешка. Но после тщательного подсчета выяснилось, что во всей Индии не собирают столько зерна. Да и во всем мире!

Знатоки оценивают требуемое количество зерен в восемнадцать квинтильонов, что составляет два триллиона тонн. В дальнейшем специалисты подсчитали, что для хранения такого количества зерна потребовался бы амбар длиной в тридцать миллионов километров (при высоте в 4 метра и ширине в 10 метров). Такого амбара у Сета не было — очевидно, он просто хотел продемонстрировать удивительный эффект быстрого возрастания чисел.

Количество поколений, сменившихся за время пребывания евреев в Египте, было,

конечно, значительно более скромным. При стандартных демографических расчетах исходят из того, что поколение сменяется раз в двадцать — двадцать пять лет. Дети вырастают, и у них рождаются свои дети. За век сменяется четыре-пять «демографических поколений». За 210 лет, проведенных евреями в Египте, восемь-десять.

Упомянутый выше демограф С. Делла-Пергола исходил из того, что в каждой семье было в среднем по шесть детей¹⁹. Это очень скромная оценка. Ведь и в наши дни в Израиле на каждую женщину детородного возраста из семьи строго соблюдающих законы Торы евреев в среднем приходится по шесть и пять десятых ребенка (данные за 2011 год). А чуть раньше, в 1995-96 годах, эта цифра достигала даже семи и шести десятых. В городе Бейтар Илит, целиком населенном соблюдающими Тору евреями, на одну женщину приходилось 8,9 детей. (Понятно, что деление детей на десятые доли — это лишь «извращение» статистиков, ведь каждый ребенок — цельная и неповторимая личность.)

Детородный период у женщины продолжается, как минимум, в течение двадцати лет: с восемнадцати-двадцати (а в ту пору еще и раньше) до сорока. К тому же, были распространены ранние браки. Потенциально у каждой могло быть не менее десяти родов.

Но даже если исходить из скромной оценки С. Делла-Перголы, то в каждую последующую ячейку таблицы, должно быть помещено

¹⁹ Там же.

не в два раза, как в легенде о мудреце Сета, а в три раза больше, чем в предыдущую. А значит, возрастание численности было несравнимо более стремительным.

Согласно этой модели, через двадцать лет у сорокалетних родителей появлялось шесть детей — восемь человек вместо двух. Да и у первых детей уже были свои дети — внуки двух исходных родителей. Еще через двадцать лет у шестидесятилетней исходной пары могло быть тридцать шесть внуков и несколько первых правнуков. Поскольку средняя продолжительность жизни составляла, как уже указывалось, около семидесяти лет, человек мог жить рядом со своими правнуками и даже праправнуками.

При этом исходное число лиц, положенное в первую ячейку демографической таблицы, должно быть порядка ста сорока (около семидесяти мужчин и, как минимум, такое же число женщин). Правда, следует учитывать, что в стартовый год некоторые из них еще не достигли детородного возраста. С другой стороны, у некоторых мужчин, возможно, было по несколько жен, как у самого праотца Яакова.

Некоторые исследователи считают только мужчин. Они исходят из того, что среди семидесяти «душ», пришедших в Египет, было, как минимум, 60 мужчин в «плодородном» возрасте. Соответственно, во втором поколении стало 180 (учитывая, что в среднем в семье шесть детей — по три каждого пола). В третьем поколении 540 мужчин, в четвер-

том — 1620 и т.д.. Тогда в седьмом поколении получается уже почти 44 тысячи, в восьмом — более 130 тысяч, а в девятом — около четырехсот тысяч.

Если считать, что одно «демографическое поколение» длится чуть больше двадцати лет, то девять поколений должны были смениться приблизительно за 190 лет, а к 210-му году девятое поколение могло достигнуть возраста двадцати лет.

Из Египта вышли мужчины от седьмого до десятого поколения и, возможно, несколько тысяч стариков предыдущих поколений. Всего около шестисот тысяч, так как десятое поколение (младше двадцати лет) в пересчет пока не было включено²⁰. Правда, этот подсчет не учитывает миллионы евреев, погибших в дни казни тьмой.

Существуют и другие математические модели.

3

Некоторые критики полагают, что, согласно подобной модели демографического роста, за тот же период количество самих египтян должно было бы достигнуть астрономической цифры в несколько миллиардов, ведь на «старте» их было гораздо больше, чем семьдесят или, скажем, сто сорок. Однако в Пятикнижии прямо указано, что демографический взрыв происходил только среди евреев. Именно о потомках Яакова сказано, что они «стали многочисленны и сильны

²⁰ См. Я. Медан «Элэ рошей вейт авотам» (веб).

очень»²¹ — до такой степени, что уже вскоре после смерти сыновей Яакова фараон вынужден был признать: «Вот народ сынов Израиля многочисленнее и сильнее нас»²².

Именно еврейские женщины отличались уникальным здоровьем и плодовитостью. Две еврейские акушерки сказали фараону: «Ведь еврейки не похожи на египтянок. Они как животные — прежде чем к ним придет повитуха, они рожают»²³. Эти слова были не уверткой, а правдой, ведь акушерки не рискнули бы обманывать фараона в деле, которое легко поддается проверке. Таким образом, демографический взрыв был локальным — возможно, на фоне демографического застоя или даже спада у египтян.

Подобную же картину можно наблюдать в наши дни в Европе, где пришлое мусульманское население, занимающее низшие ступени социальной лестницы, стремительно умножается, а популяция хозяев страны сокращается.

Да и в государстве Израиль, среди евреев, есть две общины, одна из которых быстро растет, а другая убывает, несмотря на то, что живут они на одной земле, испытывают одинаковое воздействие климата и питаются продуктами того же качества.

Еще в начале пятидесятых годов духовный лидер харедимной общины земли Израиля рав Авраам Йешаяу Карелиц, более извест-

ный под именем Хазон Иш, говорил своему ученику: «Светские сами приговаривают себя к исчезновению тем, что не заинтересованы иметь детей. Если нам удастся воспитать детей так, чтобы они шли по нашему пути — победа за нами». Вслед за этим Хазон Иш напомнил ученику вышеприведенную притчу об изобретателе шахмат, а затем добавил: «У нас в семье в среднем восемь детей, то есть четыре пары. У каждого из детей будет восемь детей, то есть во втором поколении станет шестнадцать пар. В третьем поколении будет 64 пары и т.д. ...В седьмом поколении будет больше 32 тысяч детей, то есть больше 16 тысяч пар. А у них сейчас — двое, во втором поколении — двое, в третьем, четвертом и пятом поколении — их только двое. Нам остается лишь позаботиться, чтобы наши сыновья и дочери, действительно, пошли путями Торы»²⁴. В дальнейшем все произошло предсказанным образом. За пятнадцать лет, прошедших с 1979 по 1995 года, общая численность харедим в Израиле возросла вдвое — со 140 до 290 тысяч, а затем, за следующие десять лет, удвоилась еще раз.

В Израиле был популярен такой анекдот. Харедимная женщина садится в автобус. Вместе с ней входят ее дети — один, второй, третий, четвер-



²¹ Шмот (1:7).

²² Там же (1:9).

²³ Там же (1:19).

²⁴ Рав Ш. Лоренц, «Бе-мехицатам» 1, 1, стр. 25-26.

тый, пятый... Светский водитель с упреком говорит ей: «Ты хоть бы половину детей дома оставила!» А женщина отвечает: «Я так и сделала». К 2010 году численность харедим превысила семьсот пятьдесят тысяч, а число светских росло лишь за счет репатриантов из-за рубежа (в значительной степени, из бывшего СССР). В результате за сорок пять лет — с 1960-го по 2005-ый год — доля детей, обучающихся в харедимной системе образования, увеличилась почти вчетверо: с 6,6% до 25% (в столице страны Иерусалиме эта доля достигла 60%). Соответственно, доля учащихся светских школ существенно сократилась²⁵. Сегодня рост рождаемости у харедим превышает показатели любых арабских стран. (Арабы, в свою очередь, опережают по уровню рождаемости даже самые плодотворные страны Африки.)

И все же, «демографический взрыв», о котором рассказывает Пятикнижие, был еще более грандиозным и впечатляющим.

4

В мидрашах указывается, что еврейские женщины в Египте рожали по шесть младенцев сразу, причем многочисленные близнецы рождались у большинства женщин²⁶. В обычных условиях рождение такого количества близнецов встречается крайне редко. Примерную частотность этого явления можно

вычислить по формуле, предложенной французским биологом Д. Эллином: одна двойня приходится в среднем на 85 одиночных родов, одна тройня — на 85 двоен, четверо близнецов — на 85 троен и так далее. Соответственно, тройня приходится приблизительно на каждые семь тысяч родов, четверо младенцев рождаются одновременно один раз на 680 тысяч родов, а шестеро — почти что на пять миллиардов²⁷. По статистике, в Африке рождается больше близнецов, в Европе и США — меньше. Правда, в последние три десятилетия ситуация существенно изменилась, так как современные технологии лечения бесплодия (в частности, так называемое «зачатие в пробирке») резко увеличивает шансы на рождение близнецов. В среднем до четверти женщин, которые перенесли такое лечение, рожают двойню или большее количество детей²⁸.

Впрочем, многоплодные беременности (в том числе с шестью близнецами) были зафиксированы задолго до появления современных методов борьбы с бесплодием.

В Талмуде рассказывается, что в дни царствования Давида жена левита Овед-Эдома родила шестерых, а затем по шестеро детей одновременно родились у его невесток²⁹. Комментаторы Пятикнижия цитируют средневекового врача, который сообщает о матери

²⁵ См. Израильский статистический ежегодник, 2005, № 56, табл. 8.14.

²⁶ См. «Мидраш Танхума», Шмот 5; «Шмот Раба» 1:8; Мидраш «Сехель тов», Шмот (1:7).

²⁷ См. Н. Шаховнин, «Как часто рождаются близнецы?» (веб).

²⁸ См. «Рождение близнецов» (веб).

²⁹ ВТ, Брахот 63б-64а, Раши; см. также Раши, Шмуэль 2, (6:11).

двадцати детей, рожавшей по пять близнецов, и все ее дети выжили³⁰.

Сохранились свидетельства о еще более впечатляющих результатах. У жены русского крестьянина Федора Васильева родилось 69 детей, из которых 67 достигли зрелого возраста. Эта женщина родила четыре раза по четыре близнеца, семь раз — по три ребенка и шестнадцать раз — по два. Так зафиксировано в ведомости Никольского монастыря Шуйского уезда, которая была переслана в Москву в 1782 году³¹ (69 детей, рождавшихся двойнями, тройнями и четвернями, произвела на свет в Австрии жена Бернарда Шейнберга)³².



А как обстоят дела с шестью близнецами в новое время? В 1888 году в американском городе Даллас женщина родила четырех сыновей и две дочери, и все дети выжили. К окончанию Второй Мировой войны в научной литературе было описано семь таких случаев. Но в последние десятилетия процесс начал набирать силу. В 1965 году шестеро

близнецов родилось в Бразилии. В 1967 году молодая крестьянка родила сразу шестерых мальчиков в Пакистане. В 1974 году двадцатипятилетняя Сюзанн Рознковитц из городка Копштадт (Западная Германия) родила 3 девочек и 3 мальчиков. Пять мальчиков и одну девочку родила в 1983 году молодая женщина из бельгийского города Бланкенберга³³. Уже в наши дни, в 2009 году, женщина родила шестерых (двух мальчиков и четыре девочки) в Северной Ирландии³⁴. В 2010 году тридцатилетняя итальянка в городке Бенвенто (возле Неаполя) родила одновременно четырех девочек и двух мальчиков. В 2012 году шестерых здоровых детей родила в Афганистане двадцатипятилетняя Сара Гуль. Женщина обратилась в больницу накануне родов. До этого она даже не подозревала, что вынашивает более одного ребенка³⁵.

Но и это не предел. В течение XX века было официально зарегистрировано не менее шести случаев рождения семи близнецов.

Да что там семь?! В 1998 году в госпитале американского города Хьюстон двадцатисемилетняя иммигрантка из Нигерии родила сразу восьмерых — шесть девочек и двух мальчиков. Один ребенок не выжил, а остальные семь уже отпраздновали свое десятилетие.

³⁰ См. Ялкуп Меам лоэз, Шмот 1:7; см. также д-р Аарон Арнд, Шиша бе-херес эхад (веб).

³¹ Стивен Джуан, «Странности нашего тела», М., 2009 г.

³² См. Н. Шаховнин, «Как часто рождаются близнецы?» (веб).

³³ Там же.

³⁴ «Британка родила шестерых близнецов» (веб).

³⁵ «Женщина в Афганистане родила сразу шесть детей» (веб).

Таким образом, рождение, по крайней мере, шестерых здоровых детей в принципе возможно даже без помощи медицины.

Чудо, о котором говорится в мидрашах, заключалось лишь в том, что такие близнецы рождались в Египте у большинства евреек и при большинстве родов (но, конечно, не у всех, ведь нигде не говорится о том, будто бы у Моше или его старшего брата Аарона было бы по пять братьев-близнецов). Чудом можно было назвать и то, что близнецы, как правило, выживали, вырастая крепкими и здоровыми³⁶.

5

Можно предположить, что с приходом в Египет у еврейских женщин произошла, выражаясь современным языком, генетическая мутация, которая передавалась по наследству в течение нескольких поколений.

Сегодня ученые утверждают, что многоплодие связано с наследственной передачей гена гиперовуляции, приводящего к созреванию в организме женщины сразу нескольких яйцеклеток. В связи с этим близнецы часто рождаются в ряде поколений одной семьи. По статистике, у женщины, которая сама родилась в двойне, в два с половиной раза больше шансов зачать двойню, чем у других. Более того, в принципе все женщины предрасположены к многоплодию, ведь в яичниках содержится огромное количество яйцеклеток — двести-четыре тысячи, из которых за всю жизнь женщины созревает лишь ты-

сячная часть — всего двести-четыре. При этом, по последним данным ученых, на самой начальной стадии беременности, когда женщина ничего об этом не знает, сбрасывается до половины эмбрионов — и если были зачаты двое, то на свет появится, в лучшем случае, лишь один. А если были зачаты шестеро — то лишь трое. Специалисты объясняют это генетическими дефектами. Возможно, у еврейских женщин в Египте эти «дефекты» были устранены.

Вместе с тем, по показаниям медицинской статистики, рождение близнецов часто приводит к повторению «успеха». У родившей двойню матери в два раза больше шансов произвести на свет еще одну пару (а по другим данным, вероятность увеличивается даже в четыре раза). Абсолютной рекордсменкой в этой области стала итальянка Маддалена Граната, жившая во второй половине XIX-го века, — она родила по тройне пятнадцать раз.

Согласно медицинской статистике, чем больше у женщины было беременностей, тем выше шансы на рождение близнецов. К тому же предрасположенность к многоплодию проявляется с возрастом, достигая пика в 37-38 лет³⁷.

Кроме того, по свидетельству неумолимой статистики, частота рождения близнецов достоверно выше при различных социальных потрясениях и войнах — и поэтому тяжесть рабства лишь способствовала росту еврейского населения.

³⁶ См. Рашбам и р. Ш.-Р. Гирш, Шмот (1:7).

³⁷ См. «Рождение близнецов» (веб).

Конечно, нельзя упускать из виду влияние мужского фактора. Сама история провела несколько убедительных экспериментов. Уже упоминалось, что жена русского крестьянина Федора Васильева принесла ему 69 детей, рожая каждый раз по два, три, а то и четыре близнеца. После смерти первой жены многодетный крестьянин женился вновь, и вторая жена родила ему еще шесть двоен и две тройни.

Похожий случай описан в вышедшей полтора века назад книге журналиста А. П. Башуцкого: «В 1755 году представлен был ко двору императрицы Елизаветы крестьянин села Введенского Яков Кириллов. Он имел тогда от роду шестьдесят лет и был женат на второй жене. Первая за 21 беременность родила 57 живых детей, а именно четыре раза по четыре, семь раз по три и десять раз по два. Вторая — за семь беременностей родила пятнадцать детей: один раз трех и шесть раз по два»³⁸.

Сегодня исследователи обнаружили в семенной жидкости некоторых мужчин особый фермент, побуждающий оплодотворенную яйцеклетку женщины делиться, порождая два или несколько эмбрионов. Эта особенность тоже может стать наследственным признаком.

6

Очевидно, в Египте совпали все эти факторы. Расчеты, проведенные на основе данных

Пятикнижия, показывают, что в средней семье еврейских рабов было не намного меньше детей, чем в упомянутых выше уникальных семьях двух российских крестьян. Индикацией может служить соотношение количества первенцев к общей численности народа. В четвертой части Пятикнижия — книге Бемидбар («В пустыне») — сообщается, что при пересчете на второй год после Исхода «было всех первенцев мужского пола ...от одного месяца и старше по подсчету двадцать две тысячи двести семьдесят три»³⁹. Всего при пересчете получилось, как уже упоминалось, «шестьсот три тысячи пятьсот пятьдесят» мужчин «от двадцати лет и старше»⁴⁰. Добавим к этому еще такое же количество детей, подростков и стариков (но не женщин, так как первенцами считались только дети мужского пола).

Итак, двадцать две тысячи первенцев на миллион двести тысяч мужчин. Соответственно, эти первенцы родились у двадцати двух тысяч матерей. Простой расчет показывает, что после первенца в каждой семье появилось в среднем еще пятьдесят пять детей. Если учесть, что за детородный период женщина рождает до десяти раз, то почти в каждые роды на свет появлялось по шесть близнецов, как и указано в мидрашах⁴¹. Сухая статистика.

Этот статистический факт закодирован в числовом значении слов Пятикнижия (ведь каждая буква Святого языка одновременно

³⁸ «Как часто рождаются близнецы?» (веб).

³⁹ Там же (3:43).

⁴⁰ Там же (1:45-46).

⁴¹ См. р. З. Сороцкий, «Ознаим ле-Тора», Шмот 1:7; см. также Талелей орот, Агада шель Песах с. 210-211.

является цифрой) в строке: «А сыны Израиля плодились и размножались, и стали многочисленны и сильны очень...»⁴².

Числовое значение слов פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבוּ וַיִּמְצְעוּ («плодились и размножались, и стали многочисленны и сильны») составляет 1344. Вместе с тем, это числовое значение выражения ילדת ששה בכרס אהד («рождает шестерых из одного чрева») ⁴³.

Такой вал рождаемости, при котором в средней семье было более пятидесяти детей, позволил с лихвой компенсировать трагические потери — даже такие, как гибель еврейских мальчиков в водах Нила.

7

Да и сами преследования и гонения, которые египтяне обрушили на евреев, были вызваны стремлением приостановить вал рождаемости. Такой вывод следует прямо из Пятикнижия.

Сразу после констатации того факта, что «сыны Израиля ...стали многочисленны и сильны очень, и наполнилась ими вся страна»⁴⁴, приведены слова нового фараона, обращенные к египтянам: «Вот народ сынов Израиля многочисленнее и сильнее нас. Давайте исхитримся против него, чтобы он не умно-

жился...»⁴⁵. А далее написано: «И поставили над народом Израиля надзирателей, чтобы изнурять его тяжелым трудом...»⁴⁶.

Еще более ясно сказано в мидраше: «Каждая [еврейка] рожала по шести из одного чрева, ...и наполнилась ими страна. Увидев это, египтяне начали гонения и преследования против них»⁴⁷.

Очевидно, египтян охватил безотчетный страх перед сверхъестественным ростом численности пришельцев из Кнаана. Улицы городов наполнились еврейскими детьми. Куда бы египтяне ни обращали свой взгляд, они видели вокруг себя бесчисленных незваных гостей.

Но особенно удивительно, что борьба с еврейской рождаемостью не прекратилась и после того, как потомки Яакова были поработены. Это противоречило всякой логике, ведь обычно рабовладельцы радуются умножению своих рабов! В мидраше рассказывается, что фараон попытался разлучить еврейских мужей с их женами, разместив мужчин в специальных трудовых лагерях⁴⁸. Однако вопреки всем опасностям по ночам жены пробирались к мужьям. Они омывали им ноги и натирали их ароматными мазями. Они кормили изможденных мужчин принесенной из дома пищей — такой, что способствует образованию

⁴² Шмот (1:7).

⁴³ См. «Тосафот а-шалем», «Оцар пирушей баалей Тосафот», Иерусалим 5747 г., с. 10.

⁴⁴ Шмот (1:7).

⁴⁵ Там же (1:8-10).

⁴⁶ Там же (1:11).

⁴⁷ См. «Мидраш Танхума», Шмот 5.

⁴⁸ См. в гл. «Новые египтяне», раздел 10.

мужского семени и пробуждает желание близости. Затем они ложились рядом со своими мужьями в укромных местах — в рывтинах и оврагах недалеко от лагеря⁴⁹. В награду еврейские жены были благословлены обильным потомством — некоторые рожали двойни, а другие — «по шесть из одного чрева»⁵⁰. В Пятикнижии, как уже упоминалось, написано: «Но чем больше изнуряли Израиль, тем больше он размножился и разрастался, и невыносимы стали сыны Израиля [для египтян]»⁵¹.

В этой ситуации фараон повелел тайно умерщвлять новорожденных еврейских мальчиков прямо при родах. А когда и эта программа не удалась, мальчиков стали отбирать у родителей и бросать в Нил. (Рождавшихся девочек египтяне предполагали взять себе в жены, чтобы таким образом окончательно покончить с родом сынов Израиля⁵².)

В какой-то момент казалось, что эти меры дают плоды. Когда началось уничтожение еврейских мальчиков, глава мудрецов Израиля — левит Амрам — решил развестись со своей женой, чтобы все евреи последовали его примеру и не производили бы сыновей на верную гибель. Но его дочь Мирьям, увидев, что все поступают по примеру отца, упрекнула его:

— Твой приговор тяжелее, чем приговор фараона, ведь он повелел уничтожить только мальчиков, а ты делаешь все, чтобы вообще не было новорожденных. К тому же, фараон — нечестивец, и его замысел вряд ли осуществится, но ты — праведник, и твое повеление наверняка будет выполнено. Приняв аргументы дочери, Амрам возвратил свою жену через три месяца после развода. Вслед за главой поколения своих жен возвратили и все еврей⁵³. В том же году у Амрама и его жены Йохевед родился сын, названный позднее (после того как дочь фараона вытащила его из воды) — Моше⁵⁴.

А вскоре после этого было остановлено истребление еврейских младенцев. Как повествует мидраш, астрологи предсказали фараону, что среди евреев должен родиться мальчик, который в будущем вызовет их из рабства, разрушив при этом весь Египет. Но как только астрологи узнали с помощью своей ворожбы, что Йохевед, стремившаяся спасти своего ребенка от египтян, положила корзинку с ним в прибрежные заросли камыша, они поспешили доложить фараону, что будущий спаситель Израиля уже сброшен в Нил. Приказ о полном истреблении новорожденных еврейских мальчиков был отменен — вероятно, египтяне хотели сохранить хотя бы некоторое количество рабов⁵⁵.

⁴⁹ См. ВТ («Сота» 11б), Раши; «Мидраш Танхума», «Пкудей» 9; «Шмот Раба» (1:12), «Эц Йосеф».

⁵⁰ См. Мидраш Танхума, Пкудей 9.

⁵¹ Шмот (1:12).

⁵² См. Шмот (1:15-22); «Шмот Раба» (1:13) и (1:18).

⁵³ См. ВТ, «Сота» 12а; «Шмот Раба» (1:13).

⁵⁴ См. Шмот (2:1-10).

⁵⁵ См. «Сота» 12б; «Шмот Раба» (1:24); «Ялкут Шимони», Шмот 165; см. также «Таргум Йонатан», Шмот (1:15).

За последующие восемьдесят лет — до того момента, когда Моше вернулся в Египет, чтобы следуя приказу Творца, вывести евреев из этой страны⁵⁶, — геометрическая прогрессия сделала свое дело. Даже после того как в дни казни тьмой погибли четыре пятых сынов Израиля, из Египта вышло шестьсот тысяч взрослых мужчин.

8

Если быть более точным, то при выходе из Египта до шестисот тысяч не хватало одного. В мидраше образно говорится, что Всевышний вышел из Египта вместе со Своим народом — и вместе с Ним было ровно шестьсот тысяч⁵⁷.

Эта цифра далеко не случайна. Знатки сокровенного учения утверждают, что шестьсот тысяч — на иврите «шишим рибо» — это минимальное число взрослых мужчин, составляющих народ Израиля. Божественное Присутствие осеняет народ лишь в том случае, когда он достигает этого числа. Поэтому евреи не могли удостоиться синайского откровения прежде, чем появилось шестьсот тысяч взрослых мужчин⁵⁸.

Шестьсот тысяч — число, производное от шести. Знаменитый знаток тайных разделов Торы Маараль из Праги указывает, что на-

род Израиля особым образом связан именно с цифрой шесть⁵⁹.

Ш По свидетельству кабалистов, источником душ народа Израиля является третья буква непроизносимого имени Творца, которое записывается как \aleph - \beth - \aleph - \beth («йуд-эй-вав-эй» — напоминаем, что на иврите пишут и читают справа налево)⁶⁰. Числовое значение буквы «вав» — шесть.

Вместе с тем, в материальном мире число «шесть» обозначает «полноту воплощения» — ведь у каждого материального тела есть шесть сторон: верхняя и нижняя, передняя и задняя, правая и левая. А место каждой точки в пространстве можно определить при помощи системы координат, оси которой задаются шестью векторами: север, юг, восток, запад, верх и низ⁶¹.

Не случайно, что полное воплощение материального мира из небытия потребовало шести дней. Первое слово Пятикнижия — \aleph \beth \aleph \beth («Бе-решит» — Вначале) можно прочесть как \aleph \beth \aleph («Бара шит» — сотворил «шесть»). Ведь слово «шит» на арамейском языке — языке Талмуда и каббалистической книги «Зоар» — обозначает числительное «шесть»⁶².

⁵⁶ См. Шмот (7:7).

⁵⁷ См. «Пиркей де-раби Элиэзер» 39.

⁵⁸ См. р. Бхайе, Берешит (46:27).

⁵⁹ «Гвурот Ашем» 12.

⁶⁰ См. «Зоар» 1, 13а; см. также «Тора Ор», «Бешалах» б5аб.

⁶¹ Маараль из Праги, Беэр а-гола б.

⁶² См. Тикуней Зоар 11, 26б и 18, 31б; Батей мидрашот 1, Седер раба де-Берешит 1.

За шесть дней Творец создал материальный мир, обладающий шестью «сторонами» и шестью «направлениями». Да и само слово לְשֵׁשֶׁת יָמִים («Бе-решит»), обозначившее начало творения, состоит ровно из шести букв.

Вместе с тем в Талмуде предсказано, что процесс исторического развития человечества — от сотворения Адама до достижения человечеством полного духовного совершенства — займет шесть тысяч лет⁶³. Причем, по свидетельству каббалистов, каждое из шести тысячелетий истории стало воплощением и развертыванием одного из шести дней творения, ведь «день Всевышнего — это тысяча лет»⁶⁴, как и написано в псалме⁶⁵: «Тысяча лет для Тебя как день»⁶⁶.

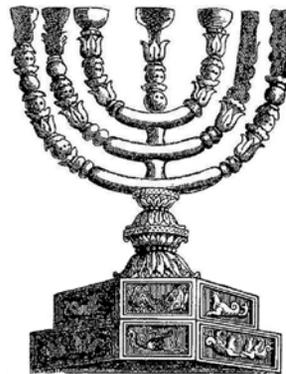
Соответственно, для того чтобы семья Яакова воплотилась в народ Израиля, на который была возложена основная тяжесть истории, потребовалось, чтобы еврейские женщины вынашивали «шестерых в одном чреве» — число максимально возможного материального совершенства⁶⁷.

9

Особая связь еврейского народа с буквой «вав» и обозначаемой ею цифрой «шесть»

проявилась также в шестиконечном «щите Давида» («маген Давид»), ставшем символом народа Израиля⁶⁸.

По одной из легенд, такой формы были щиты у воинов царя Давида. (По другой версии, круглые кожаные щиты лишь крепились полосами металла в форме двух перекрещивающихся треугольников.)



Согласно мнению ряда исследователей, этот древний символ восходит к «цветкам» храмовой Меноры, которые служили подставками для светильников⁶⁹. Это предположение основано на словах классических комментаторов. Маймонида (Рамбам) указывает, что золотые «цветки» меноры повторяли форму цветка «шошан»⁷⁰. Другие комментаторы разъясняют, что «шошан» — это белая лилия, у которой всегда имеется по шесть лепестков. Само слово «шошан» (שושן — лилия) происходит от «шеш» (שש — шесть)⁷¹.

⁶³ См. ВТ, Рош ашана 31а; Санэдрин 97а; Авода зара 9а.

⁶⁴ См. Берешит раба (19:8).

⁶⁵ Теилм (90:4).

⁶⁶ См. Рамбан и рабейну Бхайе, Берешит (2:3).

⁶⁷ См. Munk M.L., "The wisdom in the Hebrew alphabet" 6, p. 94.

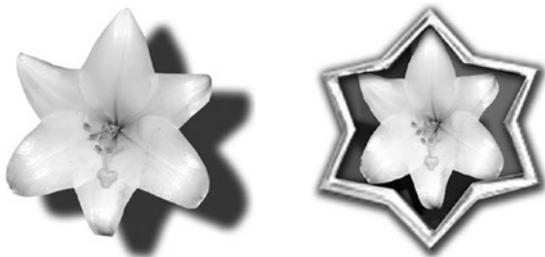
⁶⁸ См. р. Ицхак Гинзбург, Алефбет, Вав.

⁶⁹ См. Шмот (25:31) и (25:33).

⁷⁰ См. Рамбан, Перуш а-мишнайт, Менахот 3; см. также Таргум Йонатан и Таргум Ункелус, Шмот (25:31) и (25:33).

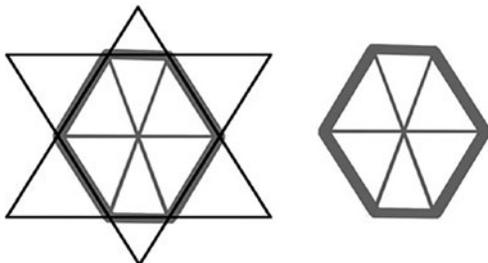
⁷¹ См. Ибн Эзра, Шир а-ширим (2:2); см. также р. Моше бен Яаков, «Шошан содот» 540.

В связи с этим авторы упомянутой гипотезы полагают, что «цветки» меноры, выполненные в форме раскрытых лилий с шестью лепестками, сверху смотрелись как «щит Давида», и священник зажигал огонь как бы в центре золотой шестиконечной звезды⁷².



Таковыми же «цветками» — чашами, имеющими форму раскрытой шестиконечной лилии, — были увенчаны два огромных медных столба перед входом в Храм, как написано в «Книге Царей»: «Венцы на верхушках столбов сделаны в виде лилий» (Мелахим I 7:19)⁷³.

Во всяком случае, в течение долгих веков, а то и тысячелетий, евреи украшали шестиконечными звездами Дома Молитвы и различные священные утварь.



Эта геометрическая фигура воплощает гармонию и совершенство материального мира. Площадь ее шести «крыльев» равна площади внутреннего шестиугольника — и когда «маген Давид» складывает свои «крылья», они занимают всё его внутреннее пространство.

В этом смысле «маген Давид» является графическим отражением — пиктограммой — высших ангелов-серафимов, про которых сказано у пророка Йешаи: «Пред Ним (т.е. перед Творцом) пребывают серафимы — шесть крыльев у каждого из них» (6:2).

«Щит Давида» отражает всю символику, связанную с числом «шесть». По свидетельству каббалистов, шесть концов «щита» соответствуют шести пространственным направлениям: восток, юг, запад, север, вверх и низ⁷⁴. Каждое из «крыльев» соотносится с одним днем Творения, начиная с верхнего «крыла» и направо вниз, и с одним тысячелетием истории.



Сумма ребер двух треугольников, составляющих «маген Давид», также равна шести. Верхний треугольник отражает процесс сотворения мира. От одной точки вниз расходятся два луча — Творец един, но в процессе творения возникает воспринимаемое нами множество вещей и яв-

⁷² См. У. Офир «Мекоро а-йеуди шель а-Маген Давид» (веб).

⁷³ См. ВТ, «Менахот» 28б; Рамбам, «Бейт а-бхира» (3:9).

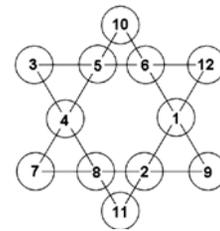
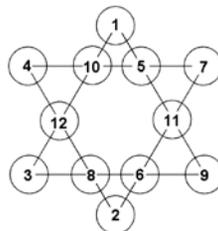
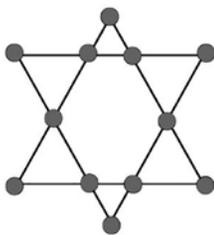
⁷⁴ См. р. М.-Д. Вали, «Сефер а-ликутим» 1, с. 395-396; см. также р. М. Файнштейн, «Игрот Моше», «Орах Хаим» (3:15).

лений. Нижний треугольник выражает призвание человека: оттолкнувшись от видимого многообразия вещей, объединить их в своем сознании и постичь абсолютное единство Творца.



Наряду с этим, обращенный вверх треугольник воплощает духовный мир, а обращенный вниз — материальный. Соответственно, «маген Давид» выражает гармоническое соединение двух разнонаправленных миров и энергий. Это равнодействующая двух разнонаправленных векторов-треугольников: устремленного вверх и летящего вниз.

В «щите Давида» скрыта дополнительная символика. Число его внешних ребер равно двенадцати — по числу двенадцати сыновей праотца Якова, от которых произошел еврейский народ. Кроме того, при наложении двух составляющих «маген Давид» треугольников друг на друга образуется двенадцать «узловых точек» — также по числу двенадцати колен народа Израиля. По одной из гипотез, именно в этих точках располагались колена в стане у горы Синай, разделенные на четыре группы по три колена. При этом они создавали очертания шестиконечной звезды, в центре которой находился Шатер Завета⁷⁵.



Эти «узловые точки» обладают удивительным свойством. На них можно разместить двенадцать последовательных чисел натурального ряда таким способом, что сумма по всем направлениям будет равна. Например, при расположении чисел от 1 до 12 (по числу колен Израиля) сумма составит 26. Причем двенадцать цифр можно разместить в «узловых точках» множеством разных способов, но сумма от этого не изменится («научной» стороной этого феномена занимается, в частности, израильский математик Г. Рабинков)⁷⁶.

Мы готовы допустить, что такое тождество сумм — случайное совпадение. Только обратим внимание на то, что двадцать шесть — это числовое значение особого Четырехбуквенного Имени Творца, которое обозначается как יהוה (י — 10, ה — 5, а ו — 6), а от третьей буквы этого Имени — ו («вав»), имеющей числовое значение «шесть», происходят, согласно учению Каббалы, все еврейские души.

10

Знатоки сокровенного учения указывают, что в мире существует производное от шести

⁷⁵ См. G. H. Cohen, «How Fair Are Your Tents, O Jacob» (веб).

⁷⁶ См. А. Барац, «Тринадцать — кто знает?» (веб).

число «корневых» еврейских душ — шестьсот тысяч⁷⁷. Не больше и не меньше. Эти души воплотились в шестистах тысячах мужчин старше двадцати лет, вышедших с Моше из Египта.

Но ведь вышедших было гораздо больше (дети, женщины, старики), и, на первый взгляд, у каждого из них была собственная душа! А до дней тьмы, в которые погибло четыре пятых потомков Яакова, численность евреев приближалась к десяти-двенадцати миллионам. Неужели часть евреев обладала душами, а часть нет?

Ответ прост. По учению Каббалы, шестьсот тысяч — это именно «корневые» души. Но «каждый корень подразделяется на шестьсот тысяч искр, а каждая искра — одна душа (т.е. душа отдельного человека)»⁷⁸. Значит, одна «корневая» душа может оживать множество отдельных евреев. Соответственно, одновременно в этом мире могут пребывать миллионы и даже миллиарды сынов Израиля (до 360 миллиардов — ведь в Пятикнижии обещано, что еврейский народ станет многочисленным, «как прах земли» и «как песчинки на морском берегу»⁷⁹).

В каждом поколении со времени выхода из Египта воплощалось шестьсот тысяч «корневых» душ⁸⁰. В книге «Зоар» подчеркивается, что, как бы Творец не наказывал еврейский

народ, его численность никогда не опустится ниже полумиллиона — по числу этих «корней»⁸¹.

В большинстве поколений — как в поколении Исхода, так и в наше время — число одновременно живущих евреев существенно превышает минимум, и в большей части из них пребывают не отдельные «корневые» души, а только «ницоцот» («искры»). При этом обладатели «искр» обычно не ведают, к какому «корню» они относятся и кто является их компаньонами по корневой душе — хотя, многие ощущают удивительное внутреннее родство и близость к некоторым, на первый взгляд, совершенно «чужим» евреям.

Вместе с тем, как свидетельствуют хранители тайных знаний, человек способен отыскать свой «корень»



с помощью углубленного изучения Торы — в первую очередь, ее буквенных и цифровых кодов (ведь, как уже упоминалось, каждая буква Святого языка одновременно является цифрой — а значит, и каждое слово, и каждое предложение). Виленский Гаон утверждал, что текст Пятикнижия является своеобразным «шифром», с помощью которого закодирована вся информация о Вселенной — в том числе о каждой душе.

⁷⁷ См. р. Шнеур-Залман из Ляды, Ликутей амарим (Тания) 37, 48а.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ См. Берешит (22:17) и (28:14).

⁸⁰ См. «Зоар» 3, 273а; Тикуней Зоар 69, 100асм. также Коэлет раба (1:5_.

⁸¹ См. «Зоар 1, 2б.

Можно привести аналогию. Вся информация в ЭВМ закодирована с помощью определенных знаков и цифр. На дисплее эти коды преобразуются в движущиеся графические объекты. Действие сопровождается звуками. Создается иллюзия трехмерного пространства, очень напоминающего наш мир. И хотя, на первый взгляд, «живое» изображение на дисплее совершенно не похоже на сухие цифры программы — в нем нет ничего, чего не было бы в цифровом коде.

Так и Пятикнижие (точнее, его закодированная «изнанка») является программой, по которой развивается Вселенная — от возникновения первоматерии до последнего аккорда очередного цикла космической эволюции.

В комментарии на каббалистическую книгу «Сифра де-цниута» («Книга скрытого») Виленский Гаон разъяснял: «Всё, что было, есть и будет во Вселенной, всё заключено в Торе — от слова «Бе-решит» («В начале») до последних слов «...на глазах у всего Израиля». В ней закодировано не только общее направление развития Вселенной, но и подробности, связанные с существованием всех видов растений и животных, а также с жизнью каждого отдельного человека — всё, что с ним произойдет со дня рождения и до дня смерти, и все воплощения его души.

И всё это — в мельчайших подробностях и деталях»⁸².

Виленский Гаон, как и некоторые другие величайшие каббалисты, не только знал о существовании скрытых цифровых кодов, но и имел к ним доступ. Его ближайший ученик раби Менахем-Мендл из Шклова свидетельствовал, что наставник мог указать, где именно в Пятикнижии запечатлена информация о каждом еврее⁸³. По свидетельству другого ученика, Гаон «знал имена всех людей на земле и то, как информация о них закодирована в Пятикнижии»⁸⁴.

«Имена» здесь упомянуты не случайно, ведь Гаон указывал, что у каждого человека существует особый цифровой код, связанный с его именем (здесь имеется в виду «имя» в более широком смысле — включая отцов, дедов и прадедов), и именно через этот код открывается доступ к его «папке» в информационном поле Торы.

Этот именной код позволяет постичь свое предназначение в этом мире, поэтому, согласно учению Виленского Гаона, каждому еврею необходимо приложить все усилия к тому, чтобы познать его. В противном случае он будет вновь и вновь возвращаться в мир в иных воплощениях — до тех пор, пока не познает и не выполнит свою особую миссию⁸⁵.

⁸² Комментарий к «Сифра де-цниута» 5, 34а.

⁸³ Предисловие р. Менахема-Мендла из Шклова к комментарию Виленского Гаона к «Пиркей Авот»; см. также «Коль а-тор» 3, с. 85.

⁸⁴ Предисловие р. Исраэля из Шклова к книге «Пеат а-шулхан».

⁸⁵ См. р. Игель из Шклова, «Коль а-тор» 3, с. 86-87.

11

Особая миссия каждого еврея связана с «корнем» его души. Величайший каббалист раби Ицхак Лурия (Аризаль) поясняет, что у каждой из «корневых» душ есть свой способ постижения Торы, и, соответственно, «Тора имеет шестьсот тысяч способов понимания»⁸⁶. Каждая душа способна постичь лишь то, что предназначено ей одной. Именно поэтому для Синайского откровения было необходимо, чтобы все шестьсот тысяч «корневых душ» воплотились в полумиллионе мужчин, вышедших с Моше из Египта, — так они смогли получить Тору во всей её полноте.

Сегодня подлинный знаток сокровенного учения может настроиться на волну своей «корневой души» и обрести свое истинное призвание. Аризаль поясняет, что шестьсот тысяч «корневых душ» составляют единую душу еврейского народа⁸⁷.

Подобно тому, как в отдельном человеке частные силы души проявляются в определенных, предназначенных для этого частях тела — мозге, сердце, глазах, силы общей души проявляют себя в масштабах всего народа Израиля через отдельных людей или через их группы, когда функции «мозга» или «сердца» выполняют великие мудрецы народа. Когда после смерти праведного еврея его душа попадает в место, называемое Ган Эден

(Сад Наслаждений), она воссоединяется с общей душой Израиля и достигает всеобъемлющего познания.

В часы ночного сна души многих людей также поднимаются в высшие, духовные миры — миры, где им открываются тайны, связанные с их «корнем»⁸⁸. Частота и значимость ночных откровений напрямую зависит от духовного уровня человека. У Виленского Гаона подобное вознесение души происходило во время каждого короткого засыпания⁸⁹. По его словам, «Творец вложил в природу человека способность ко сну именно для того, чтобы его душа поднималась в Небесную Ешиву (еще одно название Ган Эдена), и чтобы там ей открывались тайны Торы». «То, что человек не способен познать за семьдесят лет, — говорил Гаон, — открывается там за одну минуту»⁹⁰. Но не каждый различает таинность своих снов. Не каждый сразу находит выход из лабиринта сменяющихся друг друга рождений. Иногда на поиск своего подлинного признания уходит множество наощупь прожитых жизней, занимающих несколько тысячелетий — от Исхода из Египта до прихода Машиаха. Впрочем, Аризаль предрекал, что в будущем — в дни Машиаха — каждый еврей сможет постичь все тайны Торы, проникнув в ее информационную сокровищницу через потайную дверь своей «корневой души»⁹¹.

⁸⁶ «Шаар а-гилгулим» 17, 176.

⁸⁷ См. там же.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ См. р. Д. Элиах, «А-Гаон» 1, с. 139-141, 2, с. 821.

⁹⁰ Виленский Гаон, комментарий на Мишлей 19:23.

⁹¹ См. р. Хаим Виталь, «Шаар а-гилгулим» 17, 176.

12

Это связано с окончательным «исправлением мира», которое совершится в «конце времен». Как утверждают каббалисты, все шестьсот тысяч еврейских душ первоначально были включены в душу Первого Человека⁹². Эта душа объединяла первого мужчину Адама и его жену Хаву.

Знатоки сокровенного учения указывают, что «сначала Первый Человек был сотворен мужчиной и женщиной, а его душа объединяла их»⁹³. Действительно, в Пятикнижии сказано: «Мужчиной и женщиной сотворил их, ...и назвал их именем Человек (Адам) в день, когда они были сотворены»⁹⁴ — т.е. первые мужчина и женщина были названы Человеком еще в тот момент, когда они составляли единое существо⁹⁵. Виленский Гаон поясняет, что словом Человек (Адам) была названа единая душа («нешама»), а не тело — ведь сущность человека составляет именно его душа, а тело служит только «одеждой» (к тому же, после греха Первого Человека это «одеяние» стало сменным)⁹⁶.

В кабалистической книге «Зоар» также указывается, что изначально у Первого Че-

ловека было «два лица и две стороны»⁹⁷. При этом «тело Первого Человека было создано так, что семя передавалось от мужской половины к женской — и таким образом одна сторона помогала другой при размножении». Но затем Творец решил сделать так, чтобы «помощница» мужчины находилась «напротив него», и «мужчина бы ее видел — и отделялся бы от нее, и соединялся бы с ней по своему желанию»⁹⁸, поэтому сказано: «Нехорошо Человеку быть одному (т.е. единым телом, включающим мужчину и женщину), сделаю ему помощницу — напротив него (וְנָגַדָּהּ — «ке-нэгдо»)⁹⁹.

Тогда Творец «взял одну из его сторон (וְנָתַתִּי אֶת צִדְּךָ — «ми-цальотав») и ...перестроил ...сторону, взятую у человека, в женщину»¹⁰⁰. Здесь имеется в виду не ребро, как иногда по инерции переводят, а именно одна из сторон, ведь слово אֶת צִדְּךָ («а-цела») обозначает также «сторону» или «грань», подобно тому, как оно использовано в строке: «А для второй стороны (אֶת צִדְּךָ — «ле-цела») шатра...» (Шмот 26:20)¹⁰¹.

При этой первой в мире «хирургической операции» разделено было только тело Пер-

⁹² См. там же 31, 316.

⁹³ Рамбан, Берешит 1:27.

⁹⁴ Берешит (5:2)

⁹⁵ См. «Берешит Раба» 8:1, «Эц Йосеф» и Маарзо.

⁹⁶ См. «Адерет Элияу», Берешит 1:27; см. также р. Н. Боровский, «Шломей Нахум, Берешит с. 14.

⁹⁷ «Зоар» 3, 117а; см. также ВТ, «Брахот» 61а.

⁹⁸ Рамбан, Берешит 2:18.

⁹⁹ Там же (2:18).

¹⁰⁰ Там же (2:21-22).

¹⁰¹ Раши, Берешит 2:21, «Сифтей Хахамим» 8; см. также «Берешит Раба» 8:1, Раши.

вого Человека, но в отношении души Адам и Хава по-прежнему оставались целостным существом¹⁰². Лишь после того, как Адам и его жена преступили запрет Творца, вкушив плод от Древа Познания добра и зла, их душа разлетелась на множество мельчайших «осколков». Но если бы Адам устоял в испытании, мир сразу бы достиг конечной точки развития.



«Души всех людей были включены в душу первого человека, и силой своего свободного выбора он мог преобразовать во Вселенной всё, что было необходимо, — разъясняет выдающийся знаток сокровенного учения рав Элияу Десслер. — Если бы первый человек не согрешил, то история этого мира продолжалась бы всего шесть дней». Ведь Адаму, созданному на шестой день творения, было необходимо «продержаться» только до вечера — до наступления первой Субботы. «На этом цель творения была бы осуществлена, — утверждает рав Э. Десслер. — Но из-за греха его душа разделилась на множество отдельных душ, каждая из которых обладала свободой выбора, а шесть дней творения развернулись в шесть тысячелетий истории»¹⁰³.

13

«Осколки» этой первой души воплощались в поколениях, живших до Всемирного Потопа, а затем и в потомках Ноаха (Ноя). Когда началось постепенное исправление мира, душа Адама, разделенная на шестьсот тысяч «корневых душ», воплотилась в сынах Израиля, вышедших с Моше из Египта.

Такое разделение на шестьсот тысяч «корней» совершилось не сразу. Сначала душа Адама воплотилась в праотце Аврааме, его сыне Ицхаке и внуке Якове. Потом эти три души «разделились» на семьдесят корневых душ, воплотившихся в семидесяти членах семьи Якова, которые пришли с ним в Египет, как написано: «И было всех душ потомков Якова, семьдесят душ — а Йосеф был в Египте (т.е. и его душа входила в это число)»¹⁰⁴. Затем эти «семьдесят душ» воплотились в шестистах тысячах мужчин старше двадцати лет, вышедших из Египта¹⁰⁵.

Не случайно в Пятикнижии написано: «И умер Йосеф и его братья, и всё то поколение», а затем сразу же добавлено: «А сыны Израиля плодились и размножались, и стали очень многочисленны — ...и наполнилась ими страна»¹⁰⁶. Демографический взрыв начался только после того, как умерло всё поколение Йосефа — после смерти этого поколения семьдесят душ воплотились вновь, но уже в значительно большем числе потомков Яко-

¹⁰² См. р. Н. Боровский, «Шломеи Нахум», Берешит с. 14.

¹⁰³ «Михтав ме-Элияу» 2, стр. 152-153; см. там же 1, стр. 293.

¹⁰⁴ Шмот (1:5).

¹⁰⁵ См. «Шаар а-гилгулим» 31, 32аб.

¹⁰⁶ Там же (1:6-7).

ва. Затем «деление» продолжилось — до шести сот тысяч корневых душ, которые воплотились в поколении Исхода¹⁰⁷.

При даровании Торы у горы Синай каждая из шестисот душ получила свое особое понимание — и лишь вместе они обладали целостным постижением. Подобно тому как непригоден свиток Торы, в котором недостает хотя бы одной буквы, невозможно было достигнуть целостного восприятия Торы до того, как воплотились все шестьсот тысяч корневых душ. Каждый из шестисот тысяч мужчин, вышедших с Моше из Египта, был совершенно незаменим.

Поскольку время пребывания в Египте было сокращено почти вдвое (от 400 лет до 210), то и сила демографического взрыва была пропорционально увеличена — чтобы до Исхода воплотились все корневые души.

Как уже указывалось, к сокращению периода рабства привело усиление гнета — и в первую очередь массовое истребление еврейских детей. Фараон и его подданные, которые из ненависти к евреям стремились их уничтожить, в результате способствовали не только сокращению срока порабощения, но и ускоренному умножению евреев, как об этом и сказано в Пятикнижии: «Но чем больше изнуряли племя Израиля, тем больше оно размножалось и разрасталось»¹⁰⁸.

14

Знатоки Каббалы утверждают, что в эпоху перед приходом царя-Машиаха вновь воплотится всё поколение, вышедшее с Моше из Египта¹⁰⁹. Поскольку окончательное избавление в основных своих чертах будет подобно Исходу из Египта, число «шестьсот тысяч» вновь будет играть ключевую роль. В старинном мидраше сказано: «Как при исходе из Египта было шестьсот тысяч, и в страну Израиля вступило шестьсот тысяч, так и в дни Машиаха будет шестьсот тысяч»¹¹⁰.

Пророк Миха передает обещание Творца: «Как в дни вашего Исхода из земли Египта, Я явлю чудеса»¹¹¹. В этой связи в каббалистической книге «Зоар» объяснено: «В будущем Творец совершит для сынов Израиля избавление, подобное тем дням, когда Он вывел евреев из рабства, покарвав ради них Египет». Единственным существенным отличием станет то, что при исходе из Египта евреи вырвались из одной страны и от одного правителя, а при окончательном избавлении — из многих стран и из-под власти всех правителей земли. Соответственно, казни, подобные десяти египетским казням, обрушатся на всех правителей и царей, которые будут противостоять народу Израиля¹¹².

Поскольку шестьсот тысяч мужчин, вышедших с Моше из Египта, не смогли всту-

¹⁰⁷ См. р. Й. Каро, «Магид мейшарим», Шмот.

¹⁰⁸ См. 2Зера Авраам, «Шмот раба» 1:12; см. также р. Й.-Ц. Бен-Порат, комментарий на Шмот (1:12).

¹⁰⁹ «Шаар а-гилгулим» 20, 196.

¹¹⁰ «Ялкут Шимони», Ошея 2, 518.

¹¹¹ Миха 7:15.

¹¹² См. «Зоар», 52а.

пить на Святую Землю (все они умерли за сорок лет странствий по пустыне, кроме двоих — Йеошуа бин Нуна и Калева, мужа Мирьям — сестры Моше), в конце времен они воплотятся вновь и осуществят цель Исхода: поселятся на Святой Земле.

Как при Исходе из Египта там не осталось ни одного еврея, так и при окончательном Избавлении все евреи покинут страны изгнания и возвратятся в Землю Израиля¹¹³.

Но решающим станет возвращение именно шестисот тысяч. В книге «Зоар» указано, что Творец не взойдет на Свой небесный престол (т.е. не начнет процесс избавления «сверху») до тех пор, пока не соберется «население» внизу (в стране Израиля)¹¹⁴. В Талмуде разъяснено, что термин «население» подразумевает как минимум «шишим рибо» — шестьсот тысяч¹¹⁵. Исходя из этого, Виленский Гаон говорил своим ученикам, «когда появится возможность переселить в Землю Израиля полмиллиона евреев, то надо будет сделать это немедленно». Ведь это число — шестьсот тысяч — «обладает совершенной и великой силой, которая способна одолеть «сара» Самаэля (т.е. высшего ангела потомков Эсава) в воротах Иерусалима». По словам Гаона, «сразу же после этого свершится окончательное Избавление — с помощью Небес и чудесным образом»¹¹⁶. Правда, остается неясным, что имеется в виду — про-

сто шестьсот тысяч евреев или шестьсот тысяч мужчин старше двадцати лет. Возможно, подразумевается срок, когда возродится поколение вышедших из Египта, в котором вновь воплотятся шестьсот тысяч корневых душ. Виленский Гаон поручил своим ученикам начать процесс возвращения в Землю Израиля, чтобы со временем довести численность населения до «критической массы» в полмиллиона¹¹⁷.

По утверждению другого выдающегося знатока сокровенного учения раби Акивы Шлезингера, жившего полтора века назад, как только в Земле Израиля соберется шестьсот тысяч евреев, народы мира передадут им власть над страной¹¹⁸. В 1948 году, перед провозглашением государства Израиль, в стране было чуть более шестисот тысяч еврейских жителей (включая детей и женщин). А уже в 1967 году, в период Шестидневной войны, когда в руках евреев вновь оказались весь Иерусалим и Храмовая гора, в стране было более полумиллиона мужчин старше двадцати лет.

В наши дни еврейское население Израиля превысило шесть миллионов, хотя, возможно, далеко не все из этих людей являются носителями корневых еврейских душ или их «искр».

Но об этом речь пойдет в следующей главе этой книги. МТ

Продолжение следует

¹¹³ См. «Тораг Менахем», «А-Итвადуйот» 5744, т. 3, с. 1974.

¹¹⁴ «Зоар» 1, 16.

¹¹⁵ См. ВТ, «Брахот» 58а.

¹¹⁶ См. р. Илель из Шклова, «Коль а-тор» 1:15.

¹¹⁷ «Коль а-тор» 6:1.

¹¹⁸ См. р. А. Шлезингер «Брит олам».



Броха ГУБЕРМАН

ВНИМАНИЕ, Я ВЫХОЖУ

Мой мир разрушен, в доме развал, все сдвинуто с привычных мест, переставлено и перевернуто с ног на голову, лишено смысла. Где, что, почему? Хочется обратно в привычный порядок, вокруг невыносимо неуютно, будто родили кесаревым сечением до срока, да еще прямиком в суховеи и пыльную бурю. Они всегда налетают в это весеннее время, чтобы добить, и добивают. Бардак распространяется и заполняет все пространство, больше нигде завтракать, любимый уголок на кухне в самой ее глуши загроможден новой пасхальной посудой, вся кухня вычищена до стерильности и недоступна, еды в доме почти нет, и готовить ее нигде, потому что плиту уже откашеровали. Холодильник пуст.

На улице пыльный горячий ветер, внутри холод освобождения от всего. Вытесненный из кухни бардак волной катится в гостиную. Огромный стол завален разнообразной чепухой. Фломастеры, детские рисунки и поделки, монеты, автобусные карточки, хлеб, кофе, сахар и остатки сливового варенья в пластиковой тарелке, электрочайник. Завтракать придется посреди всего этого в гостиной, будто на сцене провинциального театра, где уставшая актриса старается органично жевать на бис поролоновую реквизитную булочку.

Рукодельный самодеятельный спектакль моего исхода. Осталось два дня.

Не любите ли вы мыть полы так, как не люблю мыть полы я? Если бы какая-нибудь простая еврейская женщина не любила готовить так, как я не люблю мыть полы, то от ее стряпни все умерли бы, а на ненависть к мытью полов всем наплевать, это совсем неблагоприятное занятие.

Разгибаюсь с мокрой выполосканной тряпичей в руках и вижу, как деловито ползет куда-то черный глянцевоый жук. По вымытому!

Хотела постирать детские портфели. Мечтала сунуть в стиральную машинку, и готово. Хотелось легкой жизни. Как же. Они не лезут в мою стиралку Василису даже по одному.

Стоило только самой вот этими еврейскими ручками пол помыть, дальше, как с горки, само пошло — ручная стирка, штопка, готовка. Не жизнь, а магазин полуфабрикатов «Сделай сам».

Помыла портфели в ванной, туда же решительно засунула коляску, чтоб отмочла,

и скоро примусь за нее. С оптимизмом думаю о помывке дивана, хотя его сложновато разместить в ванной.

Сначала кошка боялась пылесоса, а потом ничего, втянулась. Остался 1 день.

Чистила полочки, ящички и прочие кухонные закоулки. Штук 15 младенческих бутылочек всевозможных цветов, форм и производителей выбросила в пропасть. Пустышки — три, ну, это хотя бы математически оправдано. Правда, пустышки любил только один мой младенец, но брали на всех — привычка. Сосочный этап позади, благословенны дожившие до этого времени в каком-никаком уме и памяти.

Да здравствует свобода, леденцы на палочке и маца! Она торжественно громоздится на холодильнике. Осталось 3 часа.

Шел бесконечный пасхальный день курицыскартошкой.

На завтра сварганю праздничный вариант курицыскартошкой, видимо, посыплю укропом вечером. К обеду — петрушкой.

Чего еще нужно? Песах, маца и курицаскартошкой. Третий день Песаха.

Нас захватили динозавры. Сначала Аарон выбрал себе пасхальный подарок — динозавра с дистанционным управлением. Свежо и остро. Вертолеты да машины с роботами надоели уже, не знаю, как без нас игрушеч-

ная автопромышленность, не зачахнет ли совсем, потому что зеленый динозавр вместо нее теперь ходит, хвостом мотает, рычит чего-то, открывает рот. Дети давали ему бумагу, вдруг голодный — оказалось, нет, не ест, может, просто не любит бумагу. Его назвали Динар.

После этого динозавры пошли толпой. В городском торговом центре — выставка настоящих динозавров, близких родственников нашего, только огромных. Наверное, бумагу хорошо едят, упитанные. На двоих можно кататься даже. Динар-автомат — 10 шекелей в щелку и едешь, куда пожелаешь, туда-сюда.

В торговом центре все в динозаврах, больших и маленьких. Их яйца с детенышами, внутри можно фотографироваться, книжки о них, и о том, как их делать своими руками из подручного пластилина.

Были ли динозавры на самом деле — неоднозначная тема, тяжелая. Вдруг были, когда бумагу еще не придумали, питались кое-как, слабели. Другие говорят, что не было динозавров совсем, все выдумали для кино, но так еще грустнее и хоть плачь.

Мы все за динозавров, особенно Аарон. Он говорит, что точно были, но только один день, шестой, а потом люди начали быть, и теперь динозавры с дистанционным управлением или покатаются. Пятый день Песаха.

Дети дерутся. Бегают друг за другом, чтоб пнуть, повалить на пол и гордо усесть-

ся сверху с победным кличем. Орут так, что уши закладывает, вскакивают и снова несутся наперегонки, роняя друг друга. Мама занята своими делами, ей будто нет дела до этого сумасшедшего дома, но, в конце концов, сколько можно так орать, и нервы не железные, а подзатыльник — самый надежный и быстрый способ передачи информации. Он работает безупречно, хоть и недолго. Пинок-подзатыльник, дети разлетелись по углам, обиженная мама уходит к себе мучаться про «я плохая мать» и про невыносимые каникулы, будто мало ей развинтившихся отпрысков, еще эти двуногие ходят толпой, глазают сквозь решетку, пальцами тычут и хохочут, мол, обезьяна — суровая мама. Шестой день Песаха.

Вывели нас, и мы вышли, все вокруг как завертелось! Жизнь, походя, обратила мацу в бурекасы с картошкой. Четыре штуки на завтрак, нет, больше нельзя-нельзя, диета, даже не упрашивайте.

Вроде бы печенье с бурекасами, и весь антураж — посуду пасхальную, скатерти, фамильное серебро, ай, кавычки ставить лень, пусть так — убрали, а дух Песаха все еще вьется вокруг, возможно, потому что «харосет» с компотом не доели, хотя дети в школу уже пошли.

Про яблочный компот я не очень понимаю, откуда взялся в Песах, но варю, как все. Это не напиток, не подумайте, его ложкой из мисочек едят и приговаривают:

— Жуй компот, он жирный.

Дедушка так приговаривал, а все смеялись. В моем доме компот жую только я, деда давно нет, муж полагает, что компот обязан быть вишневым, будто эти черновицкие что-то понимают. Какая еще вишня, когда в Белоруссии яблоки белый налив, но сейчас не суть, какие есть, зато можно добавлять клубнику, когда уже готово. Детям это не интересно, потому что я сахару не кладу, только чуть корицы с ванилью, а у них мороженое, какие глупости. В нисановскую пыльную бурю с кровавым подбоем песаховый яблочный компот — настоящий выход, хотя нет заповеди его есть.

«Харосет» в Песах заповедали мудрецы Торы, так что он б-жественен, просто гениален «де-рабанан». Туда нужно тертое яблочко, финики и грецкий орех мелко, немного корицы с мускатным орехом, в память о терпкой египетской жизни, тогда получается «харосет харосетов» — мой любимый песаховый десерт, хит и гимн. Доедим «харосет», дух Песаха взвьется и улетит в распахнутое окно, куда-нибудь на север прохладиться, а у нас станет лето. МГ

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 «древне-еврейским», а также «ивритом», что не совсем точно. Имеется в виду язык евреев, еще не подвергшийся упрощению и вульгаризации. На этом языке была дарована Тора. В определенный момент как разговорный язык он был вытеснен арамейским, а позже и другими языками. Тем не менее, лашон а-кодеш всегда оставался языком изучения Торы и молитвы.

Еврейский алфавит: произношение и числовые значения букв

א	алеф [—] 1	מ	мэм софит [м] 40
ב	бет [б] 2	נ	нун [н] 50
ב	вет [в] 2	ן	нун софит [н] 50
ג	гимел [г] 3	ס	самех [с] 60
ד	далет [д] 4	ע	айн [—] 70
ה	Эй [похоже на украинский звук ģ и латинский h] 5	פ	пэй [п] 80
ו	вав [в] 6	פ	фэй [ф] 80
ז	зайн [з] 7	ף	фэй софит [ф] 80
ח	хет [х] 8	צ	цади [ц] 90
ט	тав [т] 9	ץ	цади софит [ц] 90
י	йуд [й] 10	ק	куф [к] 100
כ	каф [к] 20	ר	рейш [р] 200
כ	хаф [х] 20	ש	шин [ш] 300
ך	хаф софит [х] 20	ש	син [с] 300
ל	ламед [л] 30	ת	тав [т] 400
מ	мэм [м] 40	ת	тав [т (в ашкеназском произношении звучит как с)] 400

Огласовки

- ⋈ шва [э или ъ] (под буквой)
- ⋈⋈ хатаф-сэголь [э] (под буквой)
- хатаф-патах [нечто среднее между а и э] (под буквой)
- хирик [и] (под буквой)
- цейрэ [е] (под буквой)
- ⋈⋈ сэголь [э] (под буквой)
- ⋈ патах [а] (под буквой)
- камац [а] (под буквой, очень открытое а)
- холам [о] (вверху, или вверху-слева от буквы; в качестве о чаще используется буква ו (вав) с точкой над ней)
- ⋈⋈ кубуц [у] (в качестве у также используется буква ו (вав) с точкой слева)

МИР ТОРЫ

КАРТОЧКА ПОДПИСКИ

Ф.И.О. _____

Предпочитаемый способ получения (нужное отметить)

Самовывоз по договорённости

Почта России

Другое _____

Предпочитаемый способ оплаты (нужное отметить)

Наличные

Банковский перевод

Яндекс.Деньги / WebMoney (нужное подчеркнуть)

Наложённый платёж

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



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



УСЛУГИ НЕДВИЖИМОСТИ ПОД КЛЮЧ:

- КОНСУЛЬТАЦИЯ
- ПОКУПКА / ПРОДАЖА
- ПОМОЩЬ В АДАПТАЦИИ



ААРОН ШАПИРА
Недвижимость в Иерусалиме



Аарон Шапиро



*Исключительно
в Иерусалиме!*

☎ +972-546259458 🌐 www.shapira-dom.com ✉ info@shapira-dom.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