

№ 55

МИР ТОРЫ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ АЛЬМАНАХ



ПОДДЕРЖАТЬ ИЗДАНИЕ



СБЕРБАНК

5469 3800 5404 1594



5254 7703 2730 3426



Штрих-код 2960134294349



410011414212894



paypal.me/MirTory



Платежи в рублях: R298686173631

Платежи в долларах: Z446904802656

МИР ТОРЫ № 55

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

Верстка: Дмитрий Анохин

Web: Александр Штанько

Распространение: Реувен Улан

+79778193063 ruvikulan@gmail.com

© Дизайн: Лев Марзеев

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

Давид Плотников, Элияу Иткин

© Перевод: Гавриэль Фельдман

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая Типография»

Редакция выражает благодарность за помощь и поддержку: фонду «Офер», Александру Заранкину, Дмитрию Заранкину, Александру Рубиновичу, Александру Малису, Мордехаю Хагеру, Владимиру Исаковичу Володарскому, Йосефу Сусайкову, Йоханану Апатову, Марии Бар, Моше Хохлову, Менахему Биньямину Файнштейну, Леониду Олеговичу Мигирову, Рональду Олеговичу Мигирову, меховой фабрике «Армада», фонду «СТМЭГИ», Максиму Шестакову, Омари Ханукову, бизнес-клубу «Ошер» и ешиве «Торат Хаим».

ISBN 978-5-93273-514-5

Уважаемый читатель!

Мы просим Вас обращаться с альманахом бережно.

В нем цитируется Тора и присутствуют Имена Всевышнего.

Запрещено выбрасывать в помойку и заносить в уборную.

Содержание

еврейский закон
тайны Торы
«иудаизм на одной ноге»

- 6 Гавриэль ФЕЛЬДМАН
Тора и люди
- 8 Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК
Семисвечник в доме
- 10 Рав Даниэль МАНН
О порицании тех, кто не делает прививки
- 12 Рав Шмуэль КОПЕЛЕВИЧ
**Запрет займа под проценты и его актуальность
в повседневной жизни**
- 21 Рав Эйтан КАЛЬМЕНС
Тхелет — утерянная краска древности
- 62 Рав Александр ЛИПСКИЙ
Тфилин в полупраздничные дни и книга «Зоар»
- 86 Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК
Благословение «Шэ-эхеяну» на тфилин
- 95 Рав Элияу ТАВГЕР
Рав Авраам Ицхак Кук и вегетарианство
- 126 Рав Александр АЙЗЕНШТАТ
Несколько слов о гиюре
- 130 Рав доктор Йосеф Ицхак ЛИФШИЦ
Основы еврейской экономической теории
- 145 Авия КАЛЬМЕНС
О человеческих качествах
- 160 Рав Хаим СУНИЦКИЙ
Вторая Иудейская война: миф и реальность
- 163 Рав Александр КАЦ
План истории

мировоззрение
этика

история



Для вознесения души
Пурим бат Миши



заповедь
Танах
тфилин
Талмуд
гуманизм
история
Тора
Рамбам
Каббала
гиюр
Изгнание
браха
пророки
Рим
кирув
Маараль
Израиль
война
алаха
праведники
еврейство
рибит
сионизм
вегетарианство
тшува
Исход
Персия
Египет
Хумаш
Менора
цицит
экономика
Потоп
община
Тхелет
порицание
Храм
Мусар
Мишкан
евреи
раввины



Гавриэль ФЕЛЬДМАН

ТОРА И ЛЮДИ

Ниссим Блэк¹ озвучил недавно мысль, которую он услышал от своего близкого друга: «Тора прямая, а люди — нет, поэтому крепко держись за Тору, и ничто не сможет сбить тебя с пути». При всей своей простоте и очевидности, это очень важный, базовый принцип. Тора — Б-жественная Истина, а общество соблюдающих заповеди евреев — лучшее из обществ, но люди, в том числе соблюдающие, остаются людьми. Это значит, что они могут чего-то не знать, чего-то не понимать, в чем-то ошибаться и, к сожалению, что-то преступать и нарушать, в том числе и умышленно. Становится ли Тора от этого хуже? Не становится. То, что некий религиозный еврей оступился и совершил нечто плохое, даже по отношению ко мне, позволяет мне нарушать запреты Торы и не исполнять ее предписания? Не позволяет.

С того момента как я заинтересовался еврейской традицией, и далее, на всем пути приобщения к Торе, мне сказочно везло, потому что у меня были замечательные наставники. Меня научили различать между Торой и людьми, и привили критический взгляд на вещи. Поэтому фаза наивного восторженного идиотизма была у меня довольно короткой, и розовые очки — почти весь их запас — я разбил до того, как столкнулся с несоответствиями между теорией и практикой. Не всем так везет.

Нет ничего удивительного в том, что неопиту, который успел хлебнуть жизни, хочется покоя и уверенности. Ему хочется однозначных и простых решений. Он обнаруживает в Торе альтернативу всему тому, чем он уже и так сыт. Он чувствует, что имеет дело с Истиной: «Тора Б-га — совершенна, утешает душу. Свидетельство Б-га — надёжно, умудряет неразумного. Повеления Б-га — прямые, радуют сердце. Заповедь Б-га — ясна, озаряет глаза» (Теилим 19). При этом он зачастую не понимает, что «Тора прямая, а люди — нет»: в каждом соблюдающем еврее он видит раввина, а в каждом раввине полного праведника, который никогда не ошибается, и это может привести к разочарованиям и трагедиям.

Пытливый ум не хочет довольствоваться примитивными и однобокими ответами на сложные вопросы. Критически мыслящий человек не будет слепо принимать все на веру. Даже у горы Синай, получая от Б-га Тору, евреи сказали: «נעשה ונשמע» («Наасэ ве-нишма» — «сделаем и поймем») — мы начинаем исполнять Тору сразу, потому что обязаны ее соблюдать, но по ходу дела будем вникать, постигать, анализировать, и даже спорить, если придется — чтобы знать и понимать ее.

Однажды у меня появился вопрос в Талмуде, на который не получилось найти ответа. Я спросил нескольких раввинов. Некоторые из них предложили какие-то варианты ответа, которые показались мне натянутыми. Когда я задал свой вопрос равву Аврааму Куперману, он спросил, обсуждал ли я его с раввинами. Я сказал, что обсуждал. Рав Куперман спросил, что они ответили. Когда я закончил приводить полученные ответы, он сказал: «Твой вопрос — хороший вопрос. Забудь эти ответы, потому что это плохие ответы, не достойные твоего вопроса. С Б-жьей помощью, когда-нибудь ты найдешь хороший ответ. Но лучше прожить жизнь с хорошим вопросом и не найти ответа вообще, чем довольствоваться плохим ответом!»

Для еврея, ставшего на путь соблюдения, очень полезно искать, сомневаться и думать критически. Даже на Солнце бывают пятна. Религиозный мир, в отличие от Торы, хоть и прекрасен, но все же не совершенен, а простые однозначные решения не всегда являются самыми правильными. Путь исследователя длиннее, но надежнее, и он не станет дорогой разочарований. **MT**

¹ Черный американский рэпер, прошедший гиюр, звезда современной еврейской религиозной музыки.

еврейский закон

тайны Торы

«иудаизм на одной ноге»



Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК

СЕМИСВЕЧНИК В ДОМЕ

В Торе сказано: «Не делайте при Мне ...» (Шмот 20:20). Из этих слов учат наши мудрецы запрет строить дом или отдельную комнату, похожую по форме и размерам на переносной или стационарный Храм, а также запрещено изготавливать предметы по подобию храмовых: стол, светильник и др. («Авода Зара» 43а; «Менахот» 28б). И так постановлено в «Шулхан Арухе» («Йорэ Дэа» 141.8). Комментаторы объясняют, что запрет вызван тем, что если человек в бытовых целях будет пользоваться предметами, подобными тем, которыми пользовались в Храме, это будет недостаточно почтительно по отношению ко Всевышнему.

Согласно некоторым мнениям, запрещено изготавливать только такие предметы, которые в точности соответствовали бы храмовым («Хахам Цви» п. 60). Другие законоучителя считают, что запрет распространяется также и на предметы, которые напоминают храмовые («Маарик» п. 75). Как известно, «Менора» (храмовый светильник) была изготовлена из цельного слитка золота и имела замысловатые украшения: шарики, цветочки, рюмочки. Она имела определенные размеры, заданные Торой. Все это преследовало великие цели, и было связано с высшими мирами. Тем не менее, по закону светильник с семью ответвлениями, изготовленный из любого материала и имеющий любой размер, пригоден для того, чтобы зажигать с его помощью свечи в Храме. Поэтому делать под-

свечники с семью ответвлениями для свечей запрещено в любом случае, согласно всем мнениям.

Многие авторитеты Торы считают, что если храмовый семисвечник был изготовлен не из золота, то он был пригоден для храмового служения и без шариков, цветочков и рюмочек. Однако золотой семисвечник не считается пригодным, если в нем отсутствуют перечисленные украшения. Если так, то по первому мнению, упомянутому выше, разрешено изготовить золотой семисвечник без шариков, цветочков и рюмочек, а по второму — запрещено. Заметим, что раби Акива Эйгер («Йорэ Дэа», 141.8) и автор респонс «Бехор Шор» («Рош а-Шана», 24а) придерживаются более строгого мнения.

В вопросе разрешено ли пользоваться семисвечником, изготовленным неевреем, к которому данный запрет Торы не обращен, мнения законоучителей разделились. Согласно некоторым мнениям, постфактум таким семисвечником разрешено пользоваться («Питхей Тшува», «Иорэ Дэа» 141.12). Другие считают, что это запрещено («Даркей Тшува», там же, п. 52). Если такой светильник изготовил еврей, согласно всем мнениям им запрещено пользоваться даже постфактум. Тот, у кого оказался такой светильник, должен как можно быстрее либо сократить количество ответвлений, либо добавить к ним новые.

В отношении Хануки многие задают вопрос: «Почему мы празднуем ее в течение восьми дней, тогда как чудо продолжалось всего семь дней» (см. «Бейт Йосеф», «Орах Хаим» гл. 670)? Освободители зашли в Храм, и нашли там сосуд с маслом, которого, по законам природы, должно было хватить на один день, но свечи горели целых восемь дней. То есть, чудесным образом свечи горели семь дополнительных дней,

и в память об этом следовало бы отмечать праздник семь дней, а не восемь, и зажигать семь свечей, а не восемь. На этот вопрос есть очень много интересных ответов. Один из них связан с темой семисвечника. Если бы мудрецы постановили зажигать свечи семь дней, то, возможно, кто-нибудь по ошибке мог бы воспользоваться или даже изготовить подсвечник с семью ответвлениями. Для того чтобы предотвратить нарушение Торы, мудрецы постановили отмечать праздник восемь дней («Эдут ле-Исраэль»).

Разрешено ли пользоваться люстрой, состоящей из семи ответвлений, которая подвешена к потолку и в которой, в отличие от Меноры, отсутствует центральная ветвь? Рав Вознер считает, что в этом нет запрета, т.к. она совсем не подобна храмовому светильнику. Раби Акива Эйгер, у которого была такая люстра, по свидетельству его зятя, попросил прибавить к ней дополнительно восьмую ветвь, дабы отдалиться даже от минимальной вероятности нарушения (вступление к книге «Рахаш Левав»). МТ



Рав Даниэль МАНН

Раввин института «Эрец Хемда»

Перевод Гавриэля Фельдмана

О ПОРИЦАНИИ ТЕХ, КТО НЕ ДЕЛАЕТ ПРИВИВКИ

Вопрос: Есть родители, которые не делают своим детям прививки от кори, и тем самым подвергают людей в общине риску заболевания. Можно ли публично стыдить их, для того чтобы побудить сделать прививки?

Ответ: (Допускаем, что некоторые читатели сочтут наш ответ чересчур строгим, а других он разочарует, поскольку они решат что он слишком мягкий — часто подобные оценки свидетельствуют о разумном балансе).

Прежде всего, давайте выясним, что думают медики. (Мы не даем медицинских советов, если в вопросе не наблюдается консенсуса). Итак, корь — это высококонтагиозное заболевание, по меньшей мере неприятное, но куда важнее то, что оно может стать причиной тяжелых и долговременных проблем со здоровьем, а в некоторых случаях даже смерти. И наоборот, вероятность тяжелых проблем при вакцинации от кори крайне низка: как правило, она вызывает умеренный дискомфорт. Ее рекомендуют практически все врачи. Несмотря на то, что вакцинация не дает полной гарантии, она предотвращает заболевание корью более чем в 90% случаев. Таким образом, когда почти все население привито, ежегодно фиксируются единичные случаи заражения, и появляется шанс полностью искоренить заболевание. Там, где многие отказываются

от вакцинации, возможна вспышка, как это произошло в Иерусалиме. В итоге, отдельно взятый привитый человек, скорее всего, не заразится, но определенный процент тех, кто сталкивается с вирусом, заболеют. Дети перед второй дозой немного более восприимчивы, а малыши, которым меньше года, и которые слишком юны, чтобы проходить вакцинацию, подвергаются большой опасности.

Алаха верит в необходимость следовать инструкциям врачей, как еврейских, так и нееврейских — до такой степени, что их предписания, направленные на спасение жизни, являются достаточной причиной чтобы преступить Субботние запреты, установленные Торой («Шулхан Арух» и Рама «Орах Хаим» 328.10). Если между врачами есть разногласия, решение принимается с учетом числа и уровня экспертизы сторонников каждого из мнений (см. «Биур Алаха» там же). Обязанность заботиться о здоровье ближнего является более строгим требованием, чем обязанность избежать нарушений («Хулин» 10а). Поэтому не уди-

вительно, что законоучителя постановили, что того, кто отказывается следовать указаниями врачей в вопросах спасения жизни, можно принуждать к этому («Маген Авраам» 328.6). И это тем более очевидно в ситуации, когда человек подвергает опасности не только себя, но и других.

Если бы вакцинация производилась почти всеми, человек имел бы право принимать советы по медицине от врача, мнение которого не соответствует общепринятому, от раввина с особым взглядом на вещи, и т.д. — потому что риск, создаваемый небольшим числом непривитых, мал. Но когда это становится трендом, возникает опасность. А когда место, в котором вы находитесь, оказывается центром вспышки заболевания (потому что непривитых людей здесь чуть ли не большинство), ситуация становится смертельно опасной. Именно это происходит в Иерусалаиме в тот момент, когда я пишу этот ответ.

Теоретически, вышесказанного достаточно для того, чтобы принимать меры принудительного характера и заставлять людей делать прививки. Тем не менее, мы в «Эрец Хемда» выступаем против того, чтобы отдельные люди брали решение вопроса в свои руки начинали публично осуждать и позорить тех, кто не хочет прививаться — как старомодными способами, так и через социальные медиа. Прецедент потворствования подобного рода поведению чрезвычайно опасен для всего нашего общества: сегодня кто-то будет стыдить другого по медицинским причинам; завтра

еще кто-нибудь начнет кампанию осуждения инакомыслящих по какому-нибудь религиозному вопросу; еще кто-то начнет клеймить политических противников и т.д. Необходимо понимать, что упрекая людей за совершение преступлений, нельзя делать это путем порицания, в особенности публичного (Рабмам «Илхот Деот» 6.8).

Мы верим в действенность мер, принимаемых теми, на кого возложена ответственность и кому дана власть. В подобных случаях руководство системы здравоохранения, в сотрудничестве с другими органами власти, должно предпринимать те шаги, которые их эксперты сочтут наиболее правильными. Очень часто общественное просвещение является более эффективной мерой, чем любые попытки принуждения, но власти обладают исключительным правом и даже ответственны перед обществом за то, чтобы принимать карательные меры, если это необходимо.

Что следует делать отдельному человеку и неформальному объединению? Принимать меры самозащиты. В условиях вспышки заболевания абсолютно легитимно избегать контактов с непривитыми друзьями и родственниками, даже если это их обижает. В синагоге, по решению ее раввина или администрации, может быть объявлено о том, что всех тех, кто не прививается, просят не приходить и не приводить своих детей пока не окончится вспышка. Однако организованное порицание не может являться путем решения этой проблемы. МТ



Рав Шмуэль КОПЕЛЕВИЧ

ЗАПРЕТ ЗАЙМА ПОД ПРОЦЕНТЫ И ЕГО АКТУАЛЬНОСТЬ В ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ

Тора строго запрещает еврею давать в долг под проценты другому еврею («рибит»). Этот запрет упоминается в шести стихах, в недельных главах «Мишпатим», «Бэ-ар» и «Ки теце». У этого запрета есть особенность, делающая его в определенном плане более строгим, чем многие другие. Эта особенность состоит в том, что не только кредитор, который дает в долг проценты, совершает преступление — нарушителем является и должник, который эти проценты выплачивает. Этим данный запрет отличается от запрета воровать, поскольку там преступником является только вор, а также от запрета продавать товар по цене, которая существенно отличается от рыночной, клиенту, который не знает рыночных цен — в этом случае тоже преступником является только продавец.

О сложностях, возникающих в связи с запретом «рибита»

После краткого изложения строгого запрета Торы одалживать деньги ближнему под проценты, в наших алахических книгах всегда подчеркивается важность беспроцентных займов: Тора требует давать в долг, оказывая тем самым другому еврею бескорыстную помощь. Нужно сделать так, чтобы нуждающийся, который просит о займе, получал его бесплатно, и чтобы заимодавец не использовал тяжелое положение заемщика в личных целях, чтобы он не пытался на заработать на чужой проблеме, а лишь исполнил повелительную заповедь Торы одолжить другому еврею.

Мне представляется, что особая актуальность законов «рибита» в нашей сегодня-

шней действительности обусловлена двумя причинами:

1. Опасение запрета процентов включает в себя гораздо более широкий спектр жизненных ситуаций, чем может показаться на первый взгляд. Многие думают, что проблема процентов может возникнуть только при получении банковского кредита и в ряде других коммерческих операций. Это ошибочное понимание «рибита» приводит к тому, что во многих по-настоящему проблемных случаях люди действуют так, как им кажется правильным, даже не подозревая, что их случай регулируется законом, и не обращаясь с вопросом к раввину. В итоге они, сами того не понимая, нарушают запрет.

2. Проблема «рибита» присутствует и в долге, который образовался в результате торговой сделки, а не только в том долге, который заемщик должен выплатить заимодавцу.

Где и как «спрятан» долг в сделках купли-продажи? Когда покупатель заказывает товар, оплачивая его непосредственно в момент заказа, после чего он должен ждать доставки, то этот покупатель становится кредитором, а продавец — его должник. Но если продавец продал товар в кредит и сразу же этот товар выдал, соглашаясь на получение денег в последствии, то он является кредитором, а покупатель в этом случае должник.

Выходит, что сейчас, когда торговые отношения и финансовые механизмы непрерывно прогрессируют, и виртуальная оплата товаров и услуг с помощью кредитных карт и других инструментов давно уже стала чем-то обыденным, актуальность законов «рибита» возрастает в разы. И порой любая мелкая деталь в механизме оплаты или, например, в соглашениях между торговыми компаниями и эмитентами кредитных карт (которые меняются от страны к стране, и клиенты даже не задумываются о том, кто кому одалживает деньги — они просто проводят карточку через считывающее устройство в Израиле, в Европе или в Америке) может привести к изменению в законе, превратив разрешенную операцию в строгий запрет. Именно поэтому современные версии «этер иска»¹ (т.н.

«договора о партнерстве», который является специальным алахическим механизмом, позволяющим избежать нарушения запрета «рибит») содержат пункты о торговых сделках, совершаемых при помощи кредитных карт и т.п. Законы «рибит» очень непросты, их соблюдение может потребовать консультации компетентного раввина, который досконально в них разбирается, и при этом хорошо ориентируется в том, как устроен современный финансовый мир.

Несколько вопросов, позволяющих получить первичное представление о законах «рибита»

Проведем краткий обзор источников, чтобы выяснить, в каких ситуациях может встать вопрос о запрете процентов согласно Торе и мудрецам, или может присутствовать т.н. «пыль процентов» («авак рибит»). Для удобства читателя мы будем приводить источники в контексте ответов на вопросы, задающие исходные параметры темы «рибита».

Мы начнем со стихов, в которых Тора запрещает евреям предоставлять друг другу процентные кредиты, распространяет запрет не только на кредитора, но и на должника, о чем уже упоминалось выше, а также разрешает давать в долг под проценты нееврею.

Вопрос: Ко мне в дверь постучался сосед и попросил одолжить ему бутылку виноградного сока. Могу ли я потребовать у него вернуть через неделю две бутылки?

¹ См. рав Меир Левин «Этер иска — введение в тему», МТ №35. См. также рав Шимон Соскин «Коммерческий банк: взгляд Торы», МТ №41,42, 44, 46.

Связь между данной ситуацией и запретом «рибит» для многих неочевидна, поскольку все слышали о запрете процентных кредитов между евреями, и не более того. Однако в главе «Бе-ар» (Ваикра 25:37) написано: «Серебра твоего не давай ему (брату твоему) за лихву, и за верхи не давай пищи твоей». Т.е. в самой Торе написано, что так же как нельзя давать в долг на условии взыскания большей суммы, запрещено одалживать продукты питания с тем, чтобы получить обратно больше, чем было одолжено.

Вопрос: *Можно ли взять займы у соседа отвертку, обязавшись вернуть ему две такие же отвертки?*

Написано в главе «Ки теце» (Дварим 23:20): «Не давай лихвы брату твоему: ни лихвы серебра, ни лихвы съестного, ни лихвы чего-либо, что есть лихва». Из этого стиха четко видно, что он обращается к должнику (!) и запрещает ему возвращать проценты за полученный им кредит. Стих содержит важную дополнительную деталь: запрет «рибит» относится не только к денежному либо продовольственному займу — но и к любым одолженным вещам, в т. ч. и к отвертке из нашего вопроса. Рамбан, комментируя этот стих, пишет: «И объяснил также (этот стих): «ни лихвы чего-либо, что есть лихва» — даже [процент от] строительных камней и других вспомогательных предметов. Ведь может возникнуть мысль, что запрет «рибита» относится только к деньгам, поскольку все вещи приобретаются ими, а также к еде, поскольку она жизненно необходима человеку, а в остальных вещах [его] нет».

Таким образом, этот стих расширяет запрет «процентов» на любые одалживаемые вещи.

Вопрос: *Я одолжил у знакомого 1000 шекелей и верну ему ровно эту сумму, чтобы не нарушить запрет «рибита». У меня есть квартира в Хайфе. Мой кредитор планирует провести в этом городе несколько дней. Мне стало известно, что он ищет место, где можно остановиться и переночевать. Возникнет ли проблема «рибита», если я предложу кредитору бесплатно переночевать в принадлежащей мне квартире, или это разрешено?*

Помимо законов о «рибите», которые прямо изложены в стихах Торы, есть глава в Мишне (и, соответственно, в Вавилонском Талмуде), в трактате «Бава Меция», посвященная законам «рибита». Называется она «Эйзе у нешех», и там содержится ответ на данный вопрос: «Дающему в займы другому нельзя бесплатно жить во дворе должника, а также нельзя сдавать кредитору по заниженной цене, потому что это считается процентом» («Бава Меция» 5.2). Из этой мишны следует, что «рибит» — это не только процент, который добавлен к базовой сумме долга — это и любая другая выгода, получаемая кредитором от должника. Не только бесплатное или льготное проживание кредитора в квартире, принадлежащей должнику, но и вообще, любой знак благодарности кредитору со стороны должника, имеющий материальную ценность, по аналогии будет считаться запрещенным процентом.

Важно отметить, что в алахе описаны правила, разрешающие приобретение некоторых выгод при определенных обстоятельствах.

Тема «рибита» в законах «Шулхан Аруха»

В нашем базовом законодательном кодексе «Шулхан Арух» законы «рибит» занимают 18 глав (159-177) в разделе «Йорэ Деа» — подавляющее большинство из них обсуждалось в Вавилонском Талмуде, в той самой главе «Эйзе у несах».

В самом начале статьи мы упомянули о том, что «рибит» получил широчайшее распространение во многих сферах современной жизни, и что этим объясняется актуальность законов «рибита» для каждого еврея. Чтобы стало понятнее, в ситуациях какого типа возникает проблема «рибита», мы перечислим большинство базовых «кейсов», включенных в вышеуказанные главы «Шулхан Аруха», где алаха усматривает возникновение долговых обязательств и проблему запрещенного процента.

Понятно, что там, где появляется долг, есть и опасение нарушить запрет «рибита», причем процент совершенно не обязательно оговаривается заранее — зачастую должник просто хочет угодить кредитору или сделать ему что-то приятное. Более того, запрет процентов нарушается и тогда, когда должник возвращает кредитору больше денег, чем занял — не как стандартную «лихву», а в качестве платы за предоставленную кредитором отсрочку по возвращению занятой суммы. Об этом написано в Талмуде («Бава Меция» 63б), но здесь мы цитируем комментарий Рама на «Шулхан Арух» («Йорэ Деа» 161.1): *«Правило в «рибите»: все, что считается платой за отсрочку в выплате кредита, запрещено — как в случае долга, возникшего как при обычном займе,*

так и вследствие сделки купли-продажи. Только в случае долга, образовавшегося при купле-продаже, это «авак рибит» (пыль процентов), т.е. запрет мудрецов». Таким образом, в ситуации, когда оговаривается, что если кредитор не истребует сумму долга в оговоренное время, то он будет вознагражден, речь идет о нарушении запрета «рибита».

Указание рава Элияшива

Прежде чем перечислять «кейсы» из «Шулхан Аруха», в которых присутствуют долговые обязательства и требуется осторожность с т.з. запрета «рибита», и которые наглядно продемонстрируют, насколько, на самом деле, широко распространена проблема процентов, приведем одну историю, важную для понимания правильного подхода к проблеме процентов.

Известно, что много раз, когда раввины, разбирающиеся в законах «рибита», приходили к величайшему авторитету в области алахи, раву Йосефу Шалому Элияшиву, благословенной памяти, чтобы проконсультироваться по новым проблемам, то и дело возникающим в данной предметной области, он обращал их внимание на следующее: «Когда речь идет о «рибите», нельзя остановиться на том, чтобы ответить тому, кто спрашивает: «Это запрещено!» Раввин, который занимается «рибитом», обязан найти путь, позволяющий решить проблему, и объяснить человеку как вести себя в данной ситуации, чтобы сделать все разрешенным образом».

Т.е. в законах «рибита», которые имеют особую актуальность в наши дни, есть особый, красивый момент: от раввина, который

хорошо знает алаху, требуется не огульно все запрещать, а постараться найти решение проблемы, которое позволило бы не нарушить запрет процентов, и при этом соответствовало бы даже самым строгим мнениям. На самом деле, некоторые пути решения проблем с «рибитом» упомянуты еще и в Мишне и Талмуде. Их также оговаривают «Шулхан Арух» и его комментаторы. Новые решения можно встретить трудах более поздних законоучителей — например, в «Питхей Тшува», «Хават Даат», «Хохмат Адам» и «Арух а-Шулхан».

В зависимости от многих деталей в законе, решение проблемы может меняться: если в одном случае определенное решение подойдет идеально и будет соответствовать всем мнениям, то в другой, хоть и очень похожей, ситуации оно окажется попросту неприменимым. Поэтому цель приведенного ниже списка лишь в том, чтобы показать, какие типы случаев могут таить в себе проблему «рибита», а не в том, чтобы привести решения. И несмотря на то, что иногда решение может быть изложено прямо в «Шулхан Арухе», в продолжении цитируемого нами пункта, здесь не будет приведено, поскольку в каждом отдельном случае следует изучить все условия, что выходит далеко за рамки данной статьи.

Примеры долговых обязательств и «рибита» в кодексе «Шулхан Арух»
Итак, процитируем «Шулхан Арух», в котором приводятся различные варианты долговых обязательств, при которых любой бонус, поступающий кредитору со стороны должника, представляет собой нарушение запрета.

1. Выполнение в ответ более тяжелой работы

«Нельзя производить работу для другого, если это делается на условии, что с ним расплатятся выполнением более тяжелой работы». («Йорэ Деа» 160.9).

В этом случае заказчик работы становится должником, а исполнитель — кредитором. Если впоследствии нынешний заказчик оплатит нынешнему исполнителю выполнением более тяжелой работы, это «рибит».

2. Товарный займ

«Нельзя занимать «сеа» (мера объема сыпучих тел и жидкостей, равная 7.3 л) за «сеа», даже если не оговаривается время выплаты, а также любой другой товар, кроме денег, действующих в государстве — из-за опасения, что товар подорожает, и выйдет, что должник [при возвращении товара аналогичного качества, в том же количестве и объеме] возвращает больше, чем он должен» (там же, 162.1).

Мудрецы запретили товарные займы, поскольку опасались, что в случае изменения рыночной цены одолженного товара должник вернет кредитору товар того же качества и количества, но стоящий дороже, чем в момент получения, и в итоге получится, что он отдает больше, чем получил в долг.

3. Сдача залогового имущества в аренду и другие способы получения прибыли от залога

«Тот, кто удерживает поле должника в качестве залога за деньги, которые он дал ему в кредит, не имеет права сдавать это поле...» (там же, 164.1). И также запрет нарушается

в случае, когда кредитор бесплатно пользуется урожаем с того поля, которое дано ему в залог (см. там же, 172).

В данной ситуации должник дает кредитору поле в качестве залогового обеспечения займа, а кредитор бесплатно присваивает себе урожай с этого поля или получает прибыль, сдавая его в аренду, что является «рибитом».

4. Бесплатное пользование принадлежащим должнику помещением

«Одалживающий другому не будет жить во дворе [должника] бесплатно» (там же, 166.1). Мы видим, что вышеупомянутая мишна установлена в качестве закона. В данном случае кредитор получает выгоду от бесплатного проживания в квартире должника, и это «рибит».

5. Поручительство при получении другим евреем займа у нееврея

«Если еврей получил кредит от нееврея под проценты, то нельзя другому еврею выступать поручителем (гарантом) в этом займе. Поскольку по их [нееврейским] законам взыскивают деньги, в первую очередь, с поручителя, то получается, что поручитель потребует у еврея проценты, которые тот обязан [был заплатить] нееврею» (там же, 170.1).

Еврей, который взял в долг у нееврея под процент, становится должником по отношению к поручителю-еврею. Таким образом поручитель, который был вынужден расплатиться с кредитором-неевреем, в т.ч. и по процентам, сам становится кредитором по отношению к еврею, за которого он поручился, и требует от того компенсировать ему всю ту сумму, которую он заплатил нееврею, вклю-

чая проценты — и тем самым нарушается запрет «рибита».

Заметим, что алаха различает три типа поручителей:

1) «Простой» поручитель, который выступает гарантом того, что кредит будет погашен, но с него никто ничего не требует, пока должник не будет признан неплатежеспособным либо беглецом.

2) Поручитель-подрядчик («кабан») — в этом случае, кредитор может выбрать сам, к кому он предпочитает обратиться, чтобы получить свои деньги обратно, поскольку должник и поручитель отвечают перед кредитором на равных.

3) Поручитель «шлоф дуц» — в этом случае кредитор не предъявляет претензий непосредственно к должнику, поскольку роль должника, выплачивающего кредит, исполняет только поручитель. В обсуждаемом пункте «Шулхан Аруха» приведено мнение, согласно которому запрещено становиться поручителем в кредите, полученном от нееврея, только в том случае, когда речь идет о поручительстве «шлоф дуц». (Кстати, именно этот вид поручительства часто встречается в ситуации, когда человек просит у приятеля кредитную карту, чтобы расплатиться в магазине и т.п.: если речь идет о покупке в рассрочку, то продавец смотрит на владельца карты как на покупателя (должника). Продавец (кредитор) может доставить товар по адресу настоящего покупателя, но гарантом выплат по сделке купли-продажи является именно хозяин кредитной карты, и магазин

не станет предъявлять денежные претензии к настоящему покупателю ².

6. Поручительство при получении неевреем займа у еврея

«И также если нееврей взял процентный кредит у еврея, нельзя другому еврею быть его поручителем» (там же, 170.2).

Здесь поручитель рассматривается как должник в отношении всей суммы кредита, включая проценты, которые нееврей обязан был выплатить кредитору-еврею, который требует проценты от еврея, выступающего поручителем. Эти проценты — запрещенный «рибит».

Теперь приведем основные ситуации, при которых долг и проценты возникают в результате сделки купли-продажи.

7. Проценты за рассрочку

«Запрещено продавать другому товар, стоимость которого десять золотых, за двенадцать, за то, что готов подождать с получением денег.» (там же, 173.1).

Покупатель является должником продавца-кредитора, согласившегося отсрочить платеж за два золотых. Плата за отсрочку, предоставляемая продавцом, является «рибитом».

8. Скидка при заказе товара с предоплатой

«Если покупает товар, цена которого составляет 12, за 10, поскольку [покупатель]

платит деньги авансом, тогда если этот товар имеется в распоряжении продавца, но сейчас он не у него, пока не придет его сын или же не найдется ключ — разрешается, а если не в его распоряжении, то запрещено» (там же, 173.7).

Здесь продавец выступает в роли должника, а покупатель, вносящий предоплату — это кредитор. Продавец, не только предоставляет покупателю товар — он добавляет к товару бонус, «понижая цену» за то, что покупатель заплатил ему вперед.

В этом же пункте «Шулхан Арух» предлагает решение проблемы, которое даже не требует «этер иска». Его суть в следующем. Единственная причина, почему эти два золотых считаются процентом, в том, что продавец становится должником. Он получил деньги, которые представляют собой сумму его долга перед покупателем — до тех пор, пока продавец не предоставит покупателю товар. Таким образом, получается, что изначальное снижение цены продавцом это «процент» за получение денег не по факту передачи товара покупателю, а в качестве предоплаты. Но если оплачиваемый товар уже находится, условно говоря, в магазине или на складе продавца, то можно считать, что продавец имеет возможность передать этот товар покупателю. При таком сценарии товар как будто уже находится у покупателя, и тогда никакой проблемы не возникает:

² Заметим также, что в этом случае хозяин карты является кредитором по отношению к настоящему покупателю, который становится его должником. Поскольку истинный покупатель является должником, он не имеет права платить кредитору за то, чтобы тот оказал ему услугу, выступив в качестве поручителя перед магазином, ведь подобное является «рибитом». В отношении поручителя «шлоф дуц» подобное запрещено по всем мнениям, а плата поручителю — «подрядчику» запрещена по «Хават Даат», но разрешена по Тазу (там же, 170.3), а также по «Шулхан Арух а-Рав». Плата обычному поручителю разрешена, поскольку он не является кредитором до тех пор, пока не обратятся к самому должнику.

продавец не считается удерживающим какой-либо долг, поскольку деньги, полученные им от покупателя, выплачены за товар, как бы уже находящийся в распоряжении покупателя. А если нет долга, то можно понизить цену, ведь это больше не рассматривается как плата за переданные в долг деньги.

Этот принцип применяется и для того, чтобы разрешить получать дополнительные деньги или бонусы в других ситуациях. Знатоки законов «рибита» может скомбинировать различные условия сделки, либо оформить договоренности между контрагентами так, чтобы отделить бонус от кредита, чтобы бонус не являлся оплатой за ранее полученную сумму, либо, наоборот, процентом за отсрочку выплаты долга.

9. Аннулирование сделки после оплаты наличными

«Если продал поле другому, и сказал ему: «Когда у меня появятся деньги, ты будешь обязан вернуть мне это поле», то это поле не считается проданным, и все плоды, «съеденные» покупателем поля, это «рибит кцуца» (заранее условленные проценты), и суд вправе взыскать эти плоды для хозяина поля» (там же, 174.1).

Продавец, получивший деньги за поле, является должником, поскольку при аннулировании сделки эти деньги превращаются в долг. При этом вплоть до аннулирования сделки продавец предоставляет покупателю

право «есть плоды» этого поля. Покупатель, получивший поле, но не купивший его окончательно, является кредитором. При этом в период владения полем он забирает себе урожай. Это плата со стороны продавца-должника за то, что покупатель предоставил ему определенную сумму денег на срок — до аннулирования сделки. Ведь переданная сумма, по сути своей, является кредитом, а урожай это «рибит».

10. Штраф

«Если обязал себя выплачивать кредитору определенную сумму за каждую неделю задержки принадлежащего кредитору имущества — это строгий «рибит»». А Рама добавляет: «Несмотря на то, что написал это в качестве штрафа: «Если я не выплачу тебе к определенному моменту, то за каждую неделю задержки заплачу тебе определенную сумму». И несмотря на то, что если бы должник выплатил вовремя, то не было бы здесь никакого «рибита» — все равно, поскольку он письменно обязал себя выплачивать сумму за каждую неделю [просрочки], это строгий «рибит»» (там же, 177.16).

Здесь должник обязуется выплачивать определенный штраф за каждую неделю просрочки по основному долгу. Общая сумма штрафа высчитывается в соответствии с продолжительностью задержки по оплате основного долга. Таким образом, должник фактически платит кредитору за то, что тот согласен подождать с выплатой основного долга, и это очевидный пример «рибита»³.

³ Подобное встречается в разнообразных договорах об аренде недвижимости или покупке с предоплатой, которые содержат пункт о штрафе в случае задержки с доставкой товара или предоставлением недвижимости и т.п.. Поэтому при подписании подобного рода соглашений нужно учитывать возможную проблему с «рибитом».

* * *

Эта краткая статья вряд ли поможет кому-то уберечься от нарушения запрета «рибита»: мы ставили перед собой цель лишь начать знакомить аудиторию «МТ» с обширной и сложной темой процентов, которая очень подробно разрабатывается в алахической литературе. Надеемся, что текст принесет читателям пользу, поможет им преодолеть

стеснение и страх, и начать задавать компетентным раввинам как можно больше вопросов, чтобы выяснить, существует ли проблема «рибита» в той или иной ситуации, с которой они сталкиваются на практике, можно ли эту проблему как-то решить, и если да, то как это сделать. И конечно, мы хотим подтолкнуть читателей к тому чтобы непосредственно изучать эти важные законы. МТ

*С вопросами по законам «рибита» можно обращаться на телефонную линию при Раввинском суде по вопросам «рибита», который возглавляет рав Пинхас Винд⁴.
Тел. +972-2-5015920 (на иврите и английском).*

Чтобы приобрести текст договора «этер иска»⁵ «Брит Пинхас» (универсальная версия, которая позволяет включить в один договор наиболее распространенные случаи, требующие оформления «этер иска») на русском языке, а также для того, чтобы задать по-русски вопрос о «рибите» и/или высказать замечания по данной статье, пишите, пожалуйста, на email: 8460404@gmail.com.

⁴ Один из наиболее авторитетных специалистов в данной области, автор многих книг по теме «рибита», который много лет занимается этими проблемами на практике.

⁵ Особое соглашение о партнерстве, которое помогает избежать процентного кредитования.



Рав Эйтан КАЛЬМЕНС

ТХЕЛЕТ — УТЕРЯННАЯ КРАСКА ДРЕВНОСТИ

Каждый день при чтении «Шма» утром и вечером евреи произносят следующий отрывок из Торы: «И сказал Г-сподь Моше так: Говори сынам Израэля и скажи им, чтобы делали себе кисти («цицит¹») на углах одежд своих для поколений своих, и придадут они к кисти на углу нить голубую («тхелет»). И будет вам кистью, чтобы видели это и помнили вы все заповеди Г-сподни и исполняли их, и не высматривали вослед сердцу вашему и глазам вашим, за которыми вы блудно следуете. Чтобы вы помнили и исполняли все Мои заповеди и были святы для Б-га вашего. Я Г-сподь, Б-г ваш, Который вывел вас из земли Мицраима, чтобы быть для вас Б-гом. Я Г-сподь, Б-г ваш». (Ба-мидбар 15:37-41).

Сегодня все евреи мужского пола, соблюдающие заповеди, носят цицит. При этом в подавляющем большинстве кистей присутствуют лишь белые нити. А куда делась нить «тхелета» — голубая нить, о которой мы ежедневно упоминаем в «Шма»? Это нить, выкрашенная краской, технология которой была утрачена. Но если так, то почему некоторые все же носят голубую нить? И вообще, что такое тхелет?

Тема восстановления нитей цвета тхелет в цицит является предметом одной из самых «горячих» алахических дискуссий современности. Теме потерянной краски тхелет

¹ Цицит — кисти из нитей, которые Тора заповедовала привязывать к краям четырехугольной (и с большим количеством углов) одежды. Согласно принятой алахе, в состав каждой кисти входят четыре нити. При продевании нитей через отверстия на краях «талита» (прямоугольного одеяния — молитвенного покрывала или нательной одежды — т. н. «малого талита» («талит катан»)) образуются восемь концов. Среди ришоним есть различные мнения о том, сколько же нитей голубого цвета (тхелет) должно быть в циците. Остальные нити в кисти оставляют белыми, неокрашенными (ряд ришоним считают, что если сам «талит» выкрашен в какой-либо цвет, то белые нити в цицит требуется окрасить в тот же цвет). По мнению Рамбама, лишь половина нити (т. е. один из восьми концов) была окрашена в тхелет. По мнению Раавада и ряда других авторитетов, нужно красить одну целую нить (что дает два конца из восьми в цицит). По мнению Тосафот и многих других ришоним, в тхелет красят две целых нити (четыре из восьми концов). И, согласно простому пониманию написанного некоторыми вавилонскими гаоним, в идеале все нити должны быть голубыми, и лишь в том случае, когда в «циците» отсутствует тхелет, используют белые нити.

Относительно мнения гаонов, см.: рав Элияу Тавгер «Клиль тхелет» стр. 69-73; проф. Д. Эншке «Птиль тхелет ве-гди-лей цицит», «Асиф» т.5 стр. 378 и далее; рав Саадья Гаон «Сефер а-мицвот» изд. «Яд Ицхак бен Цви» гл. 9 и объяснения издателей там.

Сегодня вопрос о количестве голубых нитей в кисти является предметом горячей полемики в среде сторонников восстановления краски тхелет. Организация «Птиль тхелет» и многие раввины рекомендуют принять на алаху мнение Раавада, и так действительно поступает большинство тех, кто носит тхелет. Мнение гаонов о том, что цицит должен полностью состоять из голубых нитей, без включения белых вообще, никем не принято в качестве алахи, и многие даже оспаривают →

и попыткам идентифицировать животное, называемое в Талмуде «хилазон», которое является ее источником, посвящено много разнообразной литературы. Эта тема является одновременно и алахической, и мировоззренческой, и кроме того затрагивает различные научные дисциплины: историю, археологию, зоологию, химию и лингвистику.

Упомянем лишь некоторые книги, используемые при написании данной статьи в большей степени, нежели другие.

1) Книга «А-Тхелет» рава Менахема Буриштейна, изданная в 5748 (1988) г.² Рав Буриштейн не высказывает своего собственного мнения, а лишь собирает многочисленные источники и подводит итоги предшествующих исследований тхелета, включая важные работы рава Гершона Ханоха Ляйнера и рава Ицхака Айзека а-Леви Герцога. Также в конце книги рава Буриштейна собраны ивритоязычные статьи рава Герцога, посвященные тхелету (под названием «а-Тхелет бе-Израэль».

2) «Ми-ше-якир»³, изданная организацией «Птиль тхелет» в 5776 (2016) г. Эта книга представляет собой собрание наиболее важных алахическо-полемических публикаций, касающихся тхелета, получаемого из моллюска *tirex trunculus* (обрубленный мурекс). Сборник включает в себя статьи как сторонников, так и противников тхелета из обрубленного мурекса. Также в книге приведена библиография публикаций на эту тему.

Из текстов, включенных в «Ми ше-якир», стоит особо выделить статью рава Элияу Тавгера «Хилазон а-тхелет»⁴. Будучи относительно коротким, данный текст отличается систематичным изложением вопроса, не упускает никаких важных деталей, и доказывает, что обрубленный мурекс это и есть искомый «хилазон». Значительную часть обсуждения описания «хилазона» у мудрецов я привожу по данной статье.

Также следует упомянуть еще одно важное сочинение, включенное в «Ми-ше-якир» — книгу рава М. Ильмана «Левуш Аарон». Эта книга достаточно подробно написана, она доступна как на иврите, так и на английском языке⁵.

3) «Лулаот тхелет» рава Шломо Тейтельбойма, опубликованная в 5760 (2000) г. Является наиболее подробной книгой, углубленно разбирающей различные детали данной темы. Автор выступает за ношение тхелета, получаемого из обрубленного мурекса. Книга примечательна тем, что приводит целые отрывки из источников, а не ограничивается краткими цитатами и отсылками. Это позволяет познакомиться с контекстом, причем автор подробно приводит целый ряд источников, доступ к которым затруднен.

само существование такого мнения у гаонов. Далее в статье мы будем использовать понятие «голубая нить» («птиль тхелет»), поскольку это соответствует простому пониманию Писания.

² Во второе издание 5759 (1999) г. была включена библиография публикаций на тему тхелета, появившихся за годы, прошедшие с первого издания.

³ Можно бесплатно скачать по адресу: <http://tekhelet.com/pdf/Misheyakir.pdf>

⁴ За основу этой статьи взята другая работа рава Тавгера — «Бхинот хадашот бе-иньян а-тхелет» — впервые опубликованная при поддержке рава Шмуэля Ойербаха, благословенной памяти («Мория» стр. 207-208 в 5752 (1992) г.), к которой были добавлены отрывки из других статей рава Тавгера по данной теме.

⁵ Можно бесплатно скачать по адресу: <http://techeiles.org/publications.php>.

В книгу также включена подборка цитат из античных (т.е. греческих и римских) авторов об улитках — источниках пурпурной краски.

4) «А-Аргаман» профессора Зоара Амара, изданная в 5774 (2014) г. Книга посвящена краске «аргаман», родственной «тхелету»⁶. Книга включает в себя много цитат из античных авторов и разнообразной научной информации: исторической, археологической, биологической; а также приводит практическое пособие по получению краски, подробно описывает различные способы окрашивания и многое другое. Как и в «Лулаот тхелет», в эту книгу включена подборка цитат из античных авторов о пурпурной улитке и о пурпуре.

5) Также следует отметить что на сайте организации «Птиль тхелет» доступны для скачивания многочисленные и разнообразные статьи посвященные тхелету⁷.

Есть множество вопросов, связанных с краской тхелет: история краски, идентификация моллюска, способы окрашивания, химическое описание, цвет «настоящего» тхелета, возможность восстановления заповеди, которая утрачена по техническим причинам, способы завязывания кистей цицит и многие другие. Каждой из них посвящено большое количество литературы. Подробный разбор всех этих вопросов выходит далеко за рамки данной статьи⁸. Здесь представлен лишь краткий обзор нескольких основных точек этой обширной темы.

Что такое тхелет?

В отличие от современного иврита, на языке Писания и мудрецов слово тхелет не обозначает голубой цвет — речь идет об определенной краске. А точнее, даже не о краске, а о волокнах, о нитях и тканях, которые окрашены определенной краской. То же самое от-

носится и к понятиям «аргаман»⁹ и «(толаат) шани»¹⁰.

Какой же материал окрашивался «тхелетом» и другими красками? Вавилонский Талмуд пишет, что это шерсть¹¹. Более того, отмечает автор «Сефер а-Хинух» (заповедь 386):

⁶ Пурпурная краска, получаемая из гипобранхиальных желез моллюсков семейства мурексов (muricidae): *murex brandaris*, *murex haemastoma* и из обрубленного мурекса (*murex trunculus*). Но краска из мурекса обрубленного при надлежащей обработке принимает цвет чистого голубого неба, поэтому она, с точки зрения Торы, является не «аргаманом», а «тхелетом». Следует отметить, что точный цвет и оттенок красок из различных видов мурексов зависит от различных обстоятельств: от вида моллюска, его пола, места вылова, времени года, условий крашения и т.д. См. «А-Аргаман», стр. 77-91. Однако, в греко-римском мире словом «пурпур» обозначали краску любого цвета, полученную из данных моллюсков. (Рав Э.Тавгер, «Ми-ше-якир», стр. 46). Античные авторы писали о различных цветах и оттенках пурпурной краски. Но именно мурекс обрубленный был наиболее распространенным моллюском в производстве пурпура.

⁷ <https://www.tekhelet.com/library/>

⁸ Например, одной лишь теме истинного цвета тхелета в «Лулаот тхелет» посвящено 42 страницы, а в работе «Хотам шель заав» (включена в «Ми-ше-якир») — 34 стр. Только разбору этого вопроса с легкостью можно было бы посвятить отдельную большую статью.

⁹ См. выше примечание к описанию книги «А-Аргаман» проф. З. Амара.

¹⁰ Ткань, окрашенная червеницей — краской, получаемой из червецов (kermesidae), вероятно *kermes echinatus*. Подробнее об этой краске можно прочитать в книге проф. З. Амара «Бе-иквот толаат а-шани а-Эрец Исраэлит».

¹¹ «Йевамот» (46) и комм. Раши там. Мишна («Килаим» 9.1) пишет, что одеяния кознов в храме были только из шерсти и льна. Шерсть в составе этих одеяний окрашивалась вышеупомянутыми красками.

«Ибо тхелет — это, несомненно, шерсть, ведь тхелет всегда некрасив (нехорош) для льна, но только для шерсти [он хорош]. А Тора заповедала нам полноценный тхелет». От имени рава Ицхака Альбалии, ученика Рифа, приводится следующее высказывание: «Ибо окрашивание возможно только для шерсти, которая близка [к тому чтобы] стать тхелетом, но лен не может быть тхелетом («Тшувот геоним а-хадашот» 141, стр. 19). И Плиний также пишет, что лен плохо поддается окраске пурпуром. И вообще, как правило, краски животного происхождения плохо подходят для окрашивания тканей растительного происхождения¹²

Рав Герцог упоминает, что в ассирийских текстах перед упоминанием «аргамана» и/или «тхелета» всегда написано слово «шерсть», за очень редкими исключениями. Подразумевается, что это именно необработанная шерсть, а не нити или ткань. Что также подтверждает что тхелет и другие окрашенные материалы являются именно шерстью¹³.

Во времена Писания шерсть и лен были наиболее важными текстильными материалами и именно они использовались в Храме. Однако, в отличие от шерсти, лен, применя-

мый для храмовых нужд, не подвергался никакому окрашиванию.

Абарбанель пишет в начале своего комментария на недельную главу «Трума»¹⁴, что тхелетом, «аргаманом» и «шани» окрашивался шелк, но это противоречит Талмуду. Более того, эта идея является анахронизмом. Хотя во время Абарбанеля шелк и являлся дорогостоящей и популярной тканью, но в бассейне Средиземного моря этот материал начал появляться только в начале эпохи Римской империи. Слово «меша» в книге Йехезкеля (16:10,13) не идентифицируется в ранних переводах Писания как шелк. И вообще, далеко не факт, что это название ткани, а не элемента одежды.

Источник краски тхелет

Наши мудрецы в нескольких местах говорят о том, что источником краски тхелет является животное под названием «хилазон»¹⁵. Другие краски, получаемые из других животных, пусть и точно такого же цвета — непригодны¹⁶.

Согласно простому пониманию, источником этого закона является то, что само понятие тхелет — это название шерсти, окра-

¹² См. «А-Аргаман», стр.118-120.

¹³ Сам рав Герцог предполагал, что иногда лен тоже окрашивался пурпурными красками. Однако даже рав Герцог считает это исключением, а не правилом («А-Тхелет» стр.359-360; 362-363).

¹⁴ См. также слова Ибн Эзры в «коротком комментарии» на Шмот (25:4): «Близко разуму что [ткань] цвет[а] тхелета — лен. А некоторые говорят, что хлопок». В «длинном комментарии» Ибн Эзра просто написал, что по традиции мудрецов тхелет — шерсть. В комментарии на Эстер (1:6) он написал что тхелет — шелк.

¹⁵ Тосефта «Менахот» (9.16); Вавилонский Талмуд «Менахот» (42б); малый трактат «Цицит» (10). См. Также Иерусалимский Талмуд, Килаим (9.1), где написано, по мнению ряда комментаторов, что краски, используемые в Храме, должны быть животного происхождения. Про источник из которого мудрецы выучили что тхелет должен быть из «хилазона» см. также у рава Э. Тавгера, «Ми-ше-якир», стр. 15-19.

¹⁶ Вавилонский Талмуд «Бава Меция» (61б), «Сифрей Ба-мидбар», «Шлах» 115. А также источники, приведенные в предыдущей сноске.

шенной определенной краской, а не цвета. И источником этой конкретной краски является «хилазон». Любая же другая голубая краска не является тхелетом по определению. См., например, комм. Раши на Шмот (25:4): «И тхелет — шерсть, окрашенная кровью «хилазона», и ее цвет — зеленый (ивр.: «ярок»)». Следует отметить, что согласно абсолютному большинству источников цвет тхелета — голубой¹⁷.

Следует заметить, что, согласно мнению Рамбама, хилазон является необходимым условием только для тхелета, который предназначен для кистей-цицит, но для различных нужд Храма в качестве тхелета можно использовать и шерсть окрашенную иными красками голубого цвета¹⁸. И также касательно «аргамана» мы не находим у мудрецов явного требования, чтобы его источником являлось какое-то определенное животное. Однако Раши в комментарии на «Шмот» (25:4) написал: «И «аргаман» — шерсть, окрашенная краской с названием «аргаман»». Согласно простому пониманию, Раши считал, что «аргаман» является шерстью, окрашенной именно определенным видом краски¹⁹.

Видимо, по мнению Рамбама, «аргаман» и тхелет это названия цветов, а не красок. И только для нити тхелета в циците требуется тхелет определенного происхождения — из хилазона. Про краску «толаат шани», однако, прямо написано²⁰, что она должна быть сделана из «горного червяка», а иначе краска непригодна. Тем не менее, как уже отмечалось выше, согласно простому пониманию, под названиями тхелет, «аргаман» и «толаат шани» подразумеваются краски из определенных источников и окрашенные ими нити и ткань, а не цвет.

В аккадских источниках также упоминается тхелет (*takiltu / takillu*) — причем, часто вместе с «аргаманом» (*ar-ga-man-nu*), так же как и в Писании, где в большинстве случаев эти краски упоминаются вместе. Возможно, это указывает на связь между ними, и на схожий источник красителя.

Высказывалось мнение, что возможной причиной того, что источником краски для тхелета, используемого в кистях-цицит, определен именно хилазон, является то, именно краска из хилазона имеет устойчивое и ка-

¹⁷ Касательно мнения Раши см. написанное равом Герцогом в «А-Тхелет» (393-399) и в комментарии рава Э. Тавгера на вторую главу «Илхот цицит» Рамбама (стр. 25). Отметим также, что в древности люди смотрели на желтый, зеленый и синий как на оттенки одного цвета. См., например, Мордехай «Илхот нида» пар. 735. См. также написанное ниже касательно цвета тхелета.

¹⁸ «Мишнэ Тора», «Илхот цицит» (2.1). См. статью рава Э. Тавгера «Цвია ле-шма ве-дам хилазон бе-тхелет шель микдаш», «Ве-ая лахем ле-цицит» (т.3), о том что источником мнения Рамбама является написанное в трактате «Шабат» Вавилонского Талмуда, который, по его мнению, спорит с Тосефтой, и считает что для крашения тхелета для нужд Храма нет необходимости в хилазоне.

¹⁹ См. Рамбам «Мишнэ Тора», «Илхот клей а-микдаш» 8.13: «Аргаман — это шерсть, окрашенная в красный». Однако в комментарии на Мишну («Килаим» 9.1) Рамбам идентифицировал «аргаман» с шеллаком. Вероятно, здесь он только привел пример одного из способов окраски шерсти в красный цвет. Более того, в арабском языке слово «аржуан» во времена Рамбама действительно обозначало красный цвет. См. подробнее касательно мнения Рамбама об «аргамане» у Э. Амара в книге «А-Аргаман» (стр. 133-149). В то же время, по мнению некоторых комментаторов Иерусалимского Талмуда («Килаим» 9.1) требуется, чтобы «аргаман» был животного происхождения.

²⁰ Тосефта «Менахот» (9.16).

чественное окрашивание. Но если появятся другие устойчивые к стирке краски (например, синтетические), то они также, возможно, будут пригодны для кистей-цицит. Однако Талмуд нигде не указывает, что причиной необходимости получения тхелета из хилазона является устойчивость краски — она лишь позволяет проверить, является ли источником данного голубого цвета хилазон, а не индиго растительного происхождения. Поэтому нет никакого основания считать пригодной для заповеди цицита любую другую устойчивую голубую краску.

Тхелет — наиболее важная краска

Тхелет использовался не только евреями. Эта краска являлась предметом роскоши также среди неевреев. Например, пророк Ирмияу (10:9) пишет, что идолов наряжали в роскошные одеяния из тхелета и аргамана. Йехезкель (23:6) свидетельствует о том, что высшие ассирийские сановники носили тхелет. Также Йехезкель (27:6,24) пишет о том, что тхелет — роскошь, которой обладает город Цор (Тир). В Свитке Эстер (8:15) одежда из тхелета упоминается среди царских одежд персидского царя Ахашвероша.

Во времена Талмуда тхелет использовался не только для цицита, но и для будничных целей («Эрувин» 96б)²¹.

Профессор Амар пишет («А-Аргаман» стр. 22): «Анализ стихов [Писания] показывает, что в большинстве случаев краска тхелет упоминается перед «аргаманом», и всегда перед «толаат шани» и льном. Т.е. обычно краска «аргаман» должна считаться второй по своей значимости на ступенях святости [уступая лишь «тхелету»]».

Тхелет, как в чистом виде, так и в смеси с другими материалами, использовался в Мишкане (Переносном Храме) для различных целей: для изготовления самого шатра Мишкана²², петель для соединения полотен шатра²³, перегородки для входа в Храмовый двор²⁴ и перегородки на входе в Святая Святых²⁵. Для покрывал, используемых при переноске храмовой утвари, использовался именно тхелет²⁶.

Многие одежды первосвященника — «эфод», «хошен», «гранаты» на верхнем одеянии-«меиле» и пояс, а также, по одному

²¹ В этом месте написано, что если нити найденного [на улице] тхелета сплетены (скручены из нескольких нитей), как нити цицита, то мы полагаем что они были окрашены именно для этой цели. Но если это обычные нити или шерсть, то мы опасаемся что шерсть была окрашена не во имя заповеди, а для других целей, и поэтому она непригодна для цицита. Однако в целом, в отношении будничных вещей в Талмуде всегда упоминается именно «аргаман» — как общее название для различных цветов, получаемых из мушексов. По всей видимости, это было влиянием употребления слова «пурпур» в античном мире: понятие «пурпур» обозначало разные цвета и оттенки, получаемые из этих моллюсков. Но слово «тхелет» во времена Талмуда упоминалось именно в отношении тхелета, предназначенного для заповеди.

²² В смеси с «аргаманом», «толаат шани» и льном.

²³ В чистом виде.

²⁴ В смеси с «аргаманом», «толаат шани» и льном.

²⁵ В смеси с «аргаманом», «толаат шани» и льном.

²⁶ За исключением внешнего жертвенника, который покрывался «аргаманом», и сосудов, возложенных на стол хлебов предложения, которые покрывались «толаат шани».

из мнений танаев, пояс обычного священника — состояли из смеси тхелета и других волокон. А «меиль» первосвященника, нить «цица» и нить, соединяющая «эфод» с «хощеном», были из чистого тхелета.

Конечно, широкое использование краски может указывать не на ее важность, а как раз наоборот, на ее дешевизну и доступность. Роскошь — понятие относительное. Предметы роскоши, которые широко используются, обычно дешевле тех предметов роскоши, которые не имеют широкого применения и используются лишь в особых ситуациях. Но все же, мы видим что тхелет использовался именно для самых святых вещей:

1) Как уже было упомянуто, тхелет использовался при переноске храмовой утвари. Покрывало (одеяние) из чистого тхелета (ивр.: «клиль тхелет») использовалось для покрытия Ковчега Завета при его переноске (Ба-мидбар 4:6), (как впрочем, и для большинства остальной утвари Храма). Хотя его сначала и покрывали другим покрытием — «парохетом»²⁷, это, возможно, было необходимо лишь для того, чтобы не видеть Ковчег Завета при начале его переноски, поскольку смотреть на Ковчег Завета — это, как известно, грубое проявление неуважения ко Всевышнему

му. Затем Ковчег Завета покрывался шкурами животного, которое называется «тахаш», но и это, скорее всего, делалось лишь для защиты от дождя и пыли. Эти шкуры Тора называет «кисуй» («покрытие»), в то время как покрывало из тхелета называется «бегед» (одежда). См. также в комментарии Рамбана, объяснившего это схожим образом²⁸.

— В Торе написано (Шмот 28:31), что «меиль» первосвященника был также сделан из чистого тхелета (ивр.: «клиль тхелет») и т.д.

Другие крашенные виды шерсти почти не применялись в Храме в чистом виде²⁹, а только в смеси с другими волокнами шерсти, льна и золотыми нитями. Впрочем, вероятно, что ткань, состоявшая сразу из нескольких видов волокон, ценилась гораздо больше, чем та, что состояла из одного типа волокна, пусть и очень важного. Но, тхелет, вне всякого сомнения, из всех некомпозитных тканей Храма, был наиболее важным³⁰.

Тхелет — напоминание о заповедях

В Торе написано, что цицит напоминает евреям о заповедях Всевышнего. Каким образом он это делает? Наиболее известное объяснение символического значения цицит дано

²⁷ Занавесом на входе в Святая Святых, который был сделан из смеси «тхелета», «аргамана», «толаат шани» и льна.

²⁸ Комментарий Рамбана на Ба-мидбар (4:6): ««И возложат на него покрытие шкуры тахаша»- из-за важности Ковчега на нем не было видно «шкуры тахаша», но покрывали его с помощью «парохет», которая была его занавесью. И покрывали их обоих «шкурами тахаша» из-за дождей, и покрывали все это одеждой из чистого тхелета сверху, чтобы на нем было видно эту почетную одежду цвета чистого неба».

²⁹ За исключением покрывал из «аргамана» для жертвенника и покрывала из «толаат шани» для сосудов на столе хлебобулочных предложений.

³⁰ Хотя есть мидраш («Ба-мидбар Раба», «Насо» 12.4), где написано что «аргаман» является более важным чем остальные краски, это отображает более позднюю действительность, когда именно «аргаман» стал царской краской. Окончательная редакция первой части мидраша «Ба-мидбар Раба» (главы 1-14) произведена весьма поздно, так как он содержит толкования раби Моше а-Даршана (не ранее XI в.). См. А. Рейзел «Мево ле-мидрашим» стр. 136-144.

в «Мидраш Танхума» и его приводит Раши в комментарии на Ба-мидбар (16:38): числовое значение слова *цицит* — 600³¹. Если добавить пять узлов (которые есть на каждой кисти *цицит*) и восемь нитей, то вместе получится 613, что символизирует 613 заповедей Торы. Однако ясно, что данное объяснение не может считаться основным, поскольку оно является агадическим, в то время как у заповеди должен быть и простой смысл — «пшат»³². Кроме того, Рамбан в своем комментарии указывает на непонятные детали в этом объяснении: в Торе слово *цицит* написано без второго йода, что сразу понижает числовое значение слова *цицит* до 590. Кроме того, по мнению школы Илеля, в каждой кисти-*цицит* должно быть не 8 нитей, а 6. И еще: согласно закону Торы, нужно делать только два узла на каждой кисти, а не 5. Кроме этого, следует отметить, что не все еврейские мудрецы соглашались с тем, что общее число заповедей Торы 613.

Сам Рамбан (в комментарии на Ба-мидбар 15:38) объясняет, что напоминанием о заповедях в *циците* служит как раз нить тхелета. Это объяснение основано на высказывании из Талмуда («Менахот» 43б и др. места):

«Учили в барайте. Раби Меир говорил: «Почему был выбран именно тхелет из всех других красок? Поскольку тхелет похож на море, а море — на небосвод, а небосвод — на Престол Славы Всевышнего, как

сказано: «И под Его ногами подобие кирпича из лазурита, чистое, как ясное небо». И [еще] написано: «Как вид лазурита видение Престола». И Рамбан детально это объясняет³³.

Другие комментаторы (Бехор Шор, Сфорно) объясняют, что *цицит* подобен знаку, которым господин отмечает своего раба. И об этом тоже написано в Талмуде («Менахот» 43б): «Учили в барайте. Раби Меир говорил: велико наказание того, кто не делает белых нитей в *цицит* — более чем у того, кто не кладет нитей тхелета. На что это похоже? На царя из плоти и крови, который дал указания двум своим рабам. Одному сказал: «Принеси мне печатку из глины» (согласно объяснению Раши, речь идет о печатке, которую делали рабам и животным при покупке, чтобы указать, кто их хозяин). А другому сказал: «Принеси мне печатку из золота». Оба раба не выполнили указаний. У кого будет наказание строже? Скажи, что у того, кого попросили принести печатку из глины, и не принес». Выходит, что *цицит* является «печаткой» на теле человека, показывающей, что он раб Всевышнего. Тхелет является более дорогой версией «печатки», но он есть не везде и не всегда, и стоит он очень дорого, поэтому к его отсутствию в *цицит* Всевышний относится более снисходительно. Белые же нити достать намного легче, поэтому тот, кто их не носит, нарушает сильнее. Следует отметить, что в качестве алахи принято мнение, что даже если *цицит* связан только из

³¹ ז (цади) — 90, י (йуд) — 10, ש (шади) — 90, ו (вув) — 10 и ל (лав) — 400. Итого 600.

³² См. «Морэ Невухим» ч.3, гл 43; «Трумат а-дешен», «Ктавим у-псаким» 108.

³³ См. другие агадические объяснения в мидраше «Мишнат раби Элиэзер» (не путать с «Пиркей де-раби Элиэзер») гл. 14.

белых или только голубых нитей, человек все же выполняет эту заповедь³⁴. Но это вовсе не означает, что если человек имеет возможность выполнить обе части заповеди, но выполняет лишь одну из них, то он не нарушает закон.

То, что тхелет напоминает о заповедях, можно объяснить тем, что он является как бы «золотой печаткой». Как известно из древних статуэток и барельефов, в Передней Азии вельможи носили кисточки и бахрому на краях своей одежды. Иногда эти украшения были вдоль всего края одежды, а иногда — только на углах. Некоторые видят в этом основания для утверждения, что Тора заповедала всем евреям делать на одежде кисти, подобные кисточкам на одежде знати у окружающих народов. Тем самым, при виде цицита, евреи вспоминают о своей принадлежности к народу священников — о том, что они принадлежат Всевышнему. В каждую кисть евреи должны вставить по нити тхелета — материала, который обычно могли позволить себе лишь очень состоятельные люди, который обычно носили цари и который использовался в Храме. Каждый простой еврей, у которого есть четырехугольная одежда, должен носить на ее углах кисти с драгоценными нитями, которые указывают, что он принадлежит к народу Израиля — святому народу и царству священников.

Как нити драгоценного тхелета в кистях цицит, так и сами эти кисти, которые являлись украшением знати, указывают на важность еврейского народа и на его особое предназначение³⁵.

Цвет тхелета

Выше уже была упомянута барайта из трактата «Менахот» (43б) и других мест: «Раби Меир говорил: «Почему был выбран именно тхелет из всех других красок? Поскольку тхелет похож на море, а море — на небосвод, а небосвод — на Престол Славы Всевышнего, как сказано: «И под Его ногами подобие кирпича из лазурита (ивр.: «сапир»)»³⁶, чистого, как ясное небо». И написано: «Как вид лазурита видение Престола»». Из этой барайты следует, что тхелет является оттенком голубого или синего.

На фресках в древней синагоге города Дурра-Европос на реке Евфрат «меиль» первосвященника покрашен в синий цвет. Как уже было указано равом Герцогом («А-Тхелет» стр. 401-402), есть способ точно установить цвет тхелета. Хазаль упоминают, что на вид тхелет неотличим от другой краски — «кала илан». По общепринятому мнению подразумевается голубо-синяя (в зависимости от концентрации красителя, оттенок может быть как светлее, так и темнее) растительная краска, получаемая из индигоферы красильной

³⁴ По мнению раби Йеуды а-Наси (Раби) в «Менахот» (38а), для выполнения заповеди цицит необходимы и белые нити, и нити тхелета. И раби Зархия а-Леви (Бааль а-Маор) установил это в качестве алахи. Однако другие танаи спорили с Раби, и абсолютное большинство ришоним постановило алаху в соответствии с их мнением.

³⁵ См. подобное объяснение у рава Л. Минцберга, благословенной памяти, опубликованное в МТ № 44 стр. 134-135.

³⁶ Слово «сапир» в Писании и у мудрецов означает не сапфир, а лазурит. См. в статье моего друга, рава Й. Янкелевича «Зуй авней а-хошен аль пи таргум а-шивим ве-таргумим а-арамим» стр. 507-509 в «Хицей гиборим — плетат софрим» т. 10, 5777 г. и в книге проф. З. Амара «А-Хен ше-ба-эвен: авней а-хошен ве-аваним товот», 5777 г.

(*indigofera tinctoria*) и вайды красильной (*isatis tinctoria*). Более того, из трактата «Менахот» (41б) видно, что такой цвет получается даже непреднамеренным образом. Соответственно, искомый цвет можно получить и без применения особых добавок. Краситель, получаемый из этих растений, химически идентичен голубому красителю, получаемому из мурекса обрубленного.

Следует отметить, что под «пурпуром» в классических источниках подразумевается не один цвет, но несколько разных цветов, получаемых с помощью краски, добываемой из пурпурных улиток. Более того, Плиний и другие античные источники среди оттенков пурпура упоминают *ianthina*, чье название идентично переводу слова тхелет в Септуагинте и других источниках³⁷.

Тема цвета тхелета слишком обширна для того, чтобы изложить ее всю в этой статье. Отметим лишь, что из некоторых мест в комментариях Раши следует, что тхелет имеет желтый или зеленый цвет. Но согласно абсолютному большинству источников, тхелет

именно голубо-синий. Точный оттенок и интенсивность голубого не играет роли, так как в Талмуде написано, что если при проверке на устойчивость тхелета цвет меняется «в лучшую сторону», он остается кашерен. Но если он поменялся «в худшую сторону» (т. е. стал более блеклым) — то он теперь будет считаться некашерным, но не из-за того, что такой цвет не годится, а из-за того, что это доказывает, что источником данной краски не является хилазон³⁸.

Когда исчез тхелет³⁹?

Возникает вопрос — почему на протяжении многих столетий евреи не носили нить тхелета в *циците*? Когда и почему он исчез? Написано в «Сифрей Дварим» («Везот а-браха» 314): «Сказал раби Йосей: однажды я шел из Кзива в Тир и нашел я одного старика. Я спросил его: «Как ты зарабатываешь себе на жизнь?» Сказал мне: «Хилазоном». Я спросил его: «Разве он [так часто] встречается, [чтобы ты смог на нем зарабатывать]»? Сказал мне: «[Клянусь] Небесами, есть одно место в море, расположенное на скалах⁴⁰ и «смамыйот»⁴¹ окружают его.

³⁷ В разных источниках используют несколько различающиеся написания этого слова. См. «А-Аргаман» стр. 77-80.

³⁸ См. «А-Тхелет» стр. 393-402, «Ми-ше-якир» стр. 333-366, «Лулаот тхелет» стр. 209-250, в статье рава Э. Тавгера «Маамар а-тхелет» в конце его книги «Клиль тхелет» и в аппендиксе к комментарию на вторую главу «Илхот *цицит*» Рамбама, стр. 25, а также в др. источниках.

³⁹ Рав Герцог считал что Тхелет исчез между окончанием редакции Талмуда (ок. 570 г.) и сочинением книг «Шеилот де-рав Ахай Гаон» и «Алахот гедолот» рава Шимона Кайры. Адмор из Радзыня же считал что во времена гаонов тхелет еще был. По его мнению, рав Натан из Рима, автор книги «Арух» (XI в.) видел хилазона. Более того, он считал вероятным что Рамбам также смог найти хилазона. Однако доказательства адмора из Радзыня не выдерживают критики — см. ответы на них в статье рава Элияу Тавгера («Ми-ше-якир» стр. 40-47). Касательно времени исчезновения тхелета, я принял точку зрения рава Элияу Тавгера.

⁴⁰ Т.е. скалистое место посреди моря. Следует отметить, что мурекс обрубленный (*murex trunculus*) предпочитает именно каменистое дно. (см. «А-Аргаман» стр. 35 и М. Раанан «Эбетим мадаим ве-калкалим бе-гидуль хелзонот ле-*цивиат* птиль тхелет» стр. 69-70 в «Аль атар — битаон ле-иньяней Эрец Исраэль ба-мекорот» т. 6).

⁴¹ «Смамит» упоминается в Мишлей (30:28) как животное, «которое поймает руками, а оно в палатах царских». Согласно иерусалимскому переводу Торы (Ваикра 11:30) на арамейский язык (обычно его по ошибке называют «Таргум Ионатан»), это ящерица, вероятнее всего геккон. Так же понимают это слово и некоторые другие источники. По мне- →

И нет человека, который бы пошел туда, и, который не был бы покусан «смаийот», и не умер, и не сгнил на месте». Сказал я: «Заметно, что он спрятан (ивр.: «гануз») на будущее (ивр.: «ле-атид лаво», вероятно — до прихода Машиаха) для праведников».

Это высказывание, имеющее агадический характер, не следует понимать как свидетельство того, что уже во времена танаев⁴² тхелет был «спрятан» и более недоступен. Ведь мы знаем, что тхелет встречался еще во времена Талмуда! По всей видимости, раби Йосей просто удивляется тому, что старик может с легкостью зарабатывать себе на жизнь ловлей «хилазона», несмотря на то, что хилазон редко встречался — вероятно, из-за чрезмерного вылова. Поэтому старик сказал ему, что знает место, где хилазона в избытке, и хотя добыча в этом месте сопряжена со смертельной опасностью, он нашел способ избежать этой опасности. На что раби Йосей ответил, что Всевышний специально это устроил, чтобы хилазон не был выловлен полностью и сохранился и на потом⁴³.

Во времена мудрецов Вавилонского Талмуда тхелет еще присутствовал, хотя постепенно становился редкостью. Талмуд («Менахот» 39а-б) рассказывает про Рава и Рабу бар бар Хану, которые встретили человека, облаченного в талит, полностью окрашенный

голубой краской — тхелетом. В «Менахот» (42б) описывается вопрос, который Абайе задал раву Шмуэлю сыну рава Йеуды, о том, каким образом окрашивают шерсть с помощью тхелета. В трактате «Санэдрин» (12а) рассказывается о том, что во времена Равы посланники мудрецов были пойманы римлянами при попытке контрабанды тхелета, предпринятой с целью обеспечить возможность выполнения заповеди цитит (более подробно об этом месте в Талмуде будет сказано ниже). В «Менахот» (42б) описываются случаи, как рав Ицхак брей де-рав Йеуда делал химическую проверку устойчивости тхелета, там же (43а) написано об альтернативной проверке от имени рава Ады. Далее Талмуд утверждает, что нужно сопоставлять результаты этих проверок.

Там же (43а) приводится последнее упоминание о существовании тхелета в Талмуде. Написано, что «господин из Машхи принес тхелет во времена рава Ахая». Рав Герцог отмечает («А-Тхелет» стр. 370), что здесь, по всей видимости, упоминается рав Ахай, которого в Земле Израиля называли «освещающим глаза диаспоры». Он скончался около 506 г.

В самом Талмуде не упоминается об исчезновении тхелета. Соответственно, вряд ли оно произошло до 570 г., когда завершилось ре-

нию ряда ришоним «смаит» — паук. И видимо он и подразумевается под «смаит» в Талмуде. Есть и другие мнения. Например, З. Амар («А-Аргаман» стр. 49) написал, что под «смаит» в данном месте, возможно, подразумеваются различные опасные морские существа, вроде мурен. Уже Плиний упоминал, что ловцы пурпурной улитки подвержены опасности от «морских чудовищ».

⁴² Раби Йосей, упоминаемый в Мишне и Барайте — это раби Йосей бен Халафта. Он был танаем четвертого поколения и одним из учеников раби Акивы.

⁴³ См. также «Бава Батра» (74а-б).

дактирование Талмуда савораями⁴⁴. Впрочем, если исходить из того, что тхелет превращался во все большую редкость постепенно, то даже при его физическом отсутствии у савораев они вряд ли могли бы точно определить, является ли исчезновение тхелета окончательным или лишь временным. Соответственно, окончательное исчезновение тхелета могло быть замечено далеко не сразу.

А рава Ахи из Шабхи (умер в 752 или 762 г.) в книге «Шеиллот» и рава Шимона Кайры (жил около 840 г.) в «Алахот гдолот» тхелет уже не упоминается. Впрочем, это не является веским доказательством того, что в их времена тхелета точно не было, поскольку в своих книгах они не приводят всех законов, принятых в качестве практической алахи, и мы не знаем точно, по какой причине они решили не приводить тот или иной закон.

Наиболее раннее и явное упоминание того, что тхелета больше нет, мы находим у рава Амрама Гаона (умер около 875 г.). Есть иная версия текста, где в качестве автора указан Сар Шалом Гаон, духовный руководитель Суры на протяжении десяти лет около 850 г.⁴⁵

В «Мидраш Танхума» («Шлах» 15) написано: «А теперь у нас есть только белые

[нити], поскольку тхелет исчез (ивр.: «нигназ», др. пер.: «был спрятан»)). Но поскольку неизвестно, когда точно был зафиксирован данный мидраш⁴⁶, этот источник не может свидетельствовать о времени исчезновения тхелета.

Подводя итоги, можно сказать, что тхелет был доступен в Вавилоне еще на рубеже V-VI вв., а в конце IX в. мы находим явное указание на то, что тхелета больше нет. Тхелет исчез где-то между 500 и 900 годами, а более точную дату назвать невозможно.

Почему тхелет исчез?

В чем же была причина исчезновения тхелета⁴⁷? В Б-жественном Провидении, как представляется, на первый взгляд, из приведенного выше «Мидраш Танхума»? Или имели место естественные причины⁴⁸?

В Талмуде («Санэдрин» 12а) написано: «И ведь послали Рове: «Пришла пара из Рката и их поймал орел. А у них в руках вещи, делаемые в Лузе. И что за вещи? Тхелет. И благодаря милосердию [Всеvyšнего] и их заслугам, они вышли с миром...» Это иносказание. Раши объясняет его следующим образом: «пара» — два мудреца, которые «пришли из Рката» — из Тверии. «и их поймал

⁴⁴ Об окончании редактирования Талмуда и о савораях см. в статье проф. Ш.З. Авлина «Вавилонский Талмуд» в МТ №43, стр. 64-68.

⁴⁵ Приводится по данным «Энциклопедия ле-хахмей а-Талмуд ве-а-геоним». Рав Герцог в «А-Тхелет» (стр. 370) пишет, что он скончался в 899 г.

⁴⁶ См. А. Рейзел «Мево ле-мидрашим» стр. 234-237.

⁴⁷ См. рав Элияу Тавгер, «Ми-ше-якир» стр.47-52. Это основной источник написанного далее. См. также «А-Тхелет», стр. 36-371, «А-Аргаман», стр. 102-108.

⁴⁸ Первое не противоречит второму.

орел», т.е. их задержали римские солдаты⁴⁹. Согласно Раши, эти мудрецы везли тхелет из Лузы, поскольку там его производят, о чем упомянуто в трактате «Сота» (46б)⁵⁰. В итоге эти мудрецы лишь чудом избежали наказания за попытку контрабанды тхелета из Римской империи в Персидскую.

И действительно, в Римской империи при разных императорах издавались многочисленные ограничительные постановления в отношении пурпура. Иногда они касались лишь производства пурпура, которое империя решала национализировать. Иногда государство брало под контроль и торговлю пурпуром. Вероятно, это было сделано по финансовым соображениям. При некоторых императорах (например, при Калигуле) рядовым гражданам вообще запрещалось носить пурпур — он был предназначен лишь для императора и тех, кому была дарована особая привилегия одеваться в пурпур.

Следует отметить, что для евреев тхелет, даже легально приобретенный в имперских мастерских, был непригоден для исполнения заповеди цицит, потому что покраска шерсти должна быть осуществлена с намерением исполнить заповедь.

Постепенно производство пурпура угасало, как из-за ограничений, устанавливаемых правителями Рима и Византии, так и по причине уменьшения количества пурпурных улиток из-за чрезмерного их вылова. Появление более дешевых растительных красителей лишило производство пурпура и Тхелета былой рентабельности⁵¹. Огромный ущерб был нанесен производству пурпура в 634 г. при арабском завоевании Земли Израиля и ее средиземноморского побережья. Производство пурпура продолжалось на территории, подконтрольной Византии, пока не прекратилось окончательно при захвате Константинополя турками в 1453 г. В итоге производство пурпура было полностью забыто⁵². Прошло более 200 лет, прежде чем началось восстановление технологии получения пурпура⁵³.

Итак, постепенное исчезновение тхелета в Земле Израиля началось с того, что Римская империя, владевшая восточным Средиземноморьем, монополизировала все пурпурное дело. Нарушители карались сурово, вплоть до смертной казни. Потом регион был захвачен арабами, и даже если производство пурпура в Земле Израиля и не прекратилось сразу⁵⁴, ему был нанесен тяжелейший урон⁵⁵.

⁴⁹ Как известно, орел был символом Римской и Византийской власти и их легионов. Следует отметить, что на языке Писания слово «нешер», используемое здесь, это гриф, а не орел. Однако на языке мудрецов «нешер» мог означать и орла.

⁵⁰ В некоторых версиях текста Раши написано, что под «орлом» нужно понимать персидское войско, но это, по всей видимости, исправление, сделанное из соображений цензуры. В других версиях Раши «орел» означает римлян.

⁵¹ См. Респонсы Радбаза (ч.2 685): «И возможно, что и сегодня [хилазон] встречается, но мы его не знаем или не умеем ловить. И ведь нам он не нужен, поскольку краска, похожая на тхелет, часто встречается, и это вайда красивая, называемая на арабском «нил». И ею окрашивают профессиональным образом, так что она не проходит даже после глажения».

⁵² Хотя, как отмечал в 1637 г. Т.Гейдж, некоторые индейцы Нового Света производили подобную краску.

⁵³ Подробнее о восстановлении пурпура см. «А-Аргаман» стр. 121-122; «А-Тхелет», стр. 251-255; 417-419.

⁵⁴ Как, например, заявляет рав Герцог («А-Тхелет» стр. 370).

⁵⁵ См. «А-Аргаман», стр. 102-108; «Ми-ше-якир», стр. 45-47.

В любом случае, в дни царствования Ираклия I вспыхнуло иудейское восстание (613-617 гг.). Евреи поддержали вторжение Сасанидов. В результате поражения персов в противостоянии с Византией еврейским общинам Земли Израила был нанесен непоправимый ущерб. В 628 г. византийцы под предводительством Ираклия I учинили массовую резню евреев в Земле Израила. Это, несомненно, явилось финальным ударом по еврейскому производству тхелета⁵⁶. Впоследствии византийцы ушли из Эрец Исраэль под натиском арабов, но это уже не могло вернуть тхелет народу Израила. Остатки пурпурной промышленности переключились с шерсти на новомодный шелк, непригодный для тхелета цицита.

Евреи были рассеяны, многие жили далеко от морского побережья. Согласно принятой алахе, человек выполняет заповедь цицит

даже с помощью одних лишь белых нитей. Этим и объясняется то, что активного стремления искать тхелет у евреев не было⁵⁷.

Возможно ли восстановление тхелета?

В приведенном выше мидраше из «Танхума» сказано, что тхелет был спрятан. Означает ли это, что наши алахические авторитеты рассматривали потерю тхелета как на нечто необратимое?

Многие еврейские мудрецы считали возвращение тхелета возможным. Маариль писал («Новые респонсы Маария» 5): «И это логично⁵⁸, ведь снова может вернуться проблемное состояние, когда есть тхелет — тем более, согласно тому, что написал Смаг, что эта рыба хилазона находится в соленом море, и указал признаки, было бы легко сделать тхелет»⁵⁹.

⁵⁶ Рав Х.Е. Тверский в своей статье «Identifying the Chilazon» в «Journal of Halacha and Contemporary Society» предполагает, что именно в этом геноциде были уничтожены еврейские ремесленники, передающие по цепочке традиции и знания, необходимых для того чтобы производить тхелет (т. 34 (1997) стр. стр. 78 прим. 4).

⁵⁷ Магид из Дубно, «Сефер а-мидот», «Шаар а-даат» 16: «И если бы мы не приняли что [отсутствие] тхелет[а] не препятствует выполнению [заповеди] белыми нитями в наше время, то вероятно, что мы бы пытались найти его, также как мы посылаем в отдаленные места чтобы принести этрог, лулав и адас [для исполнения заповеди арбаа миним в Суккот]».

⁵⁸ Известен спор школ Шама и Илеля о том, есть ли обязанность в циците у талита, если этот талит сделан из льна. Алаха принята согласно мнению школы Илеля, что и льняной талит обязан в циците («Менахот» 40а). Как известно, Тора запрещает использовать в одежде «шаатнез» — смесь шерсти и льна (см. МТ № 53 стр. 81-84 касательно смысла этого запрета). Однако тхелет может быть лишь шерстью. Получается, для исполнения заповеди цицит в полной версии — с тхелетом — к льняному талиту необходимо привязать шерстяные нити. Т.е. ради исполнения заповеди цицит запрет шаатнеза отодвигается и исчезает. Однако, мудрецы высказали опасения (см. различные объяснения в «Менахот» 40б): в некоторых ситуациях повелительная заповедь цицит не исполняется. В частности, ночью талит не обязан в циците. А это значит, что если талит льняной а цицит шерстяной, то ночью возвращается запрет шаатнеза (который может быть отодвинут лишь ради исполнения повелительной заповеди цицит). Поэтому мудрецы наложили запрет на исполнение заповеди с тхелетом в льняном талите. А по мнению некоторых ришоним мудрецы вообще освободили льняной талит от заповеди цицита, и дали указание не плести даже чисто белый цицит к льняному талиту, даже если сами нити цицита будут из льна.

⁵⁹ Маариль пишет, что автор «Ор Заруа» не протестовал, если кто-то делал льняные нити цицита для льняного талита, ведь тхелета все равно нет, и, соответственно, нет опасения что кто-то заплетет шерстяной цицит на льняном талите, что может привести к нарушению запрет шаатнеза. Сам Маариль отмечает, что другие мудрецы спорили с «Ор Заруа» и устрожали в этом вопросе, запрещая вязать на льняной талит даже белый льняной цицит. Касательно этого последнего мнения Маариль и написал приведенную в тексте цитату.

В книге «Олат тамид» («Орах Хаим» 9.3) написано: «Несмотря на то, что в наше время нет тхелета, тем не менее, мы установили закон, и так же объяснил рабеину Там относительно барайты о льняном талите с цицитом — поскольку, возможно, что будет обнаружен тхелет, и это приведет к запрету шаатнеза».

В респонсах «Хемдат Шломо» («Эвен а-Эзер» 9.23) написано: «Даже в наши дни отсутствие тхелета не является неизбежным, если мы сделаем все проверки, о которых написал Рамбам, благословенной памяти»⁶⁰.

Однако, следует отметить, что некоторые авторитет действительно высказывали мнение, что тхелет исчез и его невозможно более найти. Например, некоторые отсылали к Аризалью, который связывал отсутствие тхелета с разрушением Храма. Однако, в любом случае, как было показано, тхелет встречался на протяжении сотен лет после разрушения Храма, из чего следует, что отсутствие Храма не может быть препятствием к исполнению заповеди тхелета в циците. Аризаль же просто дал духовное объяснение отсутствия тхелета, но не имел в виду что тхелет невозможно восстановить или что запрещено носить его⁶¹.

**Краткая история поисков «хилазона» — источника тхелета
Мнение раби Г.Х. Ляйнера:
идентификация «хилазона»
с каракатицей**

Первым, кто попытался на практике идентифицировать «хилазон» и вернуть голубую нить в цицит, был раби Гершон Ханох Ляйнер (1839-1891 г.), третий адмор из династии Ижбица-Радзынь. Он написал три книги⁶², в которых, с одной стороны, обосновывал правомерность и необходимость поиска и восстановления тхелета, а с другой стороны — идентификацию «хилазона» с лекарственной каракатицей (*sepia officinalis*).

Он был далеко не первым, кто считал, что «хилазоном» является каракатица. Немецкий исследователь Иоганн Давид Михаэлис (1717-1794 г.) в своей книге «Supplementa de lexica Hebraica» (1788 г.) идентифицировал «хилазона» как обыкновенного кальмара (*loligo vulgaris*). Он основывается на словах Рамбама о том, что кровь хилазона тхелета «черная, как чернила». А у кальмара в чернильном мешке есть сепия — такая же черная, как чернила (и даже используемая в качестве таковых). Кроме того, Рамбам считает, что хилазон — это «вид рыбы», а кальмар называется «tintenfisch» — т.е. «чернильная рыба». Михаэлис считает,

⁶⁰ См. Мальбим в «Арцот а-хаим» («А-меир ла-арец» 9.6 41); «Клей Хемда» («Масей»). Эти и другие источники приведены в «Левуш а-арон» («Ми-ше-якир», стр. 454-457) и «Луаот Тхелет» стр. 13-18. См. также приведенное выше от имени Радбаза и Магида из Дубно, из слов которых также следует, что тхелет может быть найден и в наше время.

⁶¹ Касательно подобных возражений против тхелета см. «Ми-ше-якир» стр. 452-457 и «Луаот тхелет» стр. 19-73.

⁶² «Сфуней тмуней холь» 5647 (1887) г., «Птиль тхелет» 5648 (1888) г. и «Эйн а-тхелет», 5651 (1891) г. Последняя была издана уже после смерти автора.

что слово тхелет происходит от арабского слова, обозначающего «выливать». Как известно, если кальмар почувствует, что его преследуют, то выпускает («выливает») эти чернила, чтобы скрыться из виду⁶³.

Несмотря на то, что рав Герцог скептически относится к аргументам Михаэлиса (особенно — к последнему), он пишет: «Тем не менее, Михаэлис достоин благодарности за то, что он начал искать «хилазон» не в книгах Аристотеля и Плиния, а в природе» («А-Тхелет» стр. 418).

Конечно, кальмар — это не совсем каракатица, но они весьма схожи и принадлежат к тому же надотряду десятируких (*decapodiformes*), и самое главное — оба располагают чернильной жидкостью — сепией, которая, по пониманию Михаэлиса, подходит под описание Рамбама: «его кровь черная, как чернила». По-видимому, при попытке идентификации «хилазона» черная жидкость являлась главным признаком. Таким образом, идентификация хилазона с кальмаром или каракатицей весьма схожи⁶⁴.

Раби Ляйнер не был единственным, кто считал что хилазон — это каракатица. Немецкий исследователь еврейского происхождения Людвиг Левисон в своей книге «*Zoologie des Talmuds*» (1858 г.) пришел к выводу что Рамбам подразумевает под хилазоном каракатицу. Впрочем, сам Леви-

сон не согласился с мнением Рамбама. Были и другие исследователи, предшествовавшие раби Ляйнеру, которые на основании данного Рамбамом описания определили хилазона так же. Раби Ляйнер не отсылает своих читателей к книгам этих исследователей, хотя сам он, вероятно, ими пользовался. Как отмечает рав Герцог («А-Тхелет», стр. 411), сам рав Ляйнер также в значительной степени основывается на описании Рамбама.

Подробное обсуждение признаков «хилазона» в соответствии с мнением раби Ляйнера, и всех вопросов, касающихся его теории, выходят за рамки данной статьи. Упомянем лишь тот факт, что проверки с помощью методов аналитической химии, в т.ч. тонкослойной хроматографии и высокоэффективной жидкостной хроматографии, показали, что сепия каракатицы не имеет никаких голубых пигментов (индиготина или ему подобных). Разделение цветов на плате тонкослойной хроматографии показало наличие коричнево-оранжевых оттенков, в отличие от голубого и красно-розового цвета у краски из *murex trunculus*. Дело в том, что еще в процессе «сушки» сепии (совместно с гидроксидом калия и железным порошком), при температуре 900°C органические вещества сепии разлагаются, и вступая в реакцию с гидроксидом калия и железом при последующей варке в течение нескольких дней с периодическим добавлением воды образуют ферроцианид калия. Расщепляемая сепия просто-напросто является источником азота и углерода. Вместо

⁶³ Или в качестве «ложной цели».

⁶⁴ Однако, у раби Ляйнера были причины идентифицировать «хилазона» именно как лекарственную каракатицу, а не как одну из разновидностей кальмаров. См., например, что написал рав Герцог («А-Тхелет», стр. 412-413) касательно ошибочного доказательства раби Ляйнера, согласно которому хилазон тхелета используется для медицины, и, соответственно, хилазон — лекарственная каракатица, кость которой используется для лечения болезней.

сепии с аналогичным успехом можно использовать любой другой белок из разнообразных органических материалов: засохшей крови, кусочков кожи и т.д. В дальнейшем ферроцианид используется вместе с другими реагентами для получения неорганической современной краски «берлинская лазурь», которой и является тхелет из каракатицы. Нет никакой причины использовать именно сепию, которую легко можно заменить более доступными материалами⁶⁵. Самой же сепией при определенных способах крашения можно покрасить шерсть, однако лишь в коричневый или оранжевый цвет, но уж никак не в синий⁶⁶.

Тхелет рава Ляйнера был принят лишь немногими⁶⁷. В наше время его носят лишь радзыньские и некоторые бреславские хасиды.

Во времена раби Ляйнера не доставало подробных сведений о жизни животных. Информация из античных исторических книг была достоянием лишь немногих, а археологам предстояло сделать еще множество открытий. В этих условиях идентификация хилазона представляла собой весьма непростую задачу. Несмотря на то, что современные данные доказывают ошибочность мнения раби Ляйнера, а тхелет из каракатицы является самой обыкновенной берлинской лазурью, цвет которой связан с чернилами каракатицы лишь косвенно (и, тем более, не имеет ника-

кого отношения к настоящему тхелету), его заслуга в том, что он первый попытался вернуть нить тхелета в кисти цицита. И дело, начатое им, было продолжено другими.

Рав Ицхак Айзек а-Леви Герцог: «хилазон» — обрубленный мурекс или янтина?

Значительные усилия к поиску утраченного «хилазона» приложил рав Ицхак Айзек а-Леви Герцог (1888-1859 гг.), будущий первый главный ашкеназский раввин государства Израиль. Рав Герцог посвятил этой теме свою докторскую диссертацию «Hebrew Porphyrology», защищенную в Лондонском университете в 1914 г. Эта работа была издана с дополнительными материалами в 1987 г. под названием (“The Royal Purple and the Biblical Blue, Argaman and Tekhelet” (E. Spanier ed.) в Иерусалиме. Также рав Герцог посвятил исследованию темы «тхелета» и «аргамана» несколько небольших статей на иврите в ежемесячном издании «А-Эд» в 1932-1935 гг. Эти и другие ивритоязычные статьи рава Герцога о тхелете были перепечатаны равом М. Бурштейном в его книге «А-Тхелет», стр. 353-437.

Диссертация рава Герцога посвящена не только тхелету, но и «аргаману», и он подробно разбирает связанные с ними вопросы⁶⁸. В этой работе рав Герцог опирался

⁶⁵ См. рецепт приготовления берлинской лазури из каракатицы в «А-Тхелет» стр. 201-202.

⁶⁶ См. «А-Тхелет», стр. 197-204 ; 413-6; «А-Аргаман», стр. 183-188.

⁶⁷ См. подробный перечень отношения различных раввинов к тхелету рава Ляйнера в «А-Тхелет», стр. 182-196.

⁶⁸ Краски пурпур и тхелет в Древнем мире; в какой момент еврейский народ лишился тхелета; что такое «хилазон»; должен ли быть тхелет именно из хилазона; описание хилазона у еврейских мудрецов времен Мишны и Талмуда; точный цвет «тхелета»; краска «кала илан», внешне схожая с тхелетом; тхелет в циците; обсуждение различных мнений об идентификации хилазона.

не только на глубокое знание еврейской традиции, но и на свои познания в различных областях науки. Помогло и то, что он владел несколькими языками. Впрочем, следует отметить, что и в те дни все еще наблюдался некоторый недостаток научных данных, требующих для таких исследований.

Если раби Ляйнер считал, что любое упоминание «хилазона» у мудрецов относится именно к хилазону — источнику тхелета, то рав Герцог обращает внимание на то, что это, на самом деле, не так⁶⁹. Рав Герцог показывает, что «хилазон» у мудрецов — это общее название для всех улиток, обладающих раковиной, как морских (и водных вообще), так и сухопутных. Такое же значение слово «хилазон» имеет в арабском и сирийском языках, а также на фарси⁷⁰.

Мы знаем из античных источников, археологии, а также практических опытов, что в древности на побережье Средиземного моря около Тира и Сидона, было сосредоточено производство краски из трех видов морских улиток семейства мурексов (*muricidae*): *murex brandaris*, *murex haemastoma* и *murex trunculus*. И это как раз тот самый регион, где, согласно нашим мудрецам, ловили хилазона. Причем из первых двух видов получается пурпур с уклоном

в красный цвет, а из обрубленного мурекса (*murex trunculus*) получаются оттенки фиолетово-голубого или же голубого цвета.

Не следует ли предположить, что *murex trunculus* — это источник тхелета, тогда как два других вида — источники аргамана⁷¹? Тем более, что при раскопках около Сидона были найдены груды раковин улиток, по которым было видно, что их использовали именно для крашения⁷². Причем, раковины обрубленного мурекса лежали в отдельных грудках, а раковины *murex brandaris* и *murex haemastoma* — в других. Последнее указывает на то, что их использовали для получения разных красок: *murex trunculus* — для тхелета, а *murex brandaris* и *murex haemastoma* — для аргамана-пурпура.

Об этом пишет рав Герцог: «Отсюда следует, что очень маловероятно, что хилазоном для тхелета не был обрубленный мурекс. Однако, несмотря на то, что это маловероятно, это все же не является невозможным».

Проблема в том, что даже *murex trunculus* дает не чисто голубой / синий цвет — в нем также присутствует примесь красного, которая делает его сине-фиолетовым.

⁶⁹ См. «А-Тхелет», стр. 373-376; 412.

⁷⁰ Касательно фарси рав Герцог ничего не пишет, но факт, что это верно и относительно данного языка.

⁷¹ Это предположение было высказано до рава Герцога австрийским египтологом Александром Дедекиндом (1856-1940), который указал на разные виды моллюсков, применяемых для получения аргамана и тхелета. Рав Герцог вел с ним переписку относительно этой темы. См. «А-Тхелет» стр 419; 422.

⁷² Это можно определить по надлому раковины на месте гипобронхиальных желез моллюсков.

Несмотря на это, рав Герцог пишет: «И тем не менее, несмотря на все сомнения, построенные на этом основании (на вопросе о цвете тхелета), предположение, что *murex trunculus* является хилазоном тхелета — очень разумное». Тем более, что при некоторых невыясненных обстоятельствах, встречались экземпляры *murex trunculus*, которые давали чисто синий цвет. И вероятно, люди древности, которые тысячелетиями занимались этой краской, знали как получить данный цвет.

Тем не менее, *murex trunculus*, по мнению рава Герцога, не подходит под описание хилазона в барайте («Менахот» 44а): его тело не «похоже на море». Рав Герцог понимал слова этой барайты как указание на то, что цвет тела хилазона должен быть подобен цвету моря, а его тело имеет мутно-белый цвет, с коричневыми и желтыми вкраплениями. А если предположить, что речь в барайте идет о раковине, то она бело-коричневая.

Кроме того, обрумленный мурекс не подходит под описание: «поднимается раз в 70 лет». Даже несмотря на то, что данные слова барайты являются гиперболой, обрумленный мурекс встречается не настолько редко, чтобы говорить о нем подобным образом.

У *murex brandaris* бывают особи с раковиной голубого цвета- цвета моря. Но эта разновидность, как указывает рав Герцог, является источником аргамана-пурпура, а не тхелета. *Pisourigra ratula* в некоторой степени подходит под оба этих признака, но не встречается в Средиземном море, где

добывали хилазон, и не подходит по другим признакам.

Эти проблемы вынудили рава Герцога предположить, что у тхелета мог быть другой источник — улитка семейства янтин (*janthina*). Такая теория основана на следующем:

1) Эти улитки выпускают голубую краску.

2) Цвет их тела (точнее — их раковины, или тела, покрытого выпускаемой ими жидкостью) похож на море.

3) Эти улитки живут в открытом море, а не у берегов. В некоторые периоды они очень активно размножаются, а иногда их число, наоборот, сильно снижается. Когда их много, то их часто выкидывает на берег и их можно собирать живьем, что подходит под описание: «поднимается раз в семь лет» (именно такая версия — 7, а не 70 — представлена в трактате *цицит*), поскольку популяция улиток заметно увеличивается раз в 4-5-6 лет.

4) Греческие и римские авторы отмечали, что пурпур дорог из-за того, что из каждой улитки можно добыть лишь небольшое количество краски, и поэтому нужно огромное их количество чтобы покрасить даже небольшой элемент одежды.

Но еврейские мудрецы пишут, что Тхелет дорог из-за редкости хилазона («поднимается раз в семь лет», а не из-за малого количества краски в улитках. У янтин, в отличие от мурексов, есть значительное количество краски. Это описание подходит к янтинам, а не к мурексам.

Конкретно под описание рава Герцога подходит определенный вид — янтина ломкая (*janthina janthina*)⁷³.

По мнению рава Герцога, уже немецкий исследователь В. Гезениус (1786—1842 г.) считал, что Хилазоном является другой вид янтин — *helix janthina*⁷⁴.

Рав Герцог, как человек, которого интересовала лишь истина, сам привел несколько возможных возражений касательно идентификации хилазона с янтиной:

1) Жидкость, выделяемая янтиной, является не чисто голубой, а фиолетовой.

2) В отличие от мурексов, не было обнаружено никаких археологических находок, доказывающих использование янтин.

3) Аристотель, разделяя виды моллюсков, являющихся источниками красителей, на две цветовые группы, не упоминает янтину как источник черной (т.е. темно-синей или фиолетовой) краски.

4) Никакой античный источник не упоминает, что янтину использовали как источник краски. Можно предположить, что нееврейский тхелет красился мурексами, в то время как еврейский — янтинами. Но Септуагинта и греческий перевод прозелита Акиласа (Онкелоса), а также Филон и Иосиф Флавий — все они переводят тхелет на греческий как *iakinthos* (*hyacinthus*). Это же слово употребляется классическими авторами для обозначения ткани или одежды определенного синего цвета. Но если у неевреев и евреев (точнее — у тхелета для заповедей) были разные источники голубой краски (янтина у евреев и мурексы у неевреев) — то этот перевод неверен и вводит бы в заблуждение. Особенно это касается перевода Онкелоса, который хотел сделать точный перевод для евреев, разговаривающих на греческом.

Рав Герцог дает ответы на эти вопросы:

1) Фиолетовый оттенок был очень легким и еле заметным. Возможно также, что его превращали в чисто-голубой цвет с помощью каких-то ингредиентов.

⁷³ Сам рав Герцог предлагал в качестве хилазона два других вида янтин — *janthina pallida* и *janthina globosa*. Однако см. статью Н. К. Menis and E. Spanier «A Review of the family Janthinidae (Mollusca, Gastropoda) in Connection with the Tekhelet Dye», опубликованную вместе с диссертацией рава Герцога (см. выше), стр. 197-205, где обосновывается что именно *janthina janthina* наиболее подходит под критерии хилазона рава Герцога.

⁷⁴ Однако рав Герцог пишет, что Гезениус немного ошибся, так как *helix janthina* не встречается в Средиземном море (где по свидетельству мудрецов добывали хилазона), хотя можно, несомненно, предположить, что она обитала там в древности. Кроме того, Гезениус пишет что эта улитка упоминается Плинием старшим как *buccinum*, один из видов улиток — источников пурпура. По утверждению рава Герцога, янтина не соответствует описанию *buccinum* у Плиния Старшего и Аристотеля. И еще: краска из *helix janthina* получается способом, отличным от описанного мудрецами Талмуда. См. «А-Тхелет» стр. 419; 425-6.

Однако следует отметить что разными зоологами были даны многочисленные научные названия разным видам янтин, которые впоследствии оказались синонимами названий лишь нескольких видов. И *helix janthina* является синонимом *janthina janthina*, которая часто встречается в средиземном море. Я слышал от рава Элия Тавгера, что вовсе не очевидно, что Гезениус вообще подразумевает янтину, а не какую-либо разновидность мурекса. Сам рав Герцог отмечает, что по мнению Гезениуса данный моллюск подпадает под описание пурпурной улитки у античных авторов, которая, вне всякого сомнения, идентифицируется с семейством мурексов, и с тремя конкретными видами упоминаемыми выше.

В любом случае, личное мнение Гезениуса представляет лишь исторический интерес.

2) Отсутствие археологических доказательств не является достаточным основанием, чтобы считать, что янтина не источник тхелета. Ведь раковины янтин могли использоваться для украшений⁷⁵.

3) Аристотель тоже иногда ошибается. Кроме того, он мог написать кратко, пропустив некоторые детали.

4) Вероятно, тхелет у неевреев и у евреев — это одно и то же. Но то, что классические источники не упоминают янтину как источник краски, еще не доказывает, что в нееврейском мире ее не использовали: сказанное про Аристотеля тем более применимо к другим античным авторам. Этот вопрос был бы легитимен лишь в том случае, если бы сохранился подробный трактат, написанный античным ученым — специалистом по окрашиванию, который был бы полностью посвящен разным способам окрашивания с использованием улиток. Но все сохранившиеся источники — это отдельные отрывки нескольких авторов, которые были эрудированы в разных областях, но не являлись специалистами именно по окрашиванию. Соответственно, весьма вероятно, что они могли не упомянуть о чем-то, или же эти упоминания просто не дошли до нас.

Однако идентификация хилазона с янтиной вызывает многочисленные неразрешимые вопросы⁷⁶:

1) Приведение доказательств того, что хилазон — это обрубленный мурекс, автоматически доказывает что янтина им не является.

2) Весьма маловероятно, чтобы янтины использовались человеком, поскольку они обитают вдали от берегов.

3) Из Талмуда («Шабат» 71а) следует, что:

— можно получить краску и из убитого хилазона, хотя она и будет менее качественной; — ради получения краски моллюска разбивают раковину;

— разбитие раковины вызывает смерть хилазона.

Однако мертвые янтины совсем непригодны для получения краски. А для получения краски из живых особей нет необходимости в разбивании раковины и смерти моллюска, достаточно раздражить янтину — и она обильно извергнет синюю жидкость.

4) В «Менахот» (42б) написано, что тхелет красят «кровью» (ивр.: «дам») хилазона. Понятно, что «кровь» на языке мудрецов это не только кровь в биологическом смысле, но и другие жидкости, которыми истекает животное при ранении. Но синяя жидкость, извергаемая янтиной при жизни, скорее всего, не может называться «кровью».

⁷⁵ Раковины янтин весьма тонкие и ломкие, поэтому вероятно, что они могли легко разрушиться, не оставив заметных следов. Тем не менее, остатки раковин янтин должны были бы сохраниться, если бы их использовали для получения краски. См. Н. К. Menis and E. Spanier «A Review of the family Janthinidae (Mollusca, Gastropoda) in Connection with the Tekhelet Due», напечатанную вместе с диссертацией рава Герцога (см. выше) стр. 204.

⁷⁶ Данные доказательства взяты у рава Э. Тавгера, «Ми-ше-якир» стр. 39-40.

5) Согласно Талмуду, хилазон ловят сетями, что подходит для мурекса, которого добывают с помощью сетей с приманкой, распротертых по морскому дну (а также с помощью корзин-ловушек и ручного сбора). Но янтинны — пелагические моллюски, плавающие с течениями, а не самостоятельно. И их вообще не ловят сетями, а собирают на берегу, куда их выбрасывает волнами.

6) Все попытки покрасить шерсть с помощью жидкости, получаемой из янтинны, окончились провалом. Впрочем, доктор Шауль Каплан утверждал, что ему это удалось с помощью протравки шерсти. Однако, данная краска блекла через пару недель, а это не соответствует тхелету, который, по утверждению мудрецов Талмуда и Рамбама, должен являться устойчивой краской. Более того, доктор Каплан не согласился показать сам процесс окраски или просто подробно его описать. В итоге он и сам отказался от того чтобы считать янтину хилазоном.

7) В «Сифрей Дварим» («Ве-зот а-браха» 314) упоминается, что есть одно место — «скалы на море», где находятся много хилазонов. Но янтина является пелагическим организмом, распространенным в море на большой площади, а не в каком-либо конкретном месте.

Теория о хилазоне-мечехвосте

Для полноты картины приведем еще одно мнение. В нашем поколении равом И. М. Моргенштерном было выдвинуто предположение что хилазон — это мечехвост (отряд *chirophosura*), который обладает голубой кровью, и подходит к части описаний хилазона у мудрецов.

Это мнение является весьма маргинальным и плохо обоснованным, и даже сам рав Моргенштерн носит тхелет из обрубленного мурекса.

Отметим несколько проблем:

1) Мечехвосты вообще не обитают в Средиземном море.

2) Нет никаких доказательств, что когда-либо кровь мечехвостов использовали для крашения текстиля.

3) Мечехвосты вообще не улитки. А рав Герцог уже доказал, что слово «хилазон» обозначает улитку.

4) У членистоногих панцирь не растет и не меняется вместе с телом во время линьки. Это противоречит словам мудрецов, которые сказали что у хилазона его «футляр» растет одновременно с ним.

5) Голубая кровь мечехвоста не является чем-то экстраординарным. У многих членистоногих гемоглобин заменен гемоцианином, что дает крови голубой оттенок.

И хотя и голубизна крови мечехвоста несколько более известна (так как из его гемолимфы получают реактив для проверки чистоты медицинских препаратов от загрязнения микробами) далеко не любая цветная жидкость годится для крашения текстиля.

6) Веские доказательства того, что хилазоном является обрубленный мурекс, автоматически опровергают то, что им может быть мечехвост.

Возращение к мурексу

Постепенно проводились все новые и новые раскопки, которые еще раз подтвердили, что именно мурексы использовались в древности для крашения шерсти (см. далее). Профессор Отто Эльснер, занимавшийся, среди прочего, практическим крашением из выделенных гипобронхиальных желез мурексов, смог восстановить способ получения чисто-голубой краски из обрубленного мурекса вместо сине-фиолетового, который получали до того: нужно было подвергнуть раствор краски ультрафиолетовому излучению (например, солнечному) в процессе окрашивания. Статьи, посвященные этому, были опубликованы проф. Эльснером совместно с Э. Шпаньером в 1985 г. В дальнейшем выяснилось, что даже ткань, которая уже была окрашена фиолетово-синей краской из обрубленного мурекса, можно превратить в голубую, если ее прокипятить или даже просто нагреть на пару.

С открытием способа получения голубой краски отпала основная сложность, мешавшая раву Герцогу считать обрубленного мурекса хилазоном. Рав Элияу Тавгер, услышав о полученном результате, начал встречаться с профессором Эльснером и вести переговоры с Институтом Шинкара, в котором Эльснер проводил свои исследования, для получения права использовать их технологию крашения. Параллельно, рав Тавгер предпринимал самостоятельные попытки крашения мурексом. В итоге у него это получилось, и он перестал нуждаться в получении технологии крашения от Института Шинкара. В 1988 г., после более чем тысячелетнего перерыва в исполне-

нии заповеди тхелета в циците, рав Тавгер стал первым евреем, исполнившим эту заповедь. В 1991 г. рав Тавгер совместно с доктором Барухом Стерманом, доктором Ари Гриншпаном и Йоэлем Губерманом основали организацию «Птиль Тхелет», которая поставила своей целью наладить производство нитей тхелета для цицит, а также заниматься разъяснительной работой на широкую публику. В 1992 г. рав Тавгер при поддержке одного из глав поколения, рава Шмуэля Ойербаха, благословенной памяти, опубликовал в сборнике «Мория»⁷⁷ статью «Бхинот хадашот бе-иньян а-тхелет». Тем самым была начата обширная полемика на тему восстановления заповеди тхелета.

Рав Ойербах вынес алахическое постановление для рава Тавгера: если он считает, что краска, получаемая из обрубленного мурекса, это и есть тхелет, то он **обязан** использовать эту краску для цицита. Он так же сказал раву Тавгеру, что ходить по разным раввинам с целью убедить их в этом открытии не входит в его обязанности, и что все будет идти своим чередом. Следует отметить, что сам рав Ойербах не стал носить тхелет.

Полемика вокруг тхелета породила большое количество респонс, статей и книг, посвященных данной теме — как «за», так и «против». Постепенно количество носящих тхелет росло, и в итоге с момента основания «Птиль Тхелет» и до настоящего времени было продано более двухсот тысяч комплектов тхелета. В настоящее время в среднем каждый месяц продается около двух тысяч комплектов.

⁷⁷ Одно из важнейших периодических изданий, посвященных иудаизму.

Многие раввины из разных лагерей поддерживали восстановление тхелета (стоит отметить, что в среде харедимных раввинов они пока еще представляют подавляемое меньшинство).

Также следует отметить, что в харедимном обществе большинство носящих тхелет не делает это открыто. Мне известно из первых уст о многих раввинах, которые носят тхелет скрытно, не афишируя это по разным причинам. Бывают и исключения. Некоторые евреи из харедимного общества носят его совершенно. Ярким примером являются члены общины «Адерет Элияу» (более известной как «Зильберман»), которые следуют за своими учителями, равом Ицхаком Шломо Зильберманом и его сыном равом Элияу. Они носят тхелет совершенно открыто. Во многих литовских синагогах часто можно встретить одного или нескольких аврехим, открыто носящих Тхелет.

Перечислим имена лишь некоторых раввинов, поддерживающих восстановление заповеди тхелета с помощью краски, получаемой из обрубленного мурекса:

Рав Исраэль Бельский (1938-2016 гг.)⁷⁸, рав Залман Нехемия Гольдберг⁷⁹, рав Срая Дабилецкий (1926-2018 гг.)⁸⁰, рав Ицхак Шломо Зильберман (1929-2001)⁸¹, рав Элияу Зильберман⁸², рав Шмуэль Таль⁸³, рав Дов Лиор⁸⁴, рав Меир Мазуз⁸⁵, рав Моше Мордехай Карп⁸⁶, а также рав Цви Шахтер⁸⁷ и многие другие. Как уже было сказано, поддержка тхелета медленно, но верно растет.

Здесь следует задать вопрос: почему же большинство все еще не принимает тхелет?

На то есть целый ряд причин:

1. Большинство обычных людей и даже раввинов вообще не осведомлены о данном

⁷⁸ Был главой ешивы «Тора ва-даат» в Бруклине. Являлся важным алахическим авторитетом.

⁷⁹ Зять рава Шломо Залмана Ойербаха. Важный даян (был членом высшего раввинского суда главного раввината Израиля, редактор «Энциклопедия талмудит», глава ешивы «Даат моше»).

⁸⁰ Был одним из крупнейших раввинов Бней-Брака, издал множество книг на различные темы иудаизма.,

⁸¹ Являлся известным литовским раввином. Основал особую систему обучения в хедерах — «шитат Зильберман», основанную на строгом следовании сказанному мудрецами, основал общину «Адерет Элияу», известную тем, что она следует путям Виленского Гаона.,

⁸² Сын рава Ицхака Шломо Зильбермана. Глава ешивы «Адерет Элияу» и раввин одноименной общины.,

⁸³ Глава ешивы «Торат а-хаим» в Яд-Биньямин.

⁸⁴ Был раввином поселения Кирьят-Арба до выхода на пенсию. Один из важнейших законоучителей национально-религиозного лагеря.

⁸⁵ Глава ешивы «Кисе рахамим» в Бней-Браке и один из важнейших сефардских раввинов современности.

⁸⁶ Один из важных раввинов города Кирьят Сефер. Наиболее известен как автор серии алахических книг «Илхот как бе-хаг». Он также спросил одного из важнейших законоучителей современности, рава И.Ш. Эляшива есть ли проблема носить тхелет. На что был дан отрицательный ответ. Однако, следует отметить, что существует респонса рава Эляшива, где он высказывает отрицательное отношение к тхелету. Тем не менее, от человека, на чей вопрос была написана эта респонса рава Эляшива, известно, что он сформулировал вопрос так: «Ученые нашли еще один тхелет, нужно ли считаться с этим?». Т.е. он не привел никаких конкретных доводов за или против тхелета.

⁸⁷ Глава ешивы в Yeshiva University, ученик рава Й.Д. Соловейчика.

вопросе и не знают, на чем основывается идентификация хилазона. Ввиду того, что идентификация хилазона с мурексом хронологически не является первой, люди автоматически смотрят на нее с подозрением. Они говорят: «Сперва исследователи решили, что хилазон это каракатица. Потом передумали, и решили что это янтина. Сегодня придумали, что это мурекс. Назавтра придумают еще что-то».) Для изучения этой темы требуется значительное время. Например, рав Ш. Надель потратил около десяти месяцев на изучение данной темы, пока не пришел к выводу, что хилазоном является мурекс (см. «Ми-ше-якир» стр. 221). Обычно раввины очень заняты, чтобы посвящать всем темам достаточное количество внимания.

2. Религиозное общество по природе своей очень консервативно, поэтому все изменения носят происходить очень медленно. Это имеет как положительные, так и отрицательные последствия. Но несмотря ни на что, всего за тридцать лет тхелет был принят уже многими раввинами, в том числе и из самых консервативных кругов, что является очень серьезным результатом.

3. Идентификация хилазона основана на научных данных и требует определенного подхода. На протяжении веков были даны различные описания хилазона, цвета тхелета и т. д. В принципе, невозможно найти тхелет, который соответствовал бы буквальному пониманию всех источников. Для этого хилазону нужно соответствовать всем опи-

саниям одновременно: он должен быть и чистой рыбой, и червяком, и каким-то похожим на рыбу животным. Сам же тхелет должен быть голубым, фиолетовым, черным, желтым и зеленым одновременно. Нам нужно уметь определять, на чем основывается каждый из источников. В частности, некоторые описания могли являться только предположением⁸⁸, а иногда их следует понимать исходя из контекста, но не всегда буквально.

4. В отношении идентификации хилазона остаются некоторые вопросы. Например, многие понимают слова мидраша о том, что тхелет был спрятан (ивр.: «нигназ»), буквально, и поэтому считают, что теперь нет ни какой возможности его найти до прихода Машиаха, так как Всевышний его спрятал (см. выше).

Перечисление всех вопросов и ответов на них займет очень много времени и места (см. вопросы и ответы в «Лулаот тхелет» и в «Ми-ше-якир»).

Теперь, после краткого введения в тему тхелета и истории его поисков, пришло время перейти к главному: на чем же основана уверенность в том, что обрубленный мурекс это и есть хилазон?

Идентификация хилазона.

Признаки хилазона у мудрецов

Статьи и книги, посвященные идентификации хилазона как мурекса, различаются стилем и порядком изложения. Написанное

⁸⁸ См., например, у рава Герцога объяснение мнения Раши, который считал что тхелет — зеленый, из-за того, что написано что тхелет похож на море. В Южной Франции, где жил Раши, море часто имеет зеленоватый оттенок («А-Тхелет» стр. 395). Но в абсолютном большинстве источников написано, что тхелет — голубой или синий.

здесь основано на статьях рава Тавгера и является переводом тезисов из них, но с рядом изменений и дополнений⁸⁹.

Хилазон — животное

В Иерусалимском Талмуде написано («Шабат» 7.2): «Ловящий хилазона и тот, кто его разбивает» — есть некоторые, которые учили, что он обязан [принести] два [хатата]⁹⁰. А есть те, которые учили, что должен принести только один [хатат]. Те, которые считали, что два — один из-за запрещенной работы ловли, а другой из-за умерщвления. Тот, кто сказал, что обязан [принести] только один [хатат] — считает, что нет запрета ловли. И он идет по мнению раби Элиэзера сына раби Йосей, раби Абау и раби Шимона бен Лакиша от имени раби Меира: «Маленькое чистое животное было сотворено Всевышним для Моше в пустыне, а после того, как оно было использовано для строительства Мишкана — исчезло. Раби Авун сказал: «Это животное звали Кереш»».

Согласно простому пониманию, вышеприведенное мнение о том, что нет запрета лов-

ли хилазона в шабат, не означает, что запрета на ловлю животных в Шабат вообще не существует⁹¹, поскольку в Мишне много раз упоминается запрет на ловлю животных, и в ней нет никакого спора касательно этого («Шабат» 7.2; 13.5-7). Данное мнение лишь утверждает, что нет запрета ловли в отношении хилазона. Но тогда откуда мы учим запрет ловли животных? Ведь, как известно, запрещенные работы учатся из тех самых работ, что выполнялись для постройки Мишкана? Если ловля хилазона для изготовления тхелета и аргамана Переносного Храма не считалась «ловлей», то кого же еще ловили в пустыне при постройке Мишкана? Животное «кереш» (оно же «тахаш»), чьи шкуры использовались в его строительстве. Именно из кереша мы учим, что ловля животных запрещена в Субботу. Так пишет автор «Коран а-эда» в своем втором объяснении, и так же объяснили «Тосафот» в комментарии к трактату «Шабат» (75а).

По всей видимости, хилазон передвигается настолько медленно, что его слишком легко поймать, и поэтому возникает вопрос, запрещает ли Тора его ловлю в Субботу.

⁸⁹ Статья «Бхинот хадашот бе-иньян а-тхелет», впервые опубликованная в сборнике «Мория» т. 207-8 в 5752 (1992 г. (напечатано также в «Ми-ше-якир», стр. 13-52, под названием «Хилазон а-тхелет» — в данную версию добавлены отрывки из других статей рава Тавгера).

⁹⁰ Жертва хатат приносится за случайное нарушение запретительной заповеди (за намеренное нарушение которой полагается «карет» или более суровое наказание). Жертва приносится за «незнание», которое повлекло за собой непреднамеренное нарушение. Пример: если человек не знал что есть вообще такое понятие как Шабат, то за все его нарушения Шабата он приносит только одну жертву, так как у него было лишь одно «незнание» — «незнание» о том, что есть такое понятие как Шабат. Если человек не знал что день, когда он работал, был Шабатом — то он приносит хатат за каждый нарушенный Шабат, поскольку каждый раз у него было «незнание» что в данный конкретный день работать нельзя. Однако если человек знал, что это Шабат, но не знал что данную конкретную работу запрещено делать в Шабат — то он приносит отдельное жертвоприношение за каждую из 39 сделанных им запрещенных работ, поскольку тут «незнание» относится не к заповеди Шабата в целом, и не к тому, что человеку не известно какой сегодня день недели, а к «незнанию» о запрещенных работах. Если человек, в силу незнания законов, совершил несколько запрещенных работ, то за каждую он должен принести отдельную жертву.

⁹¹ Однако «Корбан а-эда» в своем первом объяснении и автор «Пней Моше» действительно считали что по этому мнению Тора не запрещает ловлю животных в Шабат.

Хилазон обитает в море

Мы уже видели написанное в «Сифрей Дварим» («Ве-зот а-браха» 314): «Сказал раби Йосей: однажды я шел из Кзива в Тир и нашел я одного старика. Я спросил его: «Как ты зарабатываешь себе на жизнь?» Сказал мне: «Хилазоном». Я спросил его: «Разве он [так часто] встречается, [чтобы ты смог на нем зарабатывать]»? Сказал мне: «[Клянись] Небесами, есть одно место в море, расположенное на скалах...» (См. выше объяснение данного места в «Сифрей»).

Также в «Менахот» (44а) написано: «Учили мудрецы: «Этот хилазон — его тело похоже на море, его существование (ивр.: «брия-то», см. далее обсуждение данного слова) похоже на рыбу и т.д.» — то есть это морское животное.

Рамбам же вообще написал, что хилазон — это рыба — в соответствии с широкой трактовкой слова «рыба» (см. далее).

Даже если объяснить слово «брия-то» как форму тела (так объяснили Раши и рабейну Гершом) — это будет означать, что он чем-то напоминает рыбу, ведь у рыб нет особой единой формы.

Также многие ришоним объяснили выражение «поднимается раз в семьдесят лет» — поднимается на сушу из моря.

Многие ришоним писали, что хилазон — морское животное.

Хилазон обитает в Средиземном море

Пророк Йехезкель свидетельствует (27:7) о том, что Тир «покрывался тхелетом и аргаманом с берегов (ивр. «ией») Элиши»⁹². Элиша упоминается в книге Берешит как один из детей Явана, сына Йефета. Что же такое «берега Элиши»? Есть разные мнения о точной идентификации. Из «Перевода Йонатана» следует, что это — Италия. Из некоторых слов мудрецов можно понять, что подразумевается Греция. Рав Герцог предполагал, что это — Кипр («А-Тхелет» стр. 358-9). Большинство исследователей согласно с равом Герцогом. Но в любом случае, из 27-й главы Книги Йехезкеля (см., например, стих 3) видно, что Тир вел с этим местом морскую торговлю, и из этого следует, что оно точно находится на побережье Средиземного моря. Следует отметить, что по мнению современных ученых, финикийцы, проживавшие в том числе в Тире и Сидоне, не были открывателями пурпурной краски, хотя в более позднее время и были ее лучшими производителями. Во времена Йехезкеля, даже если в Тире и производили пурпур, то он уступал таковому с «берегов Элиши». Наиболее древние (XVII-XVIII в. до н.э.) свидетельства существования индустрии пурпура были найдены на Крите и принадлежали минойской культуре. Или же индустрия пурпура одновременно появилась сразу в нескольких местах⁹³.

⁹² Слово «и» («остров») в Писании вовсе не обязательно обозначает остров в буквальном смысле, как в современном иврите — им может быть обозначен как остров, так и заморские страны. Например, Йехезкель (18:26) иногда упоминает просто «иин», а иногда «иим, которые в море». Т.е. не все «иим» находятся в море.

⁹³ См. «А-Тхелет» стр. 258-259; «А-Аргаман» стр. 37-38.

В Талмуде («Шабат» 26а) написано, что между «лестницей»⁹⁴ Тира и Хайфой были ловцы хилазона. То же самое следует из упомянутой выше «Сифрей». В «Иерусалимском переводе Торы» (который обычно ошибочно называют «Переводом Ионатана бен Узиэля») тоже написано (Дварим 33:19) что хилазон обитал на побережье Средиземного моря. Рамбам («Мишнэ Тора», «Илхот цитц» 2.2) так же написал, что хилазон обитает в «соленом море», т. е. в Средиземном⁹⁵.

Также в Талмуде упоминается, что тхелет красили в Лузе («Сота» 46б; «Санэдрин 12а»). Однако, как пишет рав Герцог («А-Тхелет», стр. 367), из описания в барайте в трактате «Сота» следует, что уже когда барайта была написана (в первом столетии после разрушения Храма), не знали, где точно был расположен Луз. Были предложены различные версии его идентификации⁹⁶. Из Книги Шофтим (1:26) следует, что этот город находился на территории хеттов, которая была весьма обширна, и простиралась, в том числе, по побережью Средиземного моря.

Но в книге «Зоар», наоборот, написано, что хилазон обитал в озере Кинерет. Впрочем, уже раби Моше Кордоверо указал на противоречие между Талмудом и «Зоаром» в этом

вопросе, и объяснил, что «Зоар» здесь занимается только духовными материями. По мнению рава Яакова Эмдена («Митпахат сфарим» гл. 4), это упоминание является одним из многочисленных поздних неаутентичных отрывков в «Зоаре»⁹⁷.

«Горный» хилазон

В Талмуде («Шабат» 91а) написано: «Пойди в гору и увидь, что сегодня там есть только один хилазон. Назавтра пойдут дожди, и вся гора будет заполнена хилазонами».

Раши пишет в своем комментарии, что здесь подразумевается хилазон тхелета, который раз в 70 лет поднимается на сушу. Но автор «Яд Рама» в своем комментарии доказывает, что тут никак не может подразумеваться хилазон тхелета: имеется в виду обычная улитка, также называемая хилазоном⁹⁸. Он упоминает, что так же улитки называются и на арабском. И то же самое пишет рав Й.Шварц (см. «Лулаот тхелет» стр. 96-97).

Как известно, многие улитки при неблагоприятных погодных условиях (например, при засухе) закупоривают устье раковины эпифрагмой. При изменении условий (засуха прекращается и начинают идти дожди) улитки выходят из анабиоза, открывают свою

⁹⁴ Горная гряда, идущая из Верхней Галилеи в Средиземное Море.

⁹⁵ Некоторые ошибочно сочли, что Рамбам подразумевает Мертвое море. Однако его Рамбам называет «море Сдома». На арабском языке Средиземное море называется Соленным, и Рамбам, написавший большинство своих книг по-арабски, использовал привычное ему выражение. Из других мест в трудах Рамбама видно, что «соленое море» — это именно Средиземное, а не Мертвое. См. «А-Аргаман», стр. 180. Рав Герцог («А-Тхелет», стр. 390) указывал, что арабы так называют и другие соленые моря.

⁹⁶ См. например «А-Аргаман» стр. 43; 100-101.

⁹⁷ Об этом месте в «Зоаре» см. подробно в «Лулаот тхелет», стр. 143-160; «Ми-ше-якир», стр. 322-323.

⁹⁸ Следует отметить, что «Яд Рама», по всей видимости, считал что эта улитка «образуется» из почвы и воды, но такова была известная научная теория его времени.

раковину и снова начинают вести активный образ жизни.

У хилазона есть «футляр»

В мидраше «Псикта де-рав Каана» (11.2) и параллельных местах в других источниках написано: «Твоя одежда не тлела на тебе» (Дварим 8:4)... Они [одежды] выростали [вместе с носителями]⁹⁹. Как этот хилазон — всегда, когда он растет — его футляр (ивр.: «нартико») растет вместе с ним».

«Нартик» — это внешний футляр или мешочек для чего-либо (например, для тфилина, см. «Санэдрин» 486). Причем «футляр» хилазона напоминает человеческую одежду и не является частью животного. Соответственно, этот футляр не может быть простой кожей какого-либо животного. Отсюда мы видим, что у хилазона есть футляр — раковина или панцирь.

Вероятно, что данный мидраш упоминает не хилазона тхелета, но обычную улитку. Но, даже если понимать здесь под хилазоном обыкновенную сухопутную улитку, все равно название «хилазон» является общим для всех животных, схожих между собой, и, скорее всего, у всех есть «футляр»¹⁰⁰. Или, по крайней мере, у части животных с таким назва-

нием будет раковина («хилазон» обозначает всех брюхоногих моллюсков — как с раковиной, так и без).

В трактате «Шабат» (75а) написано: «Учили мудрецы: «Ловящий хилазона и разбивающий (ивр.: «поцеа») обязан [принести] только одну [жертву «хатат»]. Раби Йеуда говорит: «обязан [принести] две [жертвы хатат], так как разбивание включается в [запрет] молотьбы (ивр.: «диша»)». Сказали ему: «Разбивание не включается в [запрет] молотьбы». Рава сказал: «В чем [была] причина мудрецов, [побудившая их спорить с раби Йеудой и говорить, что надо принести два хатата] — они считали, что нет [запрета] молотьбы, но лишь в отношении растущего из земли. Но почему не обязать [принести] хатат и за отнятие жизни [хилазона, которое тоже является одной из 39 запрещенных в Субботу работ]? Раби Йоханан сказал: «[Мы говорим о ситуации], когда разбил уже мертвого [хилазона]». Рава сказал: «Даже если скажешь, что разбил живого, — он только «митасек»¹⁰¹ в отношении отнятия жизни». «Но ведь Абайе и Рава — оба сказали, что раби Шимон согласен в случае, когда результат был неизбежен¹⁰² [и, соответственно, нужно принести хатат и за отнятие жизни у хилазона]!» «Здесь [ситуация] отличается, так как чем

⁹⁹ Другой перевод: И разве они [люди] не росли [и одежды становились маленькими для них]?

¹⁰⁰ См. написанное равом Э. а-Коэном из Измира (приведено в «Лулаот тхелет» стр. 95-96).

¹⁰¹ «Митасек» в данном контексте — когда у действия человека есть побочный результат, который не был целью действия и не являлся преднамеренным. Касательно «митасек» в запрете работы в Субботу есть спор раби Йеуды и раби Шимона. Например, когда человек в Шабат перетаскивает скамейку через поле, и в качестве побочного результата его действий на поле образуются борозды, что является вспахиванием. По мнению раби Йеуды это запрещено. По мнению раби Шимона — разрешено. Но по объяснению Талмуда даже раби Шимон запрещал такое действие в случае, когда побочный «запрещенный» результат был неизбежен (а не просто вероятен).

¹⁰² Ивр. «псик рейша ве-ло ямут!», досл. «оторви голову и [разве] не умрет!?» Т.е. когда побочный результат был неизбежен, то даже раби Шимон считает что мы должны с ним считаться.

дольше [хилазон] живет, тем ему [человеку] лучше, чтобы краска была более чистой. [Т.е. человек не заинтересован в том, чтобы хилазон умер, так как краска, полученная после его смерти, теряет в качестве. Такая ситуация не является обычным «неизбежным побочным результатом», который запрещает даже раби Шимон. Ведь тут человек определенно не заинтересован в побочном результате вообще]».

Возникает вопрос: что это за «раскалывание»? И как оно связано с молотью? И почему это раскалывание считается не обычным убийством напрямую, а лишь неизбежным побочным результатом? Ответить можно следующим образом. Нам требуется расколоть твердую раковину хилазона, именно поэтому используется слово «раскалывает», а не, например, «рвет»¹⁰³. И это похоже на молотью, и не является непосредственным убийством хилазона, хотя и приводит к его смерти.

Барайта в трактате «Менахот»

В трактате «Менахот» (44а) приведена барайта, описывающая хилазона: «Учили мудрецы: у этого хилазона тело похоже на море, его форма (ивр.: «бриято») похожа на рыбу, и поднимается раз в семьдесят лет, и его кровью красят тхелет, поэтому его цена высока».

Проблема в том, что детали этой барайты можно понимать весьма по-разному. Далее мы подробно разберем все перечисленные признаки.

Более того, данная барайта носит и агадический характер тоже. Что означает «поднимается раз в семьдесят лет»? Поднимается на сушу или на поверхность воды или попадает в сети рыбаков? И что означают эти семьдесят лет? Очевидно, что это число не следует понимать буквально — это форма описания редкого явления. Например, в трактате «Бехорот» написано, что эфа и рожковое дерево дают потомство только на семидесятом году жизни, что точно нельзя понимать буквально¹⁰⁴.

И как следует понимать слова «поэтому его цена высока»? Она высока из-за того, что хилазон настолько редко встречается; или из-за того, что с помощью него получают ценный тхелет? Невозможно доказать из этой барайты, что тхелет дорого стоит именно из-за редкости хилазона.

По этим причинам при поисках хилазона тяжело основываться на данной барайте, однако найдя его, мы сможем понять, что же барайта подразумевала.

Хилазон — улитка

Из всего вышперечисленного, выходит, что хилазон — это животное (или скорее группа животных), обитающее как в море, так и на суше (но хилазон тхелета — именно в море), и обладающее панцирем. Под это описание подходят виды, называемые и в наше время хилазон — улитки, брюхоногие моллюски (gastropoda), а также схожие с ними виды¹⁰⁵, часть которых живет на суше,

¹⁰³ Впрочем, иногда мудрецы употребляют слово «поцеа» и по отношению к мягким материалам — например, к оливкам.

¹⁰⁴ См. другие примеры в статье рава Йеошуа Инбаля «Коцав шель аргамон», «А-Оцар» т. 11, стр. 280 прим. 5.

¹⁰⁵ Панцирные моллюски (amphineura), двустворчатые (bivalvia), лопатоногие моллюски (scaphopoda).

а часть — в воде. Единственное животное, которое не является моллюском, и при этом подходит под такое описание — это морские черепахи, у которых есть карапакс, растущий вместе с ними (а не меняющийся с линькой, как например, у членистоногих), и они откладывают яйца на суше. Но из сказанного мудрецами («Санэдрин» 91а) о том, что хилазона появляются после дождей, следует, что хилазон — это все-таки не черепаха, а улитка. Как мы уже упоминали, дожди выводят улиток из анабиоза.

Сказано в Торе (Дварим 28:41): «Все твои деревья... унаследует «цильцаль»» — Иерусалимский перевод (по ошибке обычно называемый «Переводом Йонатана») понимает слово «цильцаль» как «хилазон». Как известно, улитки являются сельскохозяйственными вредителями.

Аналогичные вещи мы видим и у ришоним. Рамбам в комментарии на Мишну («Келим» 12.1) писал: «Хилазон — это подобие раковины, сделанное из железа, с помощью которого запирают двери. И эта раковина — раковина морского животного, называемого «хилазон»». Раавад в комментарии на «Сефер Йецира» (Предисловие, путь 8) отмечал: «Ибо невозможно понять насчет хилазона, является ли он видом рыбы или растений. Поскольку он живой и двигается, но не меняет своего местоположения, ибо он вонзается и воткнут в землю»¹⁰⁶.

Автор «Арух» пишет, касательно части сосуда, называемого «хилазон», что подразуме-

вается кольцо, а в его рукописях есть рисунок, который показывает, что это закрученное в спираль кольцо — как и раковина хилазона.

Раши в комментарии к трактату «Авода Зара» (28б) пишет: «Limaz на французском — вид хилазона». «Limaz» — это улитки.

Кроме того, как отмечали рав Герцог и другие авторы, слово «халазун» в арабском, сирийском и фарси обозначает улитку — как морскую, так и сухопутную.

Получается, что хилазон — это вид улиток. Соответственно, экзотические варианты идентификации с каракатицей и мечехвостами отпадают сами собой.

Помимо этого, есть источники, идентифицирующие хилазона с определенным видом (или группой видов) улиток, о чем и пойдет речь ниже.

Три пути идентификации хилазона

Установив, что хилазон является улиткой, мы должны разобраться в том, каким именно видом улиток он является.

Сделать это можно тремя путями:

- 1) Идентификация по признакам.
- 2) Идентификация индустрии крашения по историческим источникам.
- 3) Лингвистическая идентификация по текстуальным источникам.

¹⁰⁶ Впрочем, здесь допустимо предположить, что Раавад подразумевал животных наподобие актиний, которые прикреплены к определенному месту, но, тем не менее, могут двигать частями своего тела.

*Вступление к вопросу об
идентификации по признакам*

Для идентификации по признакам необходимо выполнение двух условий:

- 1) Группа кандидатов на идентификацию должна быть полной.
- 2) Идентификационные признаки должны быть ясными, постоянными, а не переменными или относительными.

Соответственно, поиск хилазона должен основываться на двух допущениях:

- 1) Нам известны все виды.
- 2) Виды, существовавшие прежде, не исчезли.

Только после этого можно (и нужно) пройтись по всем известным видам и выбрать наиболее подходящий. Тот, кто пытается пойти другим путем и выбирает какой-то конкретный вид, посчитав, что он соответствует всем признакам, но не проверяет при этом остальные виды — совершает грубую логическую ошибку.

Второе допущение — что со времен крашения тхелета (около 1500 лет назад) не исчезли некоторые виды — специалисты считают верным. Причина в том, что на протяжении всего этого периода времени в Средиземноморском бассейне не происходило серьезных климатических изменений и не производилось намеренного истребления улиток человеком.

Поэтому естественным образом виды улиток исчезнуть не могли, если только не было какого-то особого вмешательства Свыше. (См. выше касательно «исчезновения» (ивр.: «гнизат») хилазона или тхелета).

Что же касается первого допущения, то, на первый взгляд, может показаться, что мы не можем быть уверены, что нам известны все виды, проживающие в Средиземноморском бассейне. Как мы можем быть уверены, что в будущем не будут найдены новые виды?

Но при более детальном рассмотрении станет понятно, что это не так. Уже десятки лет ученые продолжают постоянные поиски новых видов на побережье Средиземного моря. Были опубликованы несколько списков найденных видов¹⁰⁷. По утверждению ученых, в поисках, проведенных в последние годы, обнаруживается лишь ограниченное количество новых видов. И даже эти виды — либо настолько мелкие, что еле различимы невооруженным глазом, либо они являются отдельными видами, которые, как правило, обитают в других регионах и заносятся морскими течениями, но не акклиматизируются и не размножаются в Средиземноморском регионе.

Если это так, то с уверенностью можно подвести итог, что уже на протяжении длительного периода времени, с тех пор как были начаты постоянные поиски новых видов животных в Средиземном море, не было найдено новых видов улиток в количестве, достаточном для крашения.

¹⁰⁷ См. например «Annotated List Of The Mediterranean Mollusca Of Israel And Sinai», Al Barash.

*Результаты проверок всех
средиземноморских улиток*

После того, как два вышеупомянутых допущения оказались верными, можно проверить все известные виды и исключить те из них, что не соответствуют известным нам несомненным признакам. Как было показано выше, несомненными признаками являются следующие:

- 1) Хилазон — животное.
- 2) Он обитает в Средиземном море.
- 3) Вид, подобный ему, обитает на суше.
- 4) У него есть раковина. Помимо этого, мы уже доказали, что этот вид до настоящего времени называется хилазон — улитка.
- 5) И еще один обязательный признак — его «кровью» можно красить текстиль.

Следует проанализировать, что имели в виду наши мудрецы в барайте («Менахот» 44а), сказав, что «его кровью красят тхелет». Как известно, кровь моллюсков отличается по составу от крови большинства других животных. В их крови вместо гемоглобина роль переносчика кислорода и углекислого газа играет гемоцианин, содержащий медь вместо железа. В результате, в отличие от большинства животных, обладающих красной кровью, цвет их крови — синий (обычно тоже прозрачный). Однако, по мнению специалистов, эта кровь непригодна для крашения.

Что же касается других выделений, то в регионе Земли Израиля известны пять семейств морских улиток с цветными выделениями. Две

из них — эпитониевые (epitoniidae) и митры (mitridae) — обитают на значительной глубине и непригодны для человеческого использования. Виды из семейства янтин (janthinidae) живут в центре моря вдали от берегов, плавают на поверхности воды и плохо подходят для использования человеком. Лишь изредка, на нерегулярной основе, их выносит течениями на берег. И поэтому тяжело представить, что люди их использовали. С другой стороны, они лучше подходят под описание «поднимаются раз в семьдесят лет», если понимать это как преувеличение, указывающее, что на берегу их обнаруживают лишь изредка.

Однако все эти виды совершенно не подходят под описание «Сифрей»: «...Разве он [так часто] встречается? — Клянусь Небесами, есть место в море. На скалах...». Янтины плавают на поверхности воды, и волны приносят их к берегу. У них есть одинаковый шанс оказаться в любом месте на побережье, их количество не является более значительным в определенном месте. Но что касается двух последних семейств — мурексов (muricidae) и морских зайцев (aplysidae), то они в определенное время встречаются в прибрежных водах, и подходят для использования человеком.

Что касается морских зайцев и янтин — по мнению специалистов, они не годятся для окрашивания. И только лишь мурексы полностью пригодны для окрашивания. А из греческих и римских источников нам известно, что во времена мудрецов Мишны и Талмуда именно мурексы часто использовались для того чтобы добывать краску.

Становится понятно, что имели в виду мудрецы, сказав, что окрашивание произво-

дится с помощью «крови хилазона» («Менахот» 42б; 44б): обычная кровь моллюсков не подходит для крашения, но выделения гипобранхиальных желез мурексов при ранении напоминают цветом кровь¹⁰⁸. Поэтому люди древности считали эти выделения кровью. И именно их использовали при крашении. Иосиф Флавий также пишет, что «кровью» улитки красят аргаман. Как мы уже упоминали, краски аргаман и тхелет имеют общий источник, но отличаются способом обработки.

*Идентификация индустрии
по историческим источникам*

Следуя этому способу идентификации, мы ищем хилазон, отталкиваясь от доступной нам информации об индустрии тхелета. Для этого нам не требуются два вышеупомянутых допущения. Единственным необходимым допущением является то, что производство тхелета должно упоминаться в достоверных источниках знаний о Древнем мире, поскольку, как было сказано выше, тхелет был известным предметом роскоши, в т.ч. среди неевреев.

Имеются два типа источников, по которым мы можем вычислить какой именно улиткой был хилазон. Первым таким источником являются книги греческих и римских авторов времен мудрецов Мишны и Талмуда, которые поставили своей задачей описать природу, известную в их времена, а также многочисленные примеры использования этой природы человеком. И во множестве античных источников, где подробно описываются сырые материалы и производство, мы находим лишь один вид краски, получаемой из морского жи-

вотного — краску, добываемую из пурпурной улитки. Все описания индустрии крашения в Земле Израиля касаются именно крашения мурексами. Ни в одном документе не упоминается ни какой другой вид. Предположение о том, что авторам этих источников просто не было известно о существовании другого вида, употребляемого для крашения в их эпоху, представляется крайне маловероятным. Тем более, что из слов мудрецов мы видим, что хилазон был известен и народам мира. В мидраше («Берешит Раба» 91.11) написано: «Возьмите из урожая (ивр.: «зимрат») земли в ваших сосудах» — ... вещи, которые известные (ивр. «мезамрим», дословно «поющие», т.е. «воспеваемые») по миру: хилазон и т.д.».

Вторым типом источников, указывающих на крашение мурексом, являются археологические раскопки, произведенные на севере Израиля и Ливана — основного места производства тхелета по свидетельству мудрецов.

Остатки краски в красильных мастерских, разбитые раковины (разбитые точно над гипобранхиальной железой — источником красителя), собранные в кучи возле этих мастерских, — все это свидетельствует именно об использовании этих улиток. На это также указывают находки древних окрашенных тканей, проверенных специалистами.

Еще следует добавить, что нам известно как из книг, так и из археологических находок, что этими улитками красили и в голубой цвет. Из Талмуда мы видим, что есть толь-

¹⁰⁸ Хотя эта жидкость, с современной точки зрения, не считается кровью, а выполняет другую функцию.

ко одна альтернатива тхелету — «кала илан» (см. выше). Получается, что лишь краска, не являющаяся «кала илан», но обладающая идентичным цветом, является кашерным тхелетом.

В любом случае, наиболее убедительным источником являются книги авторов той эпохи, которые намеревались собрать в своих книгах все, что было известно о природопользовании и технологиях в их время.

Еще одно доказательство: у мудрецов всегда упоминается хилазон, который ловили на берегу Средиземного моря, на ловле которого зарабатывали. Эти упоминания никогда не уточняют, что это какой-то особый вид хилазона. Понятно, что пурпурная улитка как источник краски была весьма известна в древнюю эпоху. А если бы тхелет добывался и из других улиток, то разве можно было бы упомянуть хилазона просто как «улитку», которую добывали на территории колена Звулуна, не сделав при этом уточнения, что точно там же собирают другие виды улиток для краски, которые не являются хилазоном для тхелета? Точно также, поскольку колено Звулуна удостоилось получить побережье, где добывают известного хилазона — источник тхелета — нельзя не упомянуть о том, что есть и другие виды хилазона.

Мы уже упоминали выше отрывок из «Сифрей Дварим» (Ве-зот а-браха, 314): «Другое объяснение: «Ибо изобилие морей будут пить» (Дварим 33:19) — это море Яффо (в другой версии — Хайфы)... Сказал

раби Йосей... «Как ты зарабатываешь себе на жизнь?» Сказал мне: «На хилазоне»... «И спрятанные, зарытые в песок» — «спрятанные» — это хилазон. Поскольку колено Звулуна жалуется Всевышнему: «Владыка мира!... Моим братьям Ты дал поля и виноградники, а мне ты дал [лишь] хилазона». Ответил ему [Всевышний]: « В конце-концов? Я сделаю так, чтобы они нуждались в тебе из-за этого хилазона».

И поскольку здесь говорится о хилазоне тхелета, то из фразы «Я сделаю так, чтобы они нуждались в тебе», можно понять, что это именно из-за заповеди цицита. (И сложно предположить, что здесь подразумевался Храм, т.е. аргаман (пурпур), который требовался для Храма, ведь, как известно, аргаман тоже добывался из пурпурных улиток. Пурпур не заставляет всех нуждаться в том, что добывает колена Звулуна. Потому что всем евреям пурпур не нужен — всем нужен лишь тхелет. И то же самое следует из выражения трактата «Мегила» (6а): «Все нуждаются в тебе из-за хилазона».)

Лингвистическая идентификация

Дополнительным доказательством того, что именно этим видом улиток красили тхелет, являются источники, которые связывают тхелет с пурпуром или пурпурной улиткой.

В Вавилонском Талмуде написано, что, по мнению раби Элизера, утреннее «Шма» можно читать со времени, когда рассветет настолько, что можно будет различить между тхелетом и карти (луком-пореем)¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Как известно, зеленый и голубой цвета имеют граничащие спектры.

Раби Элиэзер бен Йоэль а-Леви приводит (пар. 25, комментарий на «Брахот» 96) слова Иерусалимского Талмуда: «И в Иерусалимском Талмуде написано: между тхелетом и карти¹¹⁰ — между пурфирина и прифинина, и это мантия, которая на иностранном языке называется «пурфира»».

По всей видимости, слово «прифинин» является ошибкой в рукописи, и вместо него надо написать «картинин», что является пояснением слова «карти» в несколько иной версии¹¹¹

Соответственно, данный отрывок Иерусалимского Талмуда просто поясняет, что такое тхелет и «карти». Тхелет идентифицируется с «пурфирой» — пурпурной мантией или пурпуром, который, как известно, добывался из тех же моллюсков, что и тхелет. А «карти» поясняется как «картинон» — просто иная, более понятная форма того же слова¹¹².

Рамбан в комментарии на Шмот (28:2) объясняет, что одежды первосвященника являлись величественными и роскошными. Он пишет: «И даже в наши дни никто не посмеет носить тхелет, помимо царя народов (ивр.: «мелех гоим»), и написано (Эстер 8:15): «И Мордехай вышел в одеждах царских: тхелет

и т.д.»». Понятно, что Рамбан подразумевал под «тхелетом» именно материал, а не цвет, так как именно материал является признаком дороговизны. Также Рамбан в комментарии на Берешит (14:1) объясняет, кто же такой «царь народов»: «И царь народов — царь над разными народами, которые поставили его как главу и начальника. Намек на царя Рима, который царствовал над группой народов: над китим и над эдомим и прочими народами...».

Из Рамбана можно понять, что этот «царь народов» может быть папой римским (в определенный период они обладали весьма обширной светской властью, считали только себя достойными императорских регалий, а также считали себя вправе низлагать императоров и т.д.), также «царем народов» можно назвать и императора Византии — Восточной Римской империи. Все они носили эти дорогие материалы.

Тут следует привести утверждение Ибн Хардаба — автора, умершего в 912 г. — что император Рима, сидящий в Константинополе, одевает одежду из пурпура — «разновидность шелка, у которой есть блеск, отдающий в черный. И только он имеет право носить эти одежды, а тот, кто посмеет сделать подобное ему — удостоивается смерти». Эти слова

¹¹⁰ Это сказано касательно времени с которого можно читать утреннее «Шма». По данному мнению — с момента, когда человек при естественном освещении может различить между тхелетом и карти.

¹¹¹ См. статью Д. Шпербера «Парфинон — картинон» в «Сидра» т.3 (1983 г.) стр. 81-83. Он также приводит, что подобная глосса есть в рукописи мидраша «Иеламдену» где «карти» разъясняется как «картинон».

¹¹² Следует отметить, что раби Элиэзер сын Йоэля а-Леви и комментаторы-ришоним его круга приводили множество отрывков из Иерусалимского Талмуда, которые отсутствуют в той версии Иерусалимского Талмуда, которую мы знаем. Отсутствовали они также и у других ришоним. Фрагменты их версии Иерусалимского Талмуда были обнаружены уже в наше время. Даже если эта версия Иерусалимского Талмуда является поздней, в любом случае, уже во времена раби Элиэзера сына Йоэля а-Леви была традиция идентифицировать тхелет с пурпуром. См. Я. Зусман «Сридей Иерушалми — ктав яд ашкенази, ликрат питрон хидат «Сефер а-Иерушалми», «Ковец аль яд» 12 (24 5754 г.) стр. 1-120; И Я. Зусман, «Иерушалми ктав яд ашкенази», «Сефер Иерушалми», Тарбиц т. 65 (5756 г.), стр. 37-63.

весьма напоминают слова Рамбана, описывающего несколько более позднюю эпоху.

Рав Авраам Портлеоне в своей книге «Шилтей гиборим» (изд. в 1612 г.) прямо указал, что хилазон это пурпурная улитка (стр. 348 в изд. «Махон Йерушалаим»).

Рав Бенъямин Мусфья своей книге «Му-саф а-Арух» (изд. в 1655 г.), объясняя, что такое пурпур, прямо написал, что это одежда из тхелета.

Рав Яир Бахарах (1638-1701 г.) в своем комментарии «Мекор Хаим» на «Шулхан Арух» (18.2) пишет, что «кровь хилазона, которой красят тхелет, не голубая, но пурпурная, которая делается из крови рыбы, называемой пурпурной рыбой». Рав Бахарах был настолько уверен в идентификации хилазона как пурпурной улитки (рыбы), что он отверг принятую традицию, что тхелет был голубого цвета, и считал, что тхелет должен быть пурпурно-фиолетовым, т. е. соответствовать основному цвету, получаемому из этих моллюсков. В его времена еще не был заново открыт способ получения из них голубой краски¹¹³.

Рав Яков Эмден (1698-1776 г.) в своей книге «Митпахат сфарим» (гл. 4) также прямо идентифицирует хилазона с пурпурной улиткой, упоминаемой в нееврейских источниках. Также в своем комментарии на сидур

(на третий отрывок «Шма») он пишет, что хилазон — морская улитка.

Рав Барух Эпштейн в своем комментарии «Тора Тмима» (Бамидбар 15) написал, что тхелет — это пурпур.

Наиболее вероятно, что, в отличие от ришоним (Рамбана и рава Элиэзера сына Иосефа а-Леви), ахароним, идентифицирующие тхелет с пурпуром, не передают древнюю традицию, а просто выводят это из сравнения еврейских и нееврейских источников. Но, тем не менее, это показывает, что они полагались на эти источники и строили на них идентификацию тхелета.

Более того, как мы сказали, рав Бахарах был настолько уверен в идентификации хилазона как пурпурной улитки, что отверг принятую традицию, согласно которой тхелет был голубого цвета, и написал что он фиолетовый!

Поскольку захват Константинополя турками привел к тому что пурпурную индустрию предали забвению, некоторые из ахароним, считавших, что хилазоном является пурпурная улитка, знали о ней только из книг, и не смогли бы идентифицировать ее природе¹¹⁴.

Более точная идентификация

Если источником тхелета было семейство мурексов (*muricidae*), то какой именно вид?

¹¹³ Следует отметить, что рав Израэль Лифшиц (1782-1860 г.) в сочинении «Купат рохлим» («Клалей бигдей кеуна») пишет, что по мнению Гезениуса источником тхелета является пурпурная улитка. И он отвергает его мнение именно на том основании, что тхелет — голубой, а не фиолетовый. Если бы в то время был известен способ получения голубой краски из *tygex trunculus*, то, вероятно, он бы согласился с Гезениусом.

¹¹⁴ См. «А-Аргаман», стр.121-122, об истории восстановления пурпура, которая заняла длительное время. В частности, лишь в 1833 г. Бартоломео Бизини (1791—1862 гг.) указал на конкретный вид, являющийся источником тхелета — обрубленного мурекса.

На побережье Земли Израиля обитают три вида: *murex bbrandaris*, *murex haemastoma* и *murex trunculus*. Эти виды имеют некоторые отличия (см. «А-Аргаман», стр.35-36), все они использовались для крашения в древности.

Тосефта («Менахот» 9.16) указывает, что источником тхелета должен быть хилазон, но не сообщает какой именно. Из этого следует, что для производства тхелета можно использовать хилазона любого вида. Однако, на практике, для производства чистой голубо-синей краски лучше всего подходит именно мурекс обрубленный (*murex trunculus*). Он и является хилазоном тхелета. Из двух других видов можно получить лишь пурпур-аргаман.

Разъяснение признаков хилазона в барайте в трактате «Менахот»

Теперь, после того, как мы идентифицировали хилазона тхелета, нужно объяснить его признаки.

Возвращаемся в трактат «Менахот» (44а), где приведена барайта, описывающая его:

«Учили мудрецы: «У этого хилазона тело похоже на море, его форма (ивр.: «бриято») похожа на рыбу, и поднимается раз в семьдесят лет, и его кровью красят тхелет, поэтому его цена высока».

«Его тело похоже на море»

По всей видимости, Рамбам считал фразу «его тело похоже на море» относящейся к цвету. (См. в Мишне Тора, Илхот цецит 2,2.) Такого же мнения придерживался Смаг («Илхот цецит»). И так же написано в «Сефер маниг» («Илхот цецит»). Таким же образом следует понимать версию этой барайты

в малом трактате цецит, где написано, что «его тело похоже на небеса».

Раши и рабейну Гершом объяснили, что «его тело» это «вид его тела». Вероятно, они тоже имели в виду цвет.

Но у *murex trunculus* ни цвет раковины, ни цвет самого моллюска совершенно не похожи ни на цвет моря, ни на цвет небес! И, действительно, это несоответствие стало одной из причин того, что рав Герцог отверг идентификацию хилазона с обрубленным мурексом, и выбрал вместо него янтину.

Можно объяснить так, что под «телом, похожим на море» подразумевается форма раковины, покрытая складками, очень сильно напоминающими морские волны. Также можно объяснить, что он обитает на морском дне и весьма незаметен. Он подобен части дна настолько сильно, что на его раковине растут водоросли и другие морские животные. Тем более, что слово «море» (ивр.: «ям») в Писании означает именно морское дно. Как написано (Йешаяу 11:22): «Как вода, покрывающая море (ивр.: «ям»)».

И это объяснение хорошо соотносится с комментарием на «Сефер Йецира», который приписывают Рааваду, и лучше других подходит к фразе «его тело похоже на море» (хотя, согласно объяснению Рамбама, следовало написать «цвет его тела похож на море»). Более того, в естественной среде обитания цвет раковины из-за обрастания схож с цветом окружающего дна.

Еще одно возможное объяснение, впервые предложенное Э. Шпаньер и И.Зайдерма-

ном — раковина обрубленного мурекса из-за обрастания может приобрести сине-фиолетовый цвет, похожий на цвет моря. Но маловероятно, что это объяснение правильное, так как эти цвета появляются далеко не всегда.

«Его форма похожа на рыбу»

Раши объяснил, что речь о «форме его образа», а рабейну Гершом — что такова «его форма». Рамбам же просто написал: «И он рыба». И, вероятно, все эти объяснения подразумевают одно и то же: хилазон это морское животное.

Ведь у рыб нет никакой особой формы, и под рыбами могут подразумеваться не только существа, относящиеся к классу рыб (pisces), но и другие водные животные. Следует отметить, что в Мишне («Келим» 10.1) написано: «Кости рыбы и ее кожа, кости морских животных и их кожа» — т.е. в воде обитают не только рыбы, есть и другая категория — морские животные. Но Виленский Гаон стирает из мишны упоминание о морских животных, так как, по его мнению, мудрецы называли «рыбой» (ивр.: «даг») всех морских животных. Тем не менее, рав Герцог считал, что сделанное Виленским Гаоном исправление не является верным — тем более, что комментарий «Элияу Раба» на Мишну был записан не самим Виленским гаоном, а его учениками (См. «А-Тхелет», стр. 385-386).

Рамбам («Илхот маахалот асурот» 2.12) разделяет морских животных на три кате-

гории: «И что такое водный гад (ивр.: «шерец»)? Это маленькие животные, вроде водных червяков и пиявок. И также очень большие существа, которые являются морскими животными. Правило: все, что не имеет форму рыбы, как нечистой так и чистой, например тюлень(?) (ивр. «келев маим») и дельфин, и лягушка, и подобные им».

Рамбам определенно знал, что хилазон — улитка (см. его комментарий на Мишну («Келим» 12.1)). Возможно, что Рамбам действительно считал, что с точки зрения алахи, хилазон — нечистая рыба, а не гад. Но, вероятно, относительно идентификации хилазона для тхелета он использовал слово «даг», которое в его времена включало и морских улиток, подразумевая не алахическое определение, а «народный» язык¹¹⁵.

Вероятно, барайта хотела указать на две противоположности: с одной стороны, тело хилазона похоже на морское дно, поскольку он малоподвижен и покрыт биологическим обрастанием, как морское дно, с другой стороны — он все-таки является животным, похожим на рыбу, в том плане что он двигается.

Видимо, это и подразумевал Раавад в вышеприведенном комментарии на «Сефер Йецира» (Предисловие, путь 8): «Ибо касательно хилазона невозможно понять, является ли он видом рыбы или растений. Поскольку он живой и двигается, но не меняет своего местоположения, ибо он вонзается в землю и воткнут в нее».

¹¹⁵ См. источники, приведенные р. Э. Тавгером в его комментарии на 2 гл. «илхот Цицит» Рамбама стр. 10 прим. 77. См. также «А-Аргаман» стр. 45, 178.

Рав Менахем Азария из Фано («Маамар цваот а-Шем» ч.2. 14-15) связывал это с написанным в барайте: «Этот хилазон является и неодушевленным, и растением, и животным. Мы знаем что это так, ведь он движется на месте своего произрастания в ту или иную сторону... и растение, поскольку он не движется со своего места, но крепится корнями к земле... и раз в семьдесят лет он отделяется и поднимается из воды, и тогда он неодушевлен и вообще не движется, как срубленные деревья. И он поднимается из-за природы тяжести воды, так как легкие вещи всплывают из нее наверх».

Следует также уделить внимание слову «бриято», упоминаемому в барайте относительно подобия рыбам, в противовес значению «тело» (ивр.: «гуфо»). Профессор Й. Феликс предлагал понимать это как указание на то, что улитки размножаются схожим с рыбами образом, и тогда слово «бриято» нужно понимать как «путь его размножения».

«И поднимается раз в семьдесят лет»

Выражение «поднимается раз в семьдесят лет» можно понять тремя разными способами:

- 1) Поднимается из моря на сушу.
- 2) Поднимается со дна моря на его поверхность.
- 3) Попадается в сети рыбаков.

Стоит отметить, что Рамбам вообще не упомянул этот признак при описании хилазона в законах цицита. Раши объяснил, что именно эта особенность является причиной

дороговизны хилазона, т. к. его нельзя заполучить в иное время.

Но из приведенного выше объяснения рава Менахема Азарии из Фано мы видим другое. Раз в семьдесят лет он умирает и поднимается со дна (видимо, подразумевается срок его жизни, а не то, что раз в семьдесят лет все хилазоны умирают одновременно). И подобное объяснение дает Виленский Гаон относительно рожкового дерева в комментарии на агадот Талмуда («Таанит» 23а). Но в Талмуде («Шабат» 75а) видно, что крашение происходило с помощью живых моллюсков, а мертвый хилазон непригоден для крашения. Соответственно, по мнению рава Менахема Азарии из Фано, дороговизна хилазона не связана с его «поднятием» раз в семьдесят лет (ведь, возможно, его можно достать в любое время) — причина этой дороговизны иная. Барайта же хотела передать какую-то идею, связывая дороговизну хилазона с «поднятием» раз в семьдесят лет, но не имея в виду буквального прочтения этих «семидесяти лет». Это можно понять так: из-за того, что тхелет для цицита, получаемый из хилазона, должен быть первоклассной краской, цена которой весьма велика, то можно заключить, что и цена заповеди тхелета тоже велика. А возможно, подразумевается, что на тхелет очень велик спрос, и поэтому его цена столь высока.

Последнее объяснение кажется наиболее близким к простому смыслу текста. Объяснение, которое дал этой барайте рав Менахем Азария, очень подходит для описания обрубленного мурекса, с той лишь разницей, что он говорит «поднимается», имея в виду поверхность моря, хотя лучше объяснить «поднима-

ется» из моря на сушу (т.е. изредка выбрасывается на берег).

Еще следует отметить, что у многих брюхоногих и иных моллюсков имеется планктонная пелагическая форма личинок — вelliger, однако *turex trunculus* с самого начала ведет придонный ползающий образ жизни (в его икре личинки поедают другие икринки и так сразу вырастают и вылупляются уже в придонной форме). Из-за этого чрезмерный вылов оказывает значительное влияние на местную популяцию этих моллюсков, не давая ей восполниться за счет свободноплавающих личинок, принесенных течением из других мест. Все полностью зависит от местной популяции — тем более, что му-

рексы растут довольно медленно, и краску можно получить лишь на четвертом-пятом году их жизни, и в промежутке около семи месяцев. Наиболее теплое время года обрубленные мурексы проводят закопавшись в песок, что также затрудняет их регулярную ловлю¹¹⁶.

Практический вывод

Несмотря на то, что по различным причинам традиция тхелета была утеряна столетия назад, его идентификация не оставляет почти никаких сомнений. Всевышний вернул тхелет народу Израиля. И любой еврей, который имеет возможность выполнить заповедь ношения тхелета в кистях-цицит, обязан это сделать. МТ

Для связи с автором можно писать на адрес: eitan5750@gmail.com

¹¹⁶ См. «А-Аргаман» стр. 45-46, 109-110; «Лулаот тхелет» стр. 271-273; М. Раанан «Эбетим мадаим ве-калкалим бе-гидуль хелзонот ле-цвиат птиль тхелет» стр. 84 («Аль-атар — битаон ле-иньяней Эрец Исраэль бе-мкорот» т. 6).



Рав Александр ЛИПСКИЙ

ТФИЛИН В ПОЛУПРАЗДНИЧНЫЕ ДНИ И КНИГА «ЗОАР»

В этой статье мы попытаемся разобраться, как формировались различные обычаи, связанные с накладыванием тфилин в полупраздничные дни в Песах и Суккот (Холь а-Моэд), и как эти обычаи развивались со времен танаим до сегодняшнего дня — в частности, в Земле Израиля. На первый взгляд, кажется очевидным, что обычай, который распространился сегодня во всех общинах Земли Израиля — не накладывать тфилин в полупраздничные дни. И тот, кто переезжает в Израиль, должен принять этот обычай и следовать ему. Тем не менее, мы попробуем выяснить алахические и социально-исторические предпосылки этого обычая, чтобы понять, насколько данное требование однозначно.

I

Мы начнем наше исследование с талмудических источников, в которых упомянуты законы, связанные с тфилин в Холь а-Моэд:

1. Мишна («Моэд Катан» 3.4): «Не пишут долговые расписки в Холь а-Моэд. Если [кредитор] ему не доверяет или [должнику] нечего есть — разрешается написать. Не пишут книги (Танах), тфилин и мезузы в Холь а-Моэд. Не исправляют ни единой буквы даже в книге Эзры. Раби Йеуда говорит: разрешено человеку написать тфилин и мезузы для себя».

Данную Мишну можно понять по-разному: либо есть спор между анонимными мудрецами — т.н. «первым таноём» («тана кама») и раби Йеудой, либо раби Йеуда лишь по-

ясняет мнение мудрецов. И трудно сказать здесь что-то определенное.

2. Вавилонский Талмуд («Моэд Катан» 19а): «Учили мудрецы: разрешено человеку написать тфилин и мезузу» для себя, и плетет тхелет у себя на коленях для цицит. Для других разрешено делать даром — сказал раби Меир. Раби Йеуда говорит: разрешена [следующая] хитрость: [сперва] продает свои, а затем пишет себе. Раби Йосей говорит: разрешено писать и продавать обычным способом. Постановил закон Рав для раби Хананэля, либо Раба бар бар Хана для раби Хананэля. Алаха: разрешено писать и продавать обычным способом».

В этой барайте мы находим сразу 3 мнения. Раби Меир разрешает писать для себя, чтобы

исполнить заповедь, и для других, но только бесплатно. Раби Йеуда расширяет разрешение, включая в него продажу данных ритуальных предметов при помощи определенной формальной хитрости. Раби Йосей разрешает продавать их обычным образом. Многие ришоним пытались дать объяснение этого спора. Мы, в свою очередь, сосредоточимся на двух вопросах:

— Выстроены ли приведенные мнения по принципу «от более мягкого к более строгому», или раби Йосей, наоборот, имеет наиболее облегчающее мнение?

— Алаха установлена по мнению раби Йосей: «разрешено писать и продавать обычным способом». А вот согласен ли раби Йосей с раби Меиром и раби Йеудой, которые считают, что даже в Шабат и Праздник есть обязанность накладывать тфилин (ниже мы обсудим этот момент более подробно), или он лишь разрешает изготавливать тфилин на продажу в Холь а-Моэд?

Ответ на первый вопрос связан со спором комментаторов-ришоним. Согласно Раши, мнение раби Йосей наиболее облегчающее: «[Продает] для заработка — без ограничений, а не тот, кому нечего есть». Тосафот приводят оба варианта объяснения, но в итоге склоняются к подходу Раши: «Раби Йосей говорит: разрешено писать и продавать обычным способом — полностью разрешено делать за плату, и именно для пропитания. И, на первый взгляд, его мнение самое облегчающее. Но иначе объяснил раби Элиэзер: «Все разрешают для заработка, когда ему нечего есть. И говорится про случай, когда есть у него пропитание, и р.Йосей имеет самое

строгое мнение». Однако из контекста понять именно так сложно. Раби Йосей должен был сказать: «Разрешено писать только для заработка». Но и мнение раби Йеуды вызывает вопрос. Ему следовало бы написать: «Разрешено писать только для заработка — другим людям, либо при помощи хитрости (см. выше), и в таком случае мишна соответствует мнению раби Меира». Есть те, которые объясняют, что [используемое раби Йосей] выражение «для пропитания» невозможно отнести лишь к ситуации, когда пишущему нечего есть, поскольку разрешено написать тфилин для выполнения заповеди, но бесплатно человек не захочет этого делать».

Получается, что «первый тана» в вышеприведенной мишне спорит с барайтой. По мнению рабейну Йоны, можно объяснить барайту так, чтобы она соответствовала мнению «первого таны»: «Не пишут книги (Танах), тфилин и мезузы на продажу, или для того, чтобы наложить их». И рабейну Йона считал, что это соответствует мнению раби Йосей — наиболее строгому из всех — и нет никакого доказательства в пользу того, что можно накладывать тфилин [в Холь а-Моэд], ведь, возможно, раби Меир и раби Йеуда придерживаются своего мнения, согласно которому в Шабат и праздники накладывают тфилин, как написано в главе «Нашедший [тфилин]».

Мы видим, что те, кто считает мнение раби Йосей наиболее строгим, на первый взгляд, отклоняются от контекста мишны. Отметим, что и Рамбам, по всей видимости, придерживался того же мнения. В «Законах праздников» (7.13) он пишет: «Разрешено человеку написать тфилин и мезузы для себя, и плетет тхелет у себя на коленях для одежды, а если

у него нет пропитания — пишет и продает другим для пропитания».

Если такое понимание верно, то получается, что раби Йосей разрешает написать тфилин для себя, чтобы выполнить заповедь. Тосафот (в конце процитированного выше отрывка) попытались опровергнуть подобное прочтение, сказав, что этот закон зависит от спора танаим в трактате «Эрувин» (96б): «Учили в барайте: нашедший [несколько пар] тфилин, переносит их [в подходящее место], [накладывая] по паре — как мужчина, так и женщина, как новые [тфилин], так и старые — это мнение раби Меира. Раби Йеуда запрещает новые и разрешает старые. Спор касается лишь новых и старых тфилин, но в отношении женщины нет спора. Получается, тфилин — это заповедь, не связанная с определенным временем (в Шабат и праздники тоже накладывают тфилин), а женщины обязаны исполнять заповеди, не связанные с определенным временем».

Здесь обсуждается ситуация, когда тфилин были найдены в Шабат: каким образом разрешено защитить их от повреждения? Согласно мнениям раби Меира и раби Йеуды, женщина также обязана их наложить чтобы спасти, и причина разрешения в том, что наложение тфилин не является заповедью, которая была бы связана с определенным временем — т.е. заповедь тфилин относится и к Шабату и к праздникам. Именно это имели в виду Тосафот, говоря, что раби Меир и раби Йеуда разрешили в барайте написать «для себя», поскольку праздник является временем выполнения заповеди, но раби Йосей, который с ними не согласен, не разрешил писать «для себя» — он разрешил продавать.

В чем проблематичность такого понимания?

1. Все разрешения в барайте построены на том, что в сами полупраздничные дни есть необходимость в тфилин, поэтому разрешено написать их для себя или для другого, но бесплатно — для исполнения заповеди. К этому добавляются дополнительные разрешения: поскольку можно написать другому человеку тфилин для исполнения заповеди, то разрешено продать свои и написать для себя. Раби Йосей всего лишь добавляет, что в этом ухищрении нет никакой необходимости. Если бы раби Йосей разрешал писать тфилин лишь в том случае, когда пишущему нечего есть, то в этом разрешении не было бы никакого смысла, поскольку человеку, которому нечего есть, разрешается выполнять любую работу, а не только написать тфилин.

2. Поскольку раби Йосей согласен с тем, что заповеди цицит и мезуза выполняются в полупраздничные дни, он должен был бы пояснить свое мнение, что тфилин можно только продавать, в отличие от цицит и мезузы, которые можно изготавливать для исполнения заповеди и для продажи.

Закон в Талмуде установлен в соответствии с мнением раби Йосей, что соответствует правилам выведения закона. И все же на основе его слов трудно утверждать с определенностью, что существует обязанность накладывать тфилин в Шабат и праздники. В параллельном отрывке из Иерусалимского Талмуда об этом написано более явно:

«Некто потерял тфилин в Холь а-Моэд и пришел к раби Хананэлю. Тот спросил

у раби Абы бар Натана. Сказал ему (раби Хананэлю): отдай свои тфилин, а себе напиши. Рав сказал ему: напиши ему [без ухищрений]. Получается, что Рав спорит с мнением мишны о том, что лишь для себя человек пишет тфилин и мезузу — а значит для другого запрещено писать. [Ответ:] писать для другого запрещено лишь если он отложит их про запас».

Итак, рассказывается о том, что к раби Хананэлю, который был софером, в Холь а-Моэд пришел человек, который потерял тфилин, и попросить написать ему новые. Раби Аба бар Натан разрешил это сделать, но только при помощи ухищрения, а Рав разрешил обычным способом, чтобы потерявший смог исполнить заповедь. Интересно, что гемара в Иерусалимском Талмуде говорит о противоречии между мнением Рава и мнением раби Йеуды в мишне, но ничего не говорит о конфликте мнений Рава и «первого тана», который, на первый взгляд, полностью запрещает написание тфилин в Холь а-Моэд. Поэтому можно сделать допущение о том, что «первый тана» говорил лишь о том, что запрещено писать для продажи, но не запретил писать для себя, а раби Йеуда просто поясняет его мнение. Запрет, который мы видим в мишне, объясняется тем, что человек хочет отложить написанные тфилин, чтобы продать их после окончания праздника¹, и этим снимается противоречие. Из Иерусалимского Талмуда

ясно видно, что эти амораим, часть которых упоминается и в Вавилонской параллели, сходятся во мнениях, что в Холь а-Моэд есть обязанность накладывать тфилин.

Еще один дополнительный источник находится в трактате «Бейца» (146-15а). Мишна гласит: «Разрешено послать [другому] различные сшитые и не сшитые предметы, несмотря на то, что они содержат килаим (смесь шерсти со льном), если они необходимы для полупраздничных дней. Но не сандалии, в которые вбит гвоздь, и не сшитые сандалии. Раби Йеуда говорит: «И не белые сандалии, поскольку требуют работы мастера». Общее правило: все, что служит украшением в праздник, разрешено посылать [в полупраздничные дни]».

Талмуд понимает слова «все, что служит украшением в праздник» как расширение, которое призвано включить тфилин. Получается, что тфилин также относятся к тем предметам, которые «необходимы для полупраздничных дней»².

Но из следующего источника приводится возможное доказательство того, что Холь а-Моэд не является временем исполнения заповеди тфилин. Написано в трактате Менахот (36б): «Учили в барайте: «И соблюдай этот закон (тфилин) вовремя, изо дня в день»: «день» — а не ночь; «изо дня» (то

¹ Существуют и другие объяснения этого места.

² В определенных изданиях Иерусалимского Талмуда есть версия текста, где написано: «нет необходимости в полупраздничные дни». Но мы идем вслед за принятой версией, приведенной в Вавилонском Талмуде и встречающейся у таких ришоним как Раши, Риф, раби Овадьа из Бартануры, а также в других версиях самого Иерусалимского Талмуда. Весьма натянутой выглядит попытка Виленского Гаона заменить распространенную версию мишны на ту, которая встречается лишь в редких изданиях Иерусалимского Талмуда, для того, чтобы опровергнуть доказательство.

есть часть дней) — а не все дни, сказано, чтобы исключить [обязанность накладывать тфилин] в Шабат и праздники — мнение раби Йосей а-Глили. Раби Акива говорит: «под «законом» подразумевается Песах. Как учили в барайте: сказал раби Акива: «Возможно, человек обязан накладывать тфилин также и в Шабат и праздники?» Учение говорит: «И будет знаком на руке твоей и украшением между глазами» — в те [дни], которые нуждаются в знаке, [накладывают тфилин], [но] исключаются Шабат и праздники, которые сами являются знаком».

Оба таны учат из разных стихов то, что в Шабат и праздники не накладывают тфилин. Вопрос, который следует задать: исключают ли они вместе с праздниками и Холь а-Моэд? Часть комментаторов считала, что сказано непосредственно про Шабат и праздники³, но часть исключала вместе с ними и полупраздничные дни. В доказательство того, что принято различать между Праздниками и Холь а-Моэд, некоторые приводят мишну («Мегила» 4.2): «В новолуние и Холь а-Моэд читают четверо [вызванных к чтению Торы] — не уменьшают [их число] и не добавляют, и не завершают [чтение] отрывком из пророков. Начинающий и завершающий чтение произносят благословения. Общее правило: день в который есть молитва Мушаф, но он не является праздником — читают четверо, в праздник — пятеро».

Также необходимо понять смысл толкования слова «знак» и в чем именно проявляется

«знак» Шабата и Праздников. В отношении Шабата слово «знак» встречается в книге Шмот (31:13-17): «И сказал Б-г Моше: скажи сынам Израиля: лишь Шабаты мои соблюдайте, так как знак он между Мной и вами на все поколения, чтобы знали, что Я — Б-г, освящающий вас!... Между Мной и сынами Израиля вечный знак, [напоминающий] о том, что шесть дней творил Б-г небо и землю, а в седьмой — прекратил и отдохнул».

Из приведенных стихов видно, что «знак» проявляется в воздержании от исполнения работ. Как и в Шабат, в Праздник работа тоже запрещена Торой (за исключением особых, специально оговоренных разрешений). Но остается вопрос по поводу Холь а-Моэд: является ли запрет выполнять работы в такой день запретом Торы, или, быть может, это запрет мудрецов. Рамбам («Законы праздников» 7.1), Рош («Моэд Катан» гл.1), Тосафот («Хагига» 18а) считают, что работа в Холь а-Моэд запрещена мудрецами. Согласно их мнению, «знак», связанный с воздержанием от работы, отсутствует в Холь а-Моэд. «Хинух» (заповедь 323), Рамбан («Законы Холь а-Моэд») и др., считали, что работа в полупраздничные дни запрещена Торой.

Тосафот («Моэд Катан» 19а) добавили еще одно определение «знака». Они писали, что каждый праздник имеет свой особый «знак»: в Суккот — это «сукка» (особый шалаш), в Песах — маца⁴. Можно предположить, что новое понимание значения «зна-

³ Ритва (его комментарий приведен далее).

⁴ В другом месте (Менахот 36б) Тосафот пишут, что «знак» Песаха — запрет употреблять квасное. Мы видим, что у них не было определенной традиции на этот счет.

ков» праздника призвано решить эту сложность: на основании запрета работы в Холь а-Моэд невозможно исключить обязанность накладывать тфилин.

В заключение можно сказать, что согласно простому пониманию талмудических источников — в частности, Иерусалимского Талмуда — в Холь а-Моэд есть обязанность накладывать тфилин.

II

Теперь перейдем к комментаторам и попытаемся проследить, как происходило формирование закона, согласно которому это запрещено, и как каждый из них аргументировал свое мнение. Начнем, как и полагается, в хронологическом порядке, с вавилонских гаоним, хотя у нас осталось мало материала того периода на данную тему.

В «Сборнике гаоним» мы находим две респонсы («Эрувин» 192-193): «Алаха — что запрещено накладывать тфилин в Шабат и Праздники, как написано: «И соблюдай этот закон (тфилин) во время...». И запрещено накладывать тфилин в Холь а-Моэд... [9 Ава] накладывают тфилин и таков обычай в обеих ешивах (т.е. в Суре и Пумбедите), а в Холь а-Моэд не накладывают как в Шабат и Праздники».

На основании этих респонс можно сказать, что общепринятая практика в вавилонских ешивах времен гаоним состояла в том чтобы не накладывать тфилин в Холь а-Моэд. Они выучили это из слов раби Йосей, приведенных выше и считали, что под «праздником» подразумеваются также и полупраздничные дни. Дополнительным источником по теме

является книга «Алахот гдолот», которую написал раби Шимон Каира в IX в: «И то, что сказано, что запрещено накладывать тфилин в Шабат и праздники — это согласно написанному в Шмот (13): «И соблюдай этот закон (тфилин) во время, изо дня в день». И спросили рава Якова бен Хавива по поводу тфилин, и он ответил, что запрещено накладывать тфилин в Холь а-Моэд».

Тем не менее, возникает вопрос: в чем причина этого запрета, и почему Холь а-Моэд приравнивали к Шабату и праздникам?

Еще один источник — книга «Времена» испанского мудреца раби Йеуды а-Барцелони (конец XI в.), где приводится анонимное постановление периода гаоним: «Видел я, что написано в постановлениях гаона: «Алаха — что запрещено накладывать тфилин в Шабат и праздники, как написано: «И соблюдай закон (тфилин)...», и запрещено накладывать в Холь а-Моэд».

Для того чтобы лучше понять методологию выведения данного закона, необходимо кратко объяснить подход гаоним к Иерусалимскому Талмуду (ИТ). Согласно мнению рава Шломо Рапопорта, вавилонские гаоним, предшествовавшие Расагу (раву Саадье Гаону) вообще не упоминают ИТ, а начиная с Расага они приводят его лишь в редких случаях, считая, что лишь в тех местах, которые Вавилонский Талмуд (ВТ) не разъяснил достаточно ясно, стоит обращаться к ИТ. Такие исследователи как Познанский, на основании многочисленных источников доказавший что и до Расага были гаоним, которые приводили ИТ в своих трудах, согласны с Рапопортом в нескольких вещах:

1. ИТ не был известен ранним гаоним.

2. ВТ обладал несравнимо большей важностью в глазах вавилонских гаоним. Как выразился рав Аи Гаон, «[ИТ] не хуже другого комментария мудрецов» — то есть с одной стороны на этот источник можно положиться, но с другой — рав Аи подразумевает преимущество ВТ. Основным объектом изучения были вавилонские источники, поэтому гаоним упускали из виду подробные постановления ИТ⁵.

Таким образом, мы можем предположить, что гаоним либо вообще не были знакомы с отрывком из ИТ про тфилин в Холь а-Моэд, либо после того, как они пришли к определенному выводу на основании ВТ, написанное в ИТ уже не могло повлиять на их понимание закона. И все же, нельзя однозначно утверждать, что принятой практикой в ешивах Сура и Пумбедита на всем протяжении их истории было не накладывать тфилин в Холь а-Моэд, поскольку для такого утверждения у нас слишком мало источников того периода.

Теперь перейдем к источникам эпохи ришоним. Мы рассмотрим по отдельности мнения ашкеназских и сефардских учителей, что поможет нам яснее проследить хронологию изменений в данном законе. Мы начнем с мудрецов Ашкеназа, чья традиция касательно этого закона была более последовательной.

Мы не располагаем источниками, где приводится алахическое постановление Раши (XI в.) — одного из величайших коммента-

торов — но можем, тем не менее, понять его мнение, осязаясь на его комментарии к Вавилонскому Талмуду («Сукка» 46а). Раши пишет: «Много заповедей [, которые он выполняет одновременно в Суккот] — поднять «лулав» (четыре вида растений, используемых в Суккот), сидеть в «сукке», наложить тфилин, завернуться в цицит». Понятно, что речь здесь идет о полупраздничных днях, и среди прочих заповедей Раши упоминает тфилин. Того же мнения придерживался современник Раши — раби Эльяким, мнение которого упоминается в книге «Ор Заруа» (Законы тфилин, ч.1):

«Торой не запрещена работа в Холь а-Моэд, поэтому он не является «знаком», и [в этот день] накладывают тфилин, и несмотря на то что в Песах запрещено квасное, а в Суккот сидят в «сукке», они (полупраздничные дни) не называются «знаками». Я уже отвечал, что есть обязанность накладывать тфилин в Холь а-Моэд.»

Сам автор «Ор Заруа» (раби Ицхак из Вены, XIII в.) считал так же: «Поэтому, после того, как мы объяснили, что работа в Холь а-Моэд разрешена Торой, как можно даже подумать, что он является «знаком» и уклониться от заповеданной Торой заповеди тфилин?»

Авторы Тосафот разбирают этот вопрос в своих комментариях к трем местам в Талмуде. Первый источник («Моэд Катан» 19а) мы частично приводили выше. В продолжение комментария они приводят Иерусалим-

⁵ См. статью Ш. Познанского «Различные темы, касающиеся периода гаоним (статья первая)»

ский Талмуд и объясняют значение «знака» в Холь а-Моэд: «...Раби Ицхак бен Авраам приводил ИТ, доказывая обязанность накладывать тфилин... Те, которые учат из слова «знак» что исключаются Шабат и праздники, которые сами являются «знаками», должны сказать, что [в Холь а-Моэд нет обязанности накладывать тфилин и] не выполняют работу в Холь а-Моэд, кроме как в случае денежной потери. Но это вызывает вопрос, так как выше мы объяснили, что работа в Холь а-Моэд является лишь запретом мудрецов — как тогда можно исключить Холь а-Моэд? Необходимо ответить так: поскольку есть обязанность есть мацу и сидеть в сукке — не требуется дополнительный «знак». А если действительно есть обязанность накладывать тфилин в Холь а-Моэд, то это поскольку разрешено выполнять работу, и он не является «знаком» и из-за [стиха] «изо дня в день» он также не исключается — [исключается] только праздник, который отличен от других дней».

Таким образом, составители Тосафот собрали мнения тех, кто обязывает в заповеди тфилин в Холь а-Моэд, и тех, кто от нее освобождает.

Комментарий Тосафот к трактату «Эрувин» (96а) мало отличается от предыдущего: там приведены та же экзегеза стиха про «знак» и Иерусалимский Талмуд. Но в завершение

они добавляют две важные детали. После того, как Тосафот приводят ИТ как источник, из которого учится обязанность накладывать тфилин в полупраздничные дни, они добавляют: «... «и так принято в народе». Кроме того, они приводят доказательство из конца гл.1 трактата «Бейца» (15а)⁶, где упомянута о том, что «посылают тфилин».

Третий комментарий находится в трактате «Менахот» (36б). По содержанию он похож на предыдущие. Единственная примечательная деталь — здесь они буквально пишут, что Вавилонский и Иерусалимский Талмуды спорят между собой.

В комментариях мудрецов Прованса, чьи методы изучения во многом отличались от методов Тосафот, мы в основном встречаем постановления, обязывающие накладывать тфилин в Холь а-Моэд. Тем не менее, были и запрещающие — в частности, Раавад (XII в.), написавший в своем труде «Тамим деим»: «В Холь а-Моэд нет обязанности накладывать тфилин, поскольку они «знак», как и сами праздники. Если же он хочет наложить, то делает это без благословения»⁷. Но более поздние мудрецы Прованса не продолжают линию Раавада. Вот что пишет в своей книге «А-ашлама» раби Мешулам бен Моше (XII-XIII в.): «Некто потерял тфилин в Холь а-Моэд и пришел к раби Хананэлю. Тот спросил у раби Абы бар Натана. Сказал

⁶ См. выше.

⁷ Здесь мы видим компромиссное решение, разрешающее накладывать тфилин без благословения, несмотря на фактор «знака». Яков Кац замечает, что разные ашкеназские мудрецы пришли к этому решению по разным причинам. Раавад, например считал, что нет обязанности накладывать тфилин в Холь а-Моэд, но оставляет возможность делать это тем, кто считает что обязанность есть. Автор «Сефер мицвот а-катан», напротив, считал, вслед за своими учителями, что нужно накладывать тфилин с благословением, но опасался мнения запрещающих, и потому предложил не благословлять, чтобы выйти в обязанности по всем мнениям.

ему (раби Хананэлю): отдай свои тфилин, а себе напиши... Видим отсюда (из отрывка в ИТ), что Холь а-Моэд — время исполнения заповеди».

Автор книги «Сефер а-меорот» раби Меир бар Шимон из Нарбона (XIII в.) цитирует книгу раби Мешулама и добавляет свое доказательство: «Видим отсюда (из отрывка в ИТ), что Холь а-Моэд — время исполнения заповеди. Из нашего Талмуда (Вавилонского) следует тот же вывод, [ведь] в трактате «Сукка» написано, что разрешено человеку спать в тфилин в «сукке» недолгим сном, когда тфилин находятся у него на голове»⁸.

Последний из мудрецов Прованса, которого мы упомянем — раби Менахем Меири (XIII в.) приводит важное свидетельство о том, что в разных общинах были приняты разные обычаи. В своем труде «Бейт а-бхира» («Моэд Катан» 186) он пишет: «Раби Йеуда разрешает писать для себя книги [Танаха], тфилин и мезузот. Есть те, которые доказывают отсюда, что есть обязанность накладывать тфилин в Холь а-Моэд, и он не считается «знаком» — а иначе как можно выполнять работу в этот день? И мы слышали, что таков обычай во Франции. Но в Испании принято не накладывать, поскольку большинство работ запрещены в Холь а-Моэд, и также есть праздничное жертвоприношение Мусаф в этот день — все это является «знаком». А разрешение, которое дала мишна, касается лишь того, что человек может написать для себя, чтобы отложить до окончания праздни-

ков. К примеру, если ему встретился тот, кто может его этому обучить, а после праздников такой возможности не будет. Но, по всей видимости, они не считают, что накладывать тфилин запрещается, ведь в Холь а-Моэд нет запрета переносить или передвигать предметы — только не следует делать это (накладывать тфилин) с благословением, и так, насколько мы слышали, поступают некоторые выдающиеся из поздних мудрецов Франции, которые накладывают тфилин без благословения. И это видится правильным».

Раби Меир бен Йекутиэль а-Коэн из Ротенбурга (XIII в.) был близким учеником выдающегося мудреца из того же города — Маарама. Мы приведем его комментарий «Агаот Маймонийот» к книге Рамбама («Законы тфилин, мезузы и Свитка Торы» 4.10): «Написал раби Йеуда, что р.И (?) запрещает накладывать тфилин в Холь а-Моэд, поскольку есть «знак» в эти дни: в Песах — маца, в Суккот — сукка и лулав. Однако раби Шимшон написал, что есть обязанность накладывать тфилин в Холь а-Моэд, и так же написал раби Барух в книге «А-Трума», и также раби Симха — поскольку так написано в ИТ: «Некто потерял тфилин в Холь а-Моэд и пришел к раби Хананэлю...» — для того, чтобы накладывать [тфилин] в Холь а-Моэд, можно написать и для других. И таков обычай всех наших учителей — накладывать тфилин в Холь а-Моэд».

Выдающийся ашкеназский законоучитель Рош (XIII-XIV вв.) тоже был близким

⁸ В наших версиях ВТ такого отрывка нет, и это доказательство больше не встречается ни у одного комментатора, хотя оно могло бы однозначно доказать обязанность накладывать тфилин в Холь а-Моэд.

учеником Маарама. Он затрагивал данный вопрос и в своих респонсах, и в алахическом кодексе «Алахот ктанот». В «Алахот ктанот» Рош пишет в стиле Тосафот: сперва разбирает, является ли Холь а-Моэд «знаком», а затем приводит ИТ. В своих респонсах он, напротив, совершенно не опасается мнения запрещающих. Он считал, что их притязания не имеют значения на фоне сказанного в Вавилонском и Иерусалимском Талмудах, причем, в отличие от авторов Тосафот (см. выше), ему однозначно ясно, что между двумя источниками есть согласие: разрешение ВТ написать тфилин в Холь а-Моэд связано с тем, что заповедь относится к этому дню. Так он пишет в респонсе (23:3): «То, что ты спросил про наложение тфилин в Холь а-Моэд, — есть гаоним, которые сказали, что не накладывают тфилин в Холь а-Моэд, поскольку он является «знаком», из-за того, что все работы кроме неотложных, запрещены в этот день. И еще потому, что он обязан сидеть в «сукке» в Суккот, а в Песах обязан есть мацу. Но их объяснения не кажутся правильными, поскольку в трактате «Моэд Катан» (18б) мы учим в мишне: «Раби Йеуда говорит: пишет человек тфилин, мезузы для себя». И это разрешение не сказано для случая, когда он хочет отложить [тфилин], чтобы выполнить заповедь после окончания праздников — иначе почему ему разрешили писать в Холь а-Моэд? Ведь он успел бы написать с окончанием Праздника! И в трактате «Моэд Катан» ИТ тоже сказано: «Некто потерял тфилин в Холь а-Моэд и пришел к раби Хананэлю...». Следовательно, оба (Рав и Раба бар бар Хана) согласны, что накладывают тфилин в Холь а-Моэд, и лишь Шабат и праздники счита-

ются «знаками», когда всякая работа запрещена, и названы святыми днями. И тем более в соответствии с мнением рабейну Тама, благословенной памяти, который объяснил, что запрет выполнять в полупраздничные дни работу, которая не считается неотложной, не является запретом Торы, а установлен мудрецами. Получается, что по мнению Торы он не является «знаком». Есть те, которые накладывают без благословения, из опасения произнести имя Б-га всуе...»

Более того, сам Рош не опасался произносить благословение при наложении тфилин, поскольку мнения запрещающих не вызывали у него опасений. Так он пишет в другой респонсе (23:9): «...А тфилин они накладывают в Холь а-Моэд с благословением. А опасения Тосафот не кажутся мне обоснованными».

Современник Роша Мордехай бен Илель тоже был близким учеником Маарама. Его комментарий отражает обычай, принятый в его общине. Разобрав вопрос о «знаке», он приводит отрывок из трактатов «Моэд Катан» ВТ и ИТ и приходит к выводу о том, что в ИТ однозначно доказана обязанность накладывать тфилин. и что его учитель Маарам придерживался аналогичного мнения. Приведем лишь заключительный отрывок («Алахот ктанот», «Законы тфилин» п.969): «Поэтому мне видится явным доказательством отрывок из ИТ, что в Холь а-Моэд накладывают тфилин (Ри). А [авторы] «Сефер Мицвот а-Катан» и «Сефер а-Трума» считали, что стоит накладывать [тфилин] без благословения, однако Маарам произносил благословение, основываясь на приведенном мною отрывке из ИТ».

Автор «Сефер Мицвот а-Катан» р. Ицхак из Корбеля (XIII в.), который упомянут в вышеприведенном комментарии, считал, что накладывая тфилин без благословения в Холь а-Моэд, он убергает себя от нарушения запрета «добавлять к заповедям». Так он пишет в своем кодексе (заповедь 153): «Не накладывают тфилин в Шабат и праздники, а насчет Холь а-Моэд есть сомнение, и стоит накладывать без благословения, ведь так он не нарушит запрет добавлять к заповедям, если только не будет намерен нарушить этот запрет».

Раби Яков бен Ашер, сын Роша в своем алахическом кодексе «Турим» подытожил мнения предыдущих поколений мудрецов и привел оба мнения: и тех, которые постановили накладывать без благословения, и тех, которые накладывают с благословением. При этом он проигнорировал мнение тех, кто полностью освобождает от этой заповеди в Холь а-Моэд («Тур» «Орах Хаим», «Законы тфилин» гл.31): «Шабат и праздники не являются временем исполнения заповеди тфилин, а насчет полупраздничных дней существует неуверенность, и потому накладывают без благословения, а мой отец накладывал с благословением».

Последний из мудрецов Ашкеназа, слова которого мы приведем — Маариль (XIV в.), которого называли «отцом ашкеназских обычаев». Ему был задан вопрос о том, существует ли обязанность благословлять на тфилин в Холь а-Моэд — из вопроса и ответа

на него не остается никаких сомнений в том, что сама обязанность накладывать тфилин остается (новые респонсы Маария 60.9): «О тфилин в Холь а-Моэд написал Смак, что не благословляют на тфилин⁹ и также написал [автор книги] «Агуда», что таков обычай из-за спора мудрецов».

Резюмируя вышесказанное, можно сказать, что практика, принятая в эпоху ришоним во Франции и Германии, требовала накладывать тфилин в Холь а-Моэд, причем по букве закона следовало произносить благословение. Но, на определенном этапе возникло опасение, связанное с идеей о том, что Холь а-Моэд также является «знаком», освобождающим от тфилин⁹. Авторы Тосафот первыми начали расширять границы понятия «знак». Вместе с тем, они пишут что распространенный обычай — накладывать тфилин. Мы также видим, что мудрецы Ашкеназа, в отличие от вавилонских гаонов, приводят ИТ наравне с ВТ, и в этом, судя по всему, причина того что их постановления так сильно отличаются.

Теперь перейдем к сефардским мудрецам. Мы уже привели выше слова одного из ранних мудрецов Испании раби Йеуды а-Барцелони, который, следуя мнению одного из гаоним, запрещал накладывать тфилин. Раби Ицхак Алфаси (XI в.), который комментировал ВТ, переписывая лишь то, что считал относящимся к практической алахе, переписал отрывок из «Моэд Катан», ничего в нем не изменив, и тем самым оставил читателю свободу интерпретаций.

⁹ Можно предположить, что это опасение проникло в ашкеназскую алаху с распространением книги «Алахот Гдолот», которая оказала сильное влияние на еврейские общины в XI веке.

Проанализируем алахические постановления Рамбама (XII в.). В «Мишнэ Тора» Рамбам дважды затрагивает тему накладывания тфилин в праздники. В «Законах тфилин, мезузы и Свитка Торы» (4.10) он писал так: «Время заповеди тфилин — утро, но не ночь, как написано: «изо дня в день». «Закон» (о котором написано в стихе) — это заповедь тфилин. И также Шабат и праздники не являются временем [исполнения] заповеди тфилин, как написано: «и будет знаком», А Шабат и праздники сами являются «знаками».

Рамбам не упоминает здесь Холь а-Моэд — является ли он частью праздников с т.з. заповеди тфилин, или нет. Можно ли считать, что Рамбам был точен и специально написал именно «праздник», а не Холь а-Моэд, или он просто следовал языку Талмуда?

В «Законах праздников» (7.13) он написал: «И запрещено в Холь а-Моэд писать даже книги (Танаха), тфилин и мезузы. И не исправляют даже одну букву в Книге Эзры, поскольку это работа в которой нет необходимости в Холь а-Моэд. Но разрешено писать тфилин и мезузу для себя и плести тхелет для одежды. Если же у него нет пропитания, то разрешено писать и продавать обычным образом».

Рамбам решил что праздник не является временем заповеди тфилин — не как раби Йеуда. Тем не менее, Рамбам вслед за раби Йеудой постановил, что в Холь а-Моэд раз-

решено писать тфилин для себя. Очевидно, что разрешение писать тфилин в Холь а-Моэд у Рамбама не связано с тем, что раби Йеуда считал, что в Шабат и праздники накладывают тфилин. В то же время, Рамбам постановляет как раби Йосей (считая его подход наиболее строгим) — он разрешает продавать тфилин другим лишь в случае отсутствия пропитания. Т.е. раби Йосей, в понимании Рамбама, разрешил писать тфилин, поскольку эта работа не отличается от любой другой работы, с ее запретами и разрешениями. Выходит, что с т.з. Рамбама раби Йосей все же разрешает писать тфилин для выполнения заповеди, поскольку в Холь а-Моэд накладывают тфилин¹⁰. В книге «Шилтей а-Гиборим» (259.2) приводится свидетельство о том, что в одном из трудов Рамбама было сказано о накладывании тфилин в Холь а-Моэд без благословения¹¹, но это свидетельство не считается достоверным.

Рашба, один из величайших мудрецов Испании XIII в., считал, что в Холь а-Моэд не накладывают тфилин. Так он пишет в своей респонсе (690): «Что касается накладывания тфилин в Холь а-Моэд...Я считаю, что не накладывают [тфилин], поскольку они тоже «знак». Ведь в Холь а-Моэд запрещена любая работа, не являющаяся неотложной. И работа запрещена из Торы, так как все таанайм учат это из стихов, приведенных в гл.2 трактата «Хагига (18), и то же самое видно в конце гл.1 трактата «Авода Зара» (216). И так считали наши учителя — авторы Тосафот, и так же считал Раавад, несмотря на то,

¹⁰ Так же объясняет автор «Керен Ора», приводя дополнительные доказательства.

¹¹ Приводится в критических замечаниях на книгу «Аругат а-босем» издательства Э.Урбаха.

что разрешили писать [тфилин] для себя в Холь а-Моэд. И таков наш обычай».

Рашба считал, что работа в Холь а-Моэд запрещена из Торы. Интересно, что он видел согласие между авторами Тосафот в этом вопросе, хотя выше мы выяснили, что Тосафот в своих комментариях лишь анализируют источники и приводят аргументы за и против. Вместе с тем, Рашба игнорирует доказательство из Иерусалимского Талмуда.

Но мы располагаем респонсой из числа тех, авторство которых долгое время приписывали Рамбану, а сегодня принято считать, что большинство из них принадлежат перу Рашба — т.н. «Респонсы Рашба, приписываемые Рамбану» (237): «Вопрос: накладывают ли тфилин в Холь а-Моэд или нет? Ответ: я видел, что существует мнение тех, кто обязывает накладывать тфилин, поскольку написано [в мишне]: «пишет для себя», а если он не должен накладывать, то как ему разрешено писать? Ведь это работа не для нужд Холь а-Моэд. И так считает часть наших учителей. Но Тосафот написали: не накладывают, поскольку стих исключает все дни, которые являются «знаками», такие как Шабат и праздники. Также и Холь а-Моэд является «знаком», поскольку работа в этот день запрещена. И несмотря на разрешение выполнять неотложную работу, он все-таки отличается от будничного дня, и поэтому является «знаком». Ведь и в праздник разрешены [некоторые] работы, связанные с приготовлением пищи. Таково мое мнение, и так я поступаю на практике. Однако автор «А-Трумот» написал, основываясь на мишне [из «Моэд Катан», приведенной выше], что накладывают. Но для меня из этой миш-

ны невозможно доказать, поскольку и раби Меир, и раби Йеуда, и раби Йосей считали, что даже Шабат и праздники являются временем, когда накладывают тфилин, как мы учили в трактате «Эрувин» (96б, см. выше). Но так как мы постановляем, что Шабат и праздники не являются временем этой заповеди, то как он может накладывать в Холь а-Моэд?!...Автор «А-Трума» приводит доказательство из ИТ... И в соответствии с ним разрешено накладывать тфилин в Холь а-Моэд. Но я все же так не поступаю, поскольку считаю, что Холь а-Моэд является «знаком», поскольку работа [в этот день] запрещена». Таким образом, у нас два варианта: либо Рашба написал не одну, а две респонсы на данную тему — более краткую, которую мы привели выше, и более подробную, где он обращает внимание на спор между авторами Тосафот и приводит ИТ; либо для того, чтобы избежать противоречий в словах Рашба, нужно предположить, что вторая респонса действительно принадлежит перу Рамбана. Как бы то ни было, автор респонсы ссылается на отрывок в ИТ, из которого видно, что накладывают тфилин в Холь а-Моэд, однако мнения своего не меняет. Можно с осторожностью предположить, что Рашба продолжает традицию вавилонских гаонов, которые либо не считались с доказательством из ИТ, либо попросту не имели его.

Близкий ученик Рашба — Ритва (XIII в.) в своем комментарии к Талмуду упоминает о том, что есть спор между авторами Тосафот, но сам он, в конечном итоге, в отличие от своего учителя, считает, что следует накладывать тфилин. Приведем частично его комментарий («Моэд Катан» 19а): «...Существует спор среди авторов Тосафот по поводу тфилин

в Холь а-Моэд... А раби Шимшон и раби Йеуда считали, что Холь а-Моэд является временем выполнения заповеди тфилин, поскольку только праздник по-настоящему считается «знаком», так как [именно] к нему, в основном, относятся связанные с ним (с праздником) заповеди и запрет на выполнение работы. Они также привели доказательство из ИТ... И мне видится правильным их мнение, поскольку в любом месте, где Талмуд упоминает Шабат и праздники, подразумевается именно праздник... Более того, даже сами праздники Тора нигде не называет «знаком», а лишь из-за аналогии с Шабатом, который упомянут после перечисления праздников, которые также обладают похожей степенью святости, и в которые произносится «кидуш» («освящение»), подобный субботнему. И это очевидно. Есть те, которые, устражая, следуют обоим мнениям, и потому накладывают тфилин в Холь а-Моэд без благословения, опасаясь запрета добавлять к заповедям.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод о том, что в сефардских общинах придерживались разных мнений по данному вопросу. Можно объяснить это влиянием наследия вавилонских ешив, обладавшего большим авторитетом в Испании в эпоху раннего Средневековья. Мы видели слова раби Йеуды а-Барцелони, которые основывались на мнении одного из вавилонских гаонов. С одной стороны, по свидетельству Меири, у сефардов не принято накладывать тфилин в Холь а-Моэд. С другой стороны, более поздние сефардские законоучителя, такие как Ритва, применяя в изучении источников

синтез сефардского и ашкеназского подходов, пришли к противоположному выводу.

Мы располагаем дополнительным свидетельством величайшего авторитета алахи — раби Йосефа Каро (XV-XVI вв.). В своем обширном труде «Бейт Йосеф» он пишет о том, что наложение тфилин в Холь а-Моэд это древний сефардский обычай. Вместе с тем, он приводит новый аргумент в пользу запрета, который прежде не был известен и не приводился в постановлениях предыдущих поколений мудрецов. Речь идет о запрете, который приведен в книге «Зоар». И по мнению раби Йосефа Каро именно с распространением этой книги произошло кардинальное изменение в обычае сефардов («Бейт Йосеф», «Орах Хаим» 31): «... Сейчас распространился обычай среди всех сефардских общин не накладывать тфилин в Холь а-Моэд. Я слышал, что в прежние времена они накладывали их в Холь а-Моэд в соответствии с мнением Роша, а затем обнаружили написанное раби Шимоном бар Йохаем [в книге «Зоар»], в одном из отрывков, что это запрещено в Холь а-Моэд».

Сложно сказать с точностью, на чем основано столь строгое мнение книги «Зоар». Мы лишь выскажем предположение. Довольно убедительным представляется исследование профессора Исраэля Та-Шма, проанализировавшего многочисленные алахические положения книги «Зоар»¹². Его концепция заключается в том, что многие постановления «Зоар» унаследовал из дома учения испанского мудреца раби Йоны из

¹² См. р. Исраэль Та-Шма, «Открытое в Скрытом»

Жироны (XIII в.). Доказательство профессора Та-Шма построено на том, что в определенных законах мнение раби Йоны является исключительным и не встречается у других мудрецов: например, особая интенция («кавана») при чтении Шма или обычай облачаться в талит и тфилин прежде, чем зайти в синагогу и др. Эти постановления встречаются лишь в двух источниках: у раби Йоны и в «Зоаре». Мы не знаем, какого мнения придерживался раби Йона в отношении накладывания тфилин в Холь а-Моэд. С другой стороны, мы видели мнение его близкого ученика — Рашба. По всей видимости в книге «Зоар» нашел отражение обычай этой «испанской школы». Интересно также, что раби Йосеф Каро пишет об изменении в обычае накладывать тфилин в сефардских общинах, но при этом ничего не говорит про ашкеназские общины. Недостающую часть картины дополнил ашкеназский мудрец раби Моше Иссерлес (Рама, XVI в.), написавший два алахических труда: обширный кодекс «Даркей Моше» и краткие алахические глоссы к главному труду раби Йосефа Каро «Шулхан Арух». Приведем здесь постановление из «Шулхан Аруха» с примечанием Рама. «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 31.2) гласит: «В Холь а-Моэд также запрещено накладывать тфилин, по той же причине — он тоже является «знаком». Примечание Рама: «Есть мнение, что в Холь а-Моэд накладывают тфилин, и таков обычай во всех этих (т.е. ашкеназских) диаспорах — накладывать тфилин с благословением. Только

не произносят его громко, находясь в синагоге, как в обычные дни года».

В целом Рама следует здесь постановлению Роша, но добавляет странную, на первый взгляд, деталь — благословение произносят шепотом. У некоторых комментаторов это вызвало недоумение¹³, поскольку произнесение благословения, пусть даже и шепотом, никак не помогает в том, что касается опасения нарушить запрет (если накладывать тфилин в Холь а-Моэд запрещено). Другие пытались дать объяснение данной практики: возможно, смысл этого постановления заключается лишь в том, чтобы избежать конфликта внутри общины, члены которой придерживаются разных обычаев¹⁴.

Современник Рама — раби Йоэль Сиркис (Бах) так подытоживает сложившиеся обычаи: «Касательно алахи... в нашем королевстве (в ашкеназской диаспоре) принято накладывать [тфилин в Холь а-Моэд] и благословлять в соответствии с мнением Маарама [из Ротенбурга] и Роша, а в сефардских общинах принято не накладывать».

III

Однако с распространением Каббалы в целом, и книги «Зоар» в частности, основанные на Каббале обычаи начали постепенное и не всегда заметное проникновение внутрь алахи и в среде ашкеназских общин тоже. На это явление отреагировал один из главных ашкеназских законоучителей XVI века — раби

¹³ «Турей Заав» («Орах Хаим» 31).

¹⁴ «Элияу Раба» (там же). Есть еще одно весьма странное объяснение автора книги «Левуш»: тем самым он демонстрирует то, что Холь а-Моэд частично является «знаком».

Шломо Лурия. Ему задали вопрос о важности каббалистического аспекта в алахических постановлениях (Респонсы Мааршала, 98): «...Ты спросил меня, как я поступаю [при накладывании тфилин]. Стоит ли накладывать ручные тфилин сидя или стоя, поскольку ты видел многих из тех, кто скрупулезны в исполнении никчемных обычаев — накладывать тфилин сидя. Знай, мой дорогой, что это недавно возникшая группа псевдокаббалистов, и в своих заблуждениях при изучении мистических источников (книги «Зоар») они не могут разглядеть света «Зоара», не понимая его содержания и смысла. Так они учили из книги Рашби (раби Шимона бар Йохая). Но знай, мой дорогой, что все наши святые учителя сами учились у великих мудрецов, и никто из них так не поступал — [они действовали] основываясь лишь на Талмуде и постановлениях законоучителей. И даже если Рашби стоял бы перед нами и кричал о том, что необходимо изменить принятый обычай, мы бы не обратили на него внимания, так как в большинстве случаев алаха не устанавливается по его мнению. И подобно этому написал раби Каро, приводя аргументы из мистических источников, что не следует произносить два благословения — и на головные, и на ручные тфилин, но мы не обращаем на это внимания и произносим два благословения — так же он (Рашби) написал, что тот, кто накладывает тфилин в Холь а-Моэд, достоин смерти, а мы накладываем и благословляем. И несмотря на то, что общины Земли Израиля не накладывают тфилин в Холь а-Моэд, поскольку Рашба отменил обычай накладывать, основываясь на своих рассуждениях и мнении раби Ицхака, автора Тосафот, но не из-за опасения, связанного с книгой «Зоар»».

Мааршаль защищает старую практику, принятую в ашкеназских общинах. Появление новых обычаев он объясняет невежеством, а также полным непониманием мистических источников. В основном это касается обычаев, не имеющих никаких оснований в Талмуде и в трудах комментаторов — таких, как наложение ручных тфилин в сидячем положении. Что касается исполнения заповеди тфилин в Холь а-Моэд, он считает, что аргументация «за» и «против» должно строиться только на двух Талмудах и комментаторах.

Похожее мнение высказал главный раввин Франкфурта раби Йосеф Хан: «В Холь а-Моэд, по мнению Каббалы, запрещено накладывать тфилин. Так как нам нет дела до «скрытого», наш обычай не таков. В любом случае, мне кажется, что не надо произносить благословение, поскольку так можно выполнить заповедь по всем мнениям».

Хотя раби Хан, как и Мааршаль, предпочел «открытые» источники, он все же предлагает компромисс. То же самое происходило и в Восточной Европе, где все больше усиливалась тенденция опасаться запрета из «Зоара». Вот что пишет один из величайших законоучителей своего поколения — Таз (раби Давид а-Леви Сегаль, XVII в.): «В любом случае, тот, кто накладывает тфилин в Холь а-Моэд без благословения, поступает правильно, поскольку [не]произнесение благословения никогда не препятствует исполнению заповеди, а «Зоар» чрезмерно строг в наказании тому, кто накладывает тфилин в Холь а-Моэд. Сам Рош написал, подытоживая, что тот, кто произносит благословение, не потеряет — значит нет обязанности это делать. И Рош «Зоар» не видел».

Подходы Таза и Мааршала отличаются. Таз сомневается в том, что алахическое постановление, которое принял Рош, было бы таким же, будь ему известна книга «Зоар». Другими словами, мы видим, что «Зоар» оказывал все большее влияние на ашкеназские общины. Пика это влияние достигло с возникновением в Восточной Европе хасидского движения, основывающегося на мистических источниках, и в особенности на учении Аризаля (раби Ицхак Лурия, XVI в.), который, в свою очередь, опирался на книгу «Зоар». Один из важных источников, говорящих про тфилин в Холь а-Моэд — это книга «Шивхей Бешт», где приводится объяснение основателя хасидизма Бааль Шем Това (Бешта), почему он не накладывал тфилин в Холь а-Моэд: он «видел в книгах, что каждый, кто накладывает тфилин в Холь а-Моэд засуживает смерти». В общем и целом, все хасидские направления согласны с тем, что тфилин в Холь а-Моэд не накладывают. Тем не менее, в среде хасидских раввинов обсуждались детали этого закона. Например, было интересное постановление раби Хаима из Цанза о том, что неженатые евреи должны накладывать тфилин, поскольку воздержание от наложения тфилин в Холь а-Моэд является устрожением и особой формой праведности, которая им пока недоступна¹⁵. Раби Шнеур Залман из Ляд (Алтер Ребе), основатель движения Хабад, был не только хасидским адмором, но и великим алахическим авторитетом. И хотя в хабадских источниках говорится о том, что на практике раби Шнеур Залман следовал предостережению «Зоара»

и не накладывал тфилин¹⁶, в своем алахическом труде «Шулхан Арух а-Рав» он склоняется к изначальному ашкеназскому обычаю («Шулхан Арух а-Рав» 31.2): «Есть мнение, что Шабат и праздники имеют свои особые заповеди, поэтому и Холь а-Моэд не является временем [наложения] тфилин, поскольку к этому дню относятся особые заповеди: в Песах — воздерживаться от употребления в пищу квасного, в Суккот — заповедь сидеть в «сукке». Но есть мнение, что «знак» заключается только лишь в запрете выполнять работу, поэтому, так как Торой в Холь а-Моэд разрешена работа, есть обязанность накладывать тфилин в этот день. И таков обычай во всей [ашкеназской] диаспоре — накладывать тфилин и благословлять. Единственно, что не произносят благословение в синагоге во весь голос, как в обычные дни года, чтобы показать тем самым, что Холь а-Моэд частично обладает святостью «знака». И еще потому, что есть другие, которые говорят, что благословение вообще не следует произносить, поэтому те, которые произносят, делают это шепотом, чтобы не вызывать споров. Такова причина нашего обычая. Но те, кто накладывают без благословения, поступают правильно, поскольку не произносят благословение в случае сомнения и [не произнесенное] благословение не препятствует исполнению заповеди...».

Были среди хасидских законоучителей и стремившиеся обосновать свой обычай при помощи Талмуда и комментаторов. Рав Авраам Борнштейн, ребе из Сохачева, предпри-

¹⁵ см. «Оцар Хаим» 358.

¹⁶ см. Вертхаим «Хасидские обычаи» 80-81.

нял подобную попытку в своей книге респонс «Авней Незер». Исходной точкой «Авней Незер» является идея о том, что между открытыми устными источниками и Каббалой не может быть противоречия, поскольку, в конечном счете, они образуют единое целое. Поэтому, невозможно допустить, чтобы мнение Рашби в книге «Зоар» противоречило мнению большинства танаим, а он, несмотря на это, обещал бы настолько суровое наказание всем тем, кто не последует его мнению.

Теперь мы рассмотрим мнение рава Элия из Вильно (Виленский Гаон, а-Гра, XVIII), который оказал определяющее влияние на формирование обычая не накладывать тфилин в Холь а-Моэд в среде «литовского» еврейства. В своих заметках к «Шулхан Аруху» он пытается доказать, что у обычая, приведенного Рама, нет оснований в Талмуде («Биур а-Гра» 31.2): «А есть мнение [что накладывают тфилин в Холь а-Моэд] и т.д., как написано в трактате «Моэд Катан» (19а)... [Но] невозможно привести доказательство из этого отрывка, поскольку раби Меир и раби Йеуда следуют их мнению о том, что Шабат и праздники являются временем, когда исполняют заповедь тфилин. И Рош тоже отверг это доказательство, и также Тосафот... А из Иерусалимского Талмуда также невозможно привести доказательство, поскольку весь отрывок соответствует мнению тех, кто считал, что Шабат [и праздники] — время исполнения заповеди тфилин... А доказательство из трактата «Бейца», где говорится о том, что посылают различные предметы — [тоже не является доказательством, поскольку] та

версия [текста] является ошибкой переписчика, ведь в мишне Иерусалимского Талмуда [приводится другая] версия: «несмотря на то, что нет в нем нужды в Холь а-Моэд», и так следует исправить в нашей мишне»¹⁷.

Виленский Гаон начинает с анализа ВТ и использует тот же аргумент, что мы встречали у Тосафот: раби Меир и раби Йеуда разрешают писать тфилин для себя, потому как считают, что Шабат и праздники являются временем, когда есть обязанность накладывать тфилин. Что касается мнения раби Йосей, Гаон объяснит, что там речь идет лишь о разрешении писать тфилин для других из-за отсутствия пропитания, но не для исполнения заповеди в Холь а-Моэд. Так же он понимает и написанное в ИТ (в отличие от авторов Тосафот). Дополнительная трудность для а-Гра — мишна из трактата «Бейца». Чтобы решить проблему, он исправляет версию текста мишны, основываясь на другой версии, которая опубликована в одном из изданий ИТ. В этом он противоречит собственному подходу, поскольку обычно а-Гра берет в качестве основной версию мишны из ВТ — как это было в случае с его комментариями к Тосефте.

Натянутость аргументов а-Гра наводит на мысль о том, что основной его целью в этом вопросе является гармонизация «открытых» и «скрытых» источников. Тем не менее, известный историк Яаков Кац, много написавший на тему взаимоотношений алахи и Каббалы, и подробно разобравший вопрос с наложением тфилин в Холь а-Моэд, счи-

¹⁷ См. прим. 2.

тал, что а-Гра, в отличие от хасидов, пришел к своим выводам на основе углубленного анализа именно талмудических, а не мистических источников. Он пишет о том, что распространение данного обычая в восточноевропейских общинах произошло благодаря двум подходам: мистическому, который разрабатывали хасиды, и критическому, которого придерживался а-Гра. Известно, что сам а-Гра уделял значительную часть времени изучению Каббалы и, в частности, книги «Зоар». Он также старался гармонизировать источники между собой. В подтверждение последнего тезиса, приведем несколько свидетельств, сохранившихся с той поры. Один из учеников Виленского Гаона, рав Йеошуа, пишет в книге «Алийот Элияу»: «...В каждом объяснении согласно простому смыслу, которое дал а-Гра, сокрыто и тайное понимание. И понять простой смысл без скрытого невозможно... И известно о том, что сказал рав Хаим [из Воложина] от имени своего учителя (а-Гра), что «Зоар» никогда не спорит с Талмудом — это мы не можем объяснить «Зоар» или Талмуд правильным образом. Есть лишь один единственный закон, в котором мы не следуем [написанному в книге] «Зоар» — [требованию] отдаляться на расстояние четыре локтя с любой стороны от молящегося, поскольку в Талмуде упомянут лишь запрет находиться [на расстоянии меньшем, чем четыре локтя] перед ним».

В книге «Эвен Шлема», где собраны различные объяснения а-Гра, мы находим ту же мысль: «...Не может быть такого, чтобы тайная часть Торы противоречила открытой.

Разве может Тора противоречить сама себе? А если мы видим мнимое противоречие, так это лишь потому, что не понимаем истинного смысла [написанного] в Талмуде или в «Зоаре». А он (а-Гра), благословенна его память, смог соединить все источники воедино, будь то Танах, Мишна или Талмуд. И в его учении «открытое» и «скрытое» находились в гармонии».

Та же самая тенденция прослеживается и в вышеприведенной цитате из «Биур а-Гра»: Виленский Гаон стремится снять противоречия между книгой «Зоар» и талмудическими источниками, и ради этого он готов давать натянутые объяснения. Другими словами, а-Гра приходит к выводу о запрете наложения тфилин в Холь а-Моэд, исходя из тех же посылок, что и хасиды, с одним-единственным отличием: у хасидов книга «Зоар» имеет настолько высокий авторитет, что она вообще не нуждается в защите от Талмуда, в случае если между ними обнаруживаются нестыковки.

Любопытно, что некоторые из числа учеников Гаона довольно резко оспаривали его аргументы в этом вопросе. Один из известных мудрецов, чьи предки непосредственно входили в круг учеников а-Гра, написал ре-спонсу, в которой попытался полностью опровергнуть мнение учителя¹⁸. В первой части ре-спонсы он доказывает, что мнение тех, кто считает, что Холь а-Моэд является «знаком» не верно, поскольку работа в этот день не запрещена Торой. Он также приводит аргумент, который мы видели в комментарии Ритва, что именно праздник назван «знаком». Далее он

¹⁸ См. ре-спонсы «Мишкенот Яаков» 36.

спорит со всеми теми (включая и а-Гра), кто пытается объяснить, что все мнения мудрецов в обоих Талмудах, считающих что Шабат и праздники являются временем исполнения заповеди тфилин, просто не соответствуют алахе. В завершение он сравнивает источники запрета накладывать тфилин в Холь а-Моэд (Раавад, Рашба и «Зоар») с гораздо более длинным списком тех, кто обязывает это делать. Для него очевидно, что необходимо следовать за большинством, и что это правило относится и к книге «Зоар» — особенно с учетом того, что сам «Зоар» называет причину запрета, считая, что работа в Холь а-Моэд запрещена Торой. Но если алаха считает что работать в Холь а-Моэд запретили мудрецы, тогда нет никаких причин для запрета тфилин. Известный законоучитель и современник а-Гра, рав Авраам Данциг, который очень ценил а-Гра и часто приводил его мнение в своих постановлениях, упоминает точку зрения а-Гра, но все же не решается изменить принятый в ашкеназских общинах обычай («Хаей адам» 14.16): «По поводу Холь а-Моэд есть спор среди законоучителей. И принятый в этих странах обычай — накладывать [тфилин]. И правильно накладывать без благословения. А а-Гра имел обычай не накладывать тфилин».

Среди крупнейших алахических авторитетов, которые придерживались мнения Рама, стоит упомянуть раби Акиву Эгера и раби Моше Шрайбера¹⁹ (Хатам Софер), живших во II пол. XVIII- I пол. XIX в. В своих респонсах Хатам Софер поясняет свой об-

щий подход к изучению «Зоара» (респонсы на разд. «Орах Хаим» 197): «...Мои великие учителя — рав Натан Адлер и рав Залман Хасид — ... я призываю в свидетели небо, что ни разу я не слышал от них, чтобы хоть в одной из своих проповедей они приводили книгу «Зоар», и я постоянно был с ними, не упустив ни слова...»

Осторожное отношение к книге «Зоар» о котором говорит Хатам Софер, не было чем-то исключительным. Его знаменитый современник и главный раввин Праги рав Элазар Флекелес занимал еще более крайнюю позицию по отношению к «Зоару» как источнику для выведения закона. В своем сборнике респонс он пишет («Тшува ми-аава», «Орах Хаим» 26): «...Клянусь Торой Всевышнего, что в книге «Зоар» есть множество фальсификаций и ошибок, которые были добавлены в текст, и одно обсуждение в Вавилонском Талмуде стоит всей книги «Зоар». Если мудрецы Талмуда постановили, что любая барайта, которая не вышла из Дома Учения раби Хии и раби Ошаи, подвергается сомнению — ведь, возможно, в нее закралась ошибка — то эта книга конечно не из их Дома Учения, поскольку никто, ни в одном поколении ее не разу не упомянул... Если эта книга действительно написана таной раби Шимоном бар Йоханан (Рашби), то почему его ученик, раби Йеуда а-Наси, получив от него традицию, не упомянул его книгу в составленной им Мишне или в любом другом месте? И также раби Йоханан, составивший Иерусалимский Талмуд, нигде не упоминает. Раввина и рав

¹⁹ В сборнике писем, принадлежащих семьям Эгер и Софер («Игрот Софрим» гл. 47) написано, что раби Акива Эгер был недоволен появившимся обычаем не накладывать тфилин в Холь а-Моэд. По поводу обычая Хатам Софера см. «Минагей Хатам Софер» (гл.7, дополнение 88).

Аши — составители Вавилонского Талмуда — нигде, даже намеком не упоминают «Зоар» во всем Талмуде. Раба бар Нахмани, составивший сборники мидрашей — «Мидраш Раба», «Мидраш Шохар» и много других — не упоминает книгу Рашби. Ни савораи, ни гаоны, ни Риф, ни Рамбам, ни Раши, ни Тосафот, ни Рамбан, ни Рашба, ни Рош, ни Тур, ни [автор] «Ялкут Шимони», который собрал вместе все мидраши, мехильты и барайты — никто из них не знал и не видел книгу «Зоар», пока кто-то не сказал, примерно триста лет назад, что нашел ее... Я ни в коем случае не пренебрегаю почетом Б-жественного таны раби Шимона бар Йохая, который был великим праведником — я лишь говорю, что на этой книге отсутствует «печать», свидетельствующая о том, что она принадлежит ему. Тот, у кого есть хоть немного разума, поймет, что в этой книге приведены танаим и амораим, жившие намного позже, чем Рашби».

Есть все основания предположить, что в вопросе о тфилин в Холь а-Моэд рав Флекелес придерживался мнения Рама.

Главный раввин Прессбурга рав Мешулам Игра (XVIII в.), который был известен своим воинственным неприятием хасидизма и был среди тех, кто участвовал в наложении «херема» — отлучении хасидов от еврейской ортодоксии, резко критиковал их за обычай не накладывать тфилин в Холь а-Моэд: «Я полон готовности участвовать с вами в вынесении постановления на основе Торы и мудрецов, чтобы не было сект, которые объединяются

для общей молитвы в соответствии с сефардским обычаем, не накладывая тфилин в Холь а-Моэд»²⁰.

Безусловно, среди раввинов, которые не принадлежали к хасидскому лагерю, были и те, кто высказывался более осторожно. Например, автор обширного алахического труда «При Мегадим» раби Йосеф Теомим (XVIII в.), который придерживался ашкеназского обычая, но вместе с тем отмечал его проблематичность с точки зрения Каббалы: «Не стоит накладывать тфилин [которые сделаны в соответствии с мнением] рабейну Тама в Холь а-Моэд, поскольку «Зоар» чрезмерно строг в наказании для того, который накладывает тфилин в Холь а-Моэд. Поэтому достаточно наложить лишь тфилин [которые сделаны в соответствии с мнением] Раши...»

И все же, несмотря на то, что обычай а-Гра не был сразу же перенят не только широкими слоями литовских евреев, но даже его учениками, тем не менее, семя было брошено в землю и лишь ожидало нужного часа, чтобы прорасти.

В дополнение приведем мнения ряда других ашкеназских раввинов. Рав Шломо Ганцфрид (XIX в.) написал алахический труд «Кицур Шулхан Арух», в котором в сжатой форме изложил все четыре раздела кодекса «Шулхан Арух», учтя при этом все обычаи, существующие в ашкеназской диаспоре. Вот что он пишет про обычай накладывать тфилин в Холь а-Моэд (глава 10, пункт 25): «В отношении наложения тфилин в Холь а-Моэд

²⁰ См. «Толдот Хасидут» стр. 453.

существует спор законоучителей и различные обычаи. Есть места, в которых следуют мнению не накладывать, а есть места, следующие мнению тех, которые постановляют накладывать, и лишь не произносят благословение громко, находясь в синагоге, как в остальные дни года. А есть те, которые накладывают без благословения. Но несмотря на то, что накладывают без благословения, запрещено прерываться между ручным и головным тфилин... И следует остерегаться того, чтобы среди молящихся в синагоге часть была в тфилин, а часть — без, чтобы не нарушить запрет разделяться на группы (לֹא לְהַגְדִּיל לְאֵלֶּיךָ)».

Рав Ганцфрид свидетельствует о трех сложившихся в ашкеназских общинах обычаях: не накладывать тфилин в Холь а-Моэд вовсе, и это, по всей видимости, следствие распространения хасидизма; накладывать с благословением, как постановил Рама; и компромиссное мнение — накладывать без благословения. Многообразие обычаев привело к дополнительной алахической проблеме, связанной с запретом разделяться на группы, когда в одной синагоге одновременно соблюдаются два противоречащих друг другу обычая.

Другой важный законоучитель — рав Йехиэль Михл Эпштейн (XIX в.) был главным раввином и главой раввинского суда Новогрудка. В своем труде «Арух а-Шулхан» он начинает изложение каждого вопроса с мнений ришоним, а потом переходит к принятым в его время обычаям: «Закон о том, обязаны ли накладывать тфилин в Холь а-Моэд, не упомянут напрямую ни в Талмуде, ни у Рифа, ни у Рамбама, а Рош постановил, что есть обязанность, поскольку

«знаком» является запрет на совершение работы, что разрешено Торой в Холь а-Моэд. Так же постановил Мордехай, и написал, что такого же мнения придерживался Маарам из Роттенбурга. И так же [постановил] раби Ицхак, один из авторов Тосафот, и «Смак». А автор «Сефер а-трума» постановил, что следует накладывать без благословения. Авторы Тосафот сомневаются в том, как постановить аллаху, но в комментарии к трактату «Эрувин» пишут, что обязан [накладывать] на основании сказанного в ИТ, и добавляют, что таков распространившийся обычай. Рашба в своей респонсе постановляет, что нет обязанности накладывать, поскольку работа в Холь а-Моэд запрещена Торой, и добавляет, что того же мнения придерживался Раавад в своей книге «Тамим деим», и то же мнение приписывает авторам Тосафот. Но в тех комментариях Тосафот, которыми мы располагаем, этого нет. И еще пишут авторы Тосафот о том, что Бааг («Бааль алахот а-гдолот») запрещает, а в наших версиях [текстов] этого нет. Законоучителя пишут о том, что по мнению книги «Зоар» запрещено накладывать тфилин, и «Бейт Йосеф» так постановляет, а Рама постановляет накладывать, но произносить благословение тихо. Среди сфарадим обычай не накладывать, а все ашкеназим накладывают. Но сегодня принято не произносить благословение, и так следует делать. И поскольку существуют споры между законоучителями, каждый должен следовать своему обычаю. В наше время и среди ашкеназим многие перестали накладывать тфилин, и здесь не место подробно это разбирать. Стоит лишь соблюдать осторожность в том, чтобы не было разных обычаев в одном Доме Учения из-за запрета разделяться на группы...»

Сам рав Эпштейн считал правильным обычаем накладывать тфилин без благословения. Тем не менее, он указывает, что каждый должен следовать своему обычаю. Также можно увидеть в его комментарии, что главный источник запрета — «Зоар». В версиях источников, которыми он пользовался, не было ни запрета авторов Тосафот, ни запрета Баага, а в респонсе Рашба скорее говорится о том, что нет обязанности накладывать тфилин в Холь а-Моэд, нежели о строго караемом запрете.

Последний алахический авторитет, которого мы приведем — рав Исраэль Меир а-Коэн (Хафец Хаим XIX-XX в.), чей алахический комментарий к «Шулхан Аруху» «Мишна Брура» по сей день пользуется огромной популярностью и является сегодня основополагающим для определения практической алахи во многих ашкеназских общинах: «... Поздние законоучителя согласились с мнением Таза, что предпочтительно накладывать [тфилин] без благословения, поскольку [не] произнесение благословения не препятствует исполнению заповеди и не стоит произносить благословение в случае сомнения, особенно после того, как а-Гра написал, что у мнения тех, которые обязывают, нет обоснования в Талмуде. И уж следует, по крайней мере, устрожить в отношении благословения... А тфилин [и], которые сделаны в соответствии с мнением] рабейну Тама не следует накладывать в Холь а-Моэд. И также законоучителя пишут о том, что не правильно чтобы в одной синагоге часть накладывала, а часть — нет, из-за нарушения запрета делиться на группы. И если тот, чей обычай не накладывать тфилин в Холь а-Моэд, молится в синагоге где принято накладывать, должен тоже наложить

без благословения. Те общины, где сложился обычай накладывать тфилин в Холь а-Моэд, не должны изменять обычай».

Его комментарий высвечивает весь процесс формирования обычая в ашкеназских общинах, Начиная с постановления Таза, который предложил накладывать без благословения, и заканчивая возникновением целых общин в которых полностью перестали накладывать тфилин в Холь а-Моэд.

Прежде чем перейти к обычаям различных общин в Земле Израиля, подведем краткий итог вышесказанному. Мы увидели, что изначально подавляющее большинство ашкеназских общин придерживалось обычая накладывать тфилин в Холь а-Моэд и произносить благословение. Первым, кто ввел изменение в принятый обычай был Таз, предложивший накладывать тфилин без благословения, поскольку опасался строгого наказания, обещанного в книге «Зоар». Не все приняли его постановление, и большинство ашкеназских евреев по-прежнему следовали за мнением Рама. С возникновением хасидского движения, влияние книги «Зоар» на практическую алаху многократно возросло. Не только среди хасидов, но и противоположном лагере такие мудрецы как Виленский Гаон пытались обосновать гармонию между «открытым» и «тайным» учениями. И как результат, в XIX в. появлялось все больше и больше общин в которых не накладывают тфилин в Холь а-Моэд.

IV

Для того, чтобы лучше понять как образовался тот обычай, который принят сегодня в Земле Израиля, стоит начать с очень крат-

кого обзора того исторического процесса, в условиях которого он формировался. Необходимо понять структуру общин позднего Средневековья, живших в Израиле. Большинство репатриантов XV в. и даже ранее отправлялись в Землю Израиля под влиянием еврейских эсхатологических течений и идей, в т.ч. попыток точно рассчитать момент наступления Конца Времен. Особенно сильными эти чаяния были в общинах Испании. Наиболее важными считались круглые даты — начало тысячелетия или нового века. Например, в 1440 (5200) году произошла массовая репатриация из Испании. Дополнительная волна массовых восхождений в Землю Израиля была связана с катастрофой испанского еврейства — изгнанием из Испании в 1492 году. Это привело к тому, что основное ядро еврейских общин в Эрец Исраэль было сформировано именно сефардами. По всей видимости, в этих общинах тфилин в Холь а-Моэд не накладывали, поскольку книга «Зоар» считалась фундаментальной, и именно из нее были почерпнуты многие мессианские идеи практического свойства. В частности, в самой книге «Зоар» прямым текстом говорится о дате воскрешения из мертвых: «В шестое тысячелетие, в четыреста восьмой год пробудятся все обитающие в прахе...». Эти расчеты указывали на печально известный 1648 год: в предвкушении избавления множество евреев, и среди них мудрецы Торы (к примеру, раввин и каббалист раби Йешаяу Горовиц) отправились в Землю Израиля. И хотя их ожидания Избавления не оправдались, вскоре появилась новая предположительная дата

избавления — 1740 год. И вновь пробудилось у евреев диаспоры желание встретить Конец Времен в Святой Земле. На этот раз значительную часть репатриантов составляли хасиды и их противники — ученики а-Гра. В 1777 г. в Землю Израиля поднялось около 300 учеников Бааль Шем Това. В 1809-1811 гг. под влиянием предсказания «Зоара» — около 500 учеников а-Гра²¹.

Соответственно, тремя основными группами, влиявшими на формирование обычаев возрождавшихся общин в Земле Израиля, были сефарды, ученики а-Гра и хасиды. Выше было показано, что каждая из этих групп полагала, что Холь а-Моэд не является временем исполнения заповеди тфилин, о чем писал в своей респонсе рав Моше Файнштейн: «...По поводу наложения тфилин в Холь а-Моэд, в Земле Израиля, где население в основном состояло из выходцев из Испании и арабских стран, которые поступают согласно мнению Рамбама и особенно [автора книги] «Бейт Йосеф», не накладывают тфилин в Холь а-Моэд. А первые из тех, кто прибыл из Европы, были учениками а-Гра, учениками Бааль Шем Това и хасидами Хабада, которые тоже не накладывали тфилин в Холь а-Моэд. Таким образом, в Земле Израиля возник обычай не накладывать тфилин в Холь а-Моэд...»

Мы также попытались доказать, что основанием для запрета у каждой из перечисленных групп является книга «Зоар», и именно она стала причиной отклонения от принятого в ашкеназских общинах обычая. МТ

²¹ См. статью Арье Моргенштерна «Еврейство диаспоры и его мессианские чаяния, 1240-1840».



Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК

БЛАГОСЛОВЕНИЕ «ШЭ-ЭХЕЯНУ» НА ТФИЛИН

Как известно, в случае, когда впервые в новом сезоне едят какой-либо плод или приобретают новую одежду, которая вызывает радость, произносят благословение «Шэ-эхеяну» — «Благословен Ты, Г-сподь, Б-г наш, Царь вселенной, Который дал нам дожить, и сохранил нас, и довел нас до этого времени». Нужно ли произносить это благословение в случае приобретения или накладывания новых тфилин?»

Благословение «Шэ-эхеяну» на заповеди

В Тосефте («Брахот»)¹ говорится, что тот, кто делает для себя лулав (имеются в виду 4 вида растений, возносимых в Суккот), цицит или тфилин, произносит благословение «Шэ-эхеяну». Рамбам² пишет о трех группах случаев, связанных с исполнением заповедей, когда произносят благословение «Шэ-эхеяну»:

1) заповеди, которые выполняют только в определенное время, как, например, сукка (шалаш, в котором «живут» в праздник Суккот), шофар и др.;

2) заповеди, которые исполняют достаточно редко, хотя они и не связаны с конкретным временем года, как, например, обрезание или выкуп первенца;

3) предметы, с помощью которых исполняют заповеди, как, например, цицит, тфилин и др.

По мнению комментаторов³, Рамбам основывается на словах Тосефты, процитированной выше. Ее приводят и другие авторитеты Торы, мнение которых обычно учитывается при установлении окончательного закона⁴.

¹ 6.14-15.

² «Яд а-Хазака», «Илхот Брахот», 11:9; «Пеэр а-Дор», п. 49.

³ «Кесеф Мишнэ», «Илхот Брахот», там же.

⁴ См., например, Тосафот, «Менахот» 42б; «Нимукей Йосеф», «Менахот», «Илхот Цицит».

Благословение «Шэ-эхяну» на новые тфилин

Радбаз⁵ пишет, что даже если у человека уже были прежде тфилин, он все равно должен благословить «Шэ-эхяну», если он сделал себе новые тфилин, так как они приносят ему радость, подобно другим новоприобретенным предметам и одежде. Представляется, что к такому выводу Радбаза привели слова Рамбама о том, что если человек приобрел предмет, который создан для исполнения заповеди, он должен благословить на него «Шэ-эхяну». Ибо радость от такого приобретения не меньше, чем от покупки значимых бытовых товаров (одежды, мебели и им подобным), радуясь которым благословляют «Шэ-эхяну».

Другой видный мудрец Торы первого постталмудического периода, Рамах, пишет, что не принято произносить «Шэ-эхяну» на изготовление шофара или написание свитков. Почему же это благословение произносят на лулав и сукку? Рамах пишет, что на такую заповедь, от которой человек получает материальное наслаждение, как, например, от аромата и внешнего вида свежего лулава и от пребывания в сукке, он благословляет «Шэ-эхяну». Но если исполнение заповеди не приносит материального удовольствия, «Шэ-эхяну» на нее не благословляют. В соответствии с этим объяснением, на новые тфилин и цицит благословение «Шэ-эхяну»

не произносят. Подобно Рамаху считают и многие другие видные мудрецы Торы⁶. Так, например, автор кодекса «Шулхан Арух» в своем комментарии «Бейт Йосеф»⁷ приводит мнение раби Абуава, согласно которому, человек благословляет «Шэ-эхяну» на новый талит не потому, что он испытывает радость от исполнения заповеди цицит, а потому, что он рад новой одежде. Тфилин не считаются одеждой, заповедь тфилин не является заповедью, которую совершают в определенное время года, поэтому нет ситуации, в которой должны будут благословить «Шэ-эхяну» на накладывание новых тфилин.

Автор книги «Байт Хадаш»⁸ пишет, что благословение «Шэ-эхяну» на новый талит, о котором идет речь в «Арбаа Турим», произносят именно на заповедь цицит, но не на новую одежду. Почему же на новые тфилин, согласно автору «Арбаа Турим», не произносят «Шэ-эхяну»? Дело в том, что исполнение заповеди тфилин предусматривает абсолютную чистоту тела, что является достаточно строгим требованием, и поэтому человек больше трепещет, исполняя заповедь тфилин, нежели радуется.

Автор комментария «Турей Заав» на «Шулхан Арух» также не согласен с автором «Бейт Йосеф». Он считает, что автор «Арбаа Турим» был уверен, что из приве-

⁵ Ч. 8, п. 5.

⁶ См. Тосафот, «Сукка» 46а; «Коль Бо» п. 72 от имени Раавада и др.

⁷ В комментарии на «Арбаа Турим», «Орах Хаим» п. 22.

⁸ В комментарии на «Арбаа Турим», там же.

денного им выше закона о благословении «Шэ-эхеяну» на *цицит* все должны сделать вывод, что тот же закон действует и в отношении *тфилин*. То есть, согласно «Турей Заав», автор «Арбаа Турим», как и Рамбам, считает, что на новые *тфилин* следует произносить благословение «Шэ-эхеяну». Так же установил закон автор книги «Олат Тамид», слова которого приведены в книге «Элияу Раба».

Тфилин, изготовленные самостоятельно и купленные у мастера

Виленский Гаон так же пишет, что автор «Арбаа Турим» установил закон в соответствии с мнением Рамбама. А почему он упоминает благословение «Шэ-эхеяну» только в отношении *цицита*? Не потому что считал, что не следует произносить это благословение, а потому что в наше время очень редко человек сам для себя изготавливает *тфилин* — их обычно заказывают у специалиста. То есть Виленский Гаон согласен, что на новые *тфилин* произносят «Шэ-эхеяну», но только в случае если человек изготовил их сам. Это соответствует тексту Тосефты (но не тому, как Радбаз понял слова Рамбама).

В чем различие между ситуацией, когда человек делает *тфилин* сам для себя, и ситуацией, когда он приобретает их у изготовителя? Может быть, разница в том, что когда

человек использует для выполнения заповеди предмет, изготовленный собственными руками, это доставляет ему дополнительную радость? А может быть, то обстоятельство, что на приобретение *тфилин* необходимо потратить крупную сумму, уменьшает радость? Тогда, если человек получил *тфилин* в подарок, согласно второму объяснению он должен произнести благословение, а согласно первому — нет. Все же различие между ситуациями, когда человек сделал *тфилин* сам и когда приобрел уже готовые, не столь очевидно. Из комментария «Тосафот»⁹ можно заключить, что такого различия вообще не существует. Автор книги «Арух а-Шулхан»¹⁰ тоже пишет, что ему не понятно различие между ситуацией, когда человек изготавливает для себя *тфилин*, и ситуацией, когда он приобретает их у мастера.

Тфилин — одежда

Рашба¹¹, Мааршам¹² и автор «Кесеф Мишна»¹³, разъясняя мнение Рамбама, пишут, что *тфилин* считаются одеждой, и даже если их купили уже готовыми, на них необходимо произнести «Шэ-эхеяну».

Установление закона

«Мишна Брура» устанавливает закон в соответствии с мнением автора «Бейт Йосеф»: благословение «Шэ-эхеяну» на *тфилин* не произносят. Так же приводит и автор книги «Каф а-Хаим» от имени некоторых муд-

⁹ «Сукка» 46а.

¹⁰ «Орах Хаим» 22:3.

¹¹ Респонсы ч. 1 п. 183.

¹² Респонсы ч. 1 п. 148.

¹³ «Илхот Швуот» 5.18.

рецов Торы последнего поколения. И это же следует из книг «Бен-Иш-Хай»¹⁴ и «Игрот Моше»¹⁵.

В книге Ар Цви¹⁶ сказано, что на тфилин не принято произносить «Шэ-эхеяну», так как они не доставляют человеку материально-го наслаждения.

В «Биур Алаха» приводится, что следует учесть мнение тех, кто обязывает произнести «Шэ-эхеяну» на тфилин: нужно произнести «Шэ-эхеяну» на что-нибудь такое, что по всем мнениям требует этого благословения, при этом имея в виду, что благословение распространяется также и новые тфилин. И автор книги «Бейт а-Йоцер»¹⁷ пишет так же.

Благословение «Шэ-эхеяну» на заповедь, исполняемую впервые

До сих пор мы занимались вопросом, следует ли благословлять «Шэ-эхеяну» на новые тфилин. Рассмотрим теперь совершенно другую сторону вопроса о благословении «Шэ-эхеяну» на тфилин, связанную с общим правилом, относящимся практически ко всем заповедям: обязан ли человек, впервые исполняющий ту или иную заповедь, произносить «Шэ-эхеяну»?

Автор комментария «Турей Заав», как было упомянуто, установил закон согласно мнению Рамбама: на новые тфилин обязаны благословить «Шэ-эхеяну». Далее он пишет, что даже те, кто считает, что «Шэ-эхеяну» на новые тфилин не произносят, согласятся, что человек, который исполняет заповедь тфилин впервые, обязан благословить «Шэ-эхеяну».

В Вавилонском Талмуде¹⁸ говорится, что приносящий мучные дары в Храм должен благословить «Шэ-эхеяну». Раши поясняет, что речь идет о том, кто в этом году впервые приносит мучной дар. Другой мудрец Торы поколения ришоним, Меири, считает, что здесь говорится о коэне, который приносит мучной дар в Храме первый раз.

Из слов Раши можно понять, что на заповедь, которую исполняют первый раз в этом году, следует произносить «Шэ-эхеяну». А Меири считает, что произносить «Шэ-эхеяну» следует, только когда выполняют заповедь впервые. Автор книги «Рокеах»¹⁹ на основании этих слов Талмуда постановил, что на заповедь, которую человек исполняет впервые, должен благословить «Шэ-эхеяну».

Авторы Тосафот²⁰, Рашба²¹, автор книги «Итур» и некоторые другие объясняют, что

¹⁴ «Берешит», «Шана ришона» п. 7.

¹⁵ «Орах Хаим» ч. 3, п. 80.

¹⁶ «Орах Хаим» п. 21.

¹⁷ П. 3.

¹⁸ «Минахот», 75б и «Брахот», 47б.

¹⁹ П. 371.

²⁰ «Менахот» 75б и «Брахот» 47б.

²¹ «Брахот», там же.

в Талмуде идет речь о коэне, который приносит мучной дар. Все коэны были поделены на 24 группы, несущие посменно службу в Храме — каждая в течение недели. Эти смены, в свою очередь, состояли из шести отчих домов. Таким образом, каждый отдельный коэн мог принести мучной дар в Храме только раз в полгода. Согласно такому пониманию, нет оснований полагать, что на заповедь, которая исполняется впервые, установлено благословение «Шэ-эхяну». Ибо речь идет о более специфической ситуации — о заповеди, которую могли исполнить только дважды в год. Но на заповедь, которая исполняется ежедневно, «Шэ-эхяну», возможно, не благословляют, даже когда ее исполняют впервые.

Рама²² постановил, что тот, кто делает «шхиту» (способ забоя животных, заповеданный Торой) первый раз в жизни, не благословляет «Шэ-эхяну», так как он лишает жизни животное. Но тот, кто впервые выполняет заповедь покрыть песком кровь птицы или кашерного дикого зверя²³ («кисуй а-дам»), пролитую на землю вследствие «шхиты», обязан произнести благословение «Шэ-эхяну». На основании этого постановления автор комментария «Турей Заав» пишет, что тот, кто накладывает тфилин первый раз в жизни, обязан произнести «Шэ-эхяну».

Однако другой комментатор на «Шулхан Арух», автор книги «Сифтэй Коэн»²⁴, спо-

рит с Рама и, основываясь на словах Тосафот и «Нимукей Йосеф»²⁵, доказывает, что на тфилин не благословляют «Шэ-эхяну», даже когда эту заповедь исполняют впервые. Автор книги «При Хадаш» добавляет, что и Рашба считает, что в этих случаях не следует благословлять. Он пишет, что поскольку сомнения и споры в вопросах, связанных с благословениями, обычно решаются в сторону облегчения, и их решают не произносить, то так же следует поступить и в том случае, когда впервые накладывают тфилин: благословение «Шэ-эхяну» не произносят.

Интересно, что обсуждая слова Рама, который считает, что на первую «шхиту» благословение не произносят, так как при этом погибает животное, никто не использует этот аргумент при обсуждении законов о тфилин, для изготовления которых тоже необходимо умертвить животное, чтобы получить кожу и жилы.

Отличие в причинах, по которым человек не мог исполнить заповедь тфилин

Автор книги «При Тоар»²⁶ считает, что в вопросе благословения «Шэ-эхяну» следует различать между двумя ситуациями. Если человек не имел в принципе возможности исполнить заповедь прежде, как, например, ребенок, который до возраста 13 лет был освобожден от исполнения заповедей,

²² «Йорэ Дэа», 28:2.

²³ Но не домашней скотины.

²⁴ Там же.

²⁵ Их мнения были приведены выше.

²⁶ Там же.

то накладывая тфилин в первый раз он произносит «Шэ-эхеяну». Но в случае, когда человек не имел возможности исполнить заповедь по чисто техническим причинам, (например, у него не было тфилин) он не произносят «Шэ-эхеяну» даже накладывая тфилин впервые.

Автор респонс «Хатам Софер»²⁷ цитирует вышеприведенные слова автора книги «При Тоар» и заключает: «...поэтому юноше, который становится обязанным по Торе соблюдать заповеди, следует благословить «Шэ-эхеяну» на все заповеди, которые он начинает исполнять после того, как ему исполнилось 13 лет».

Практический закон

Автор книги «Твуат Шор» также склоняется к мнению, что выполняя первый раз любую заповедь, следует произнести «Шэ-эхеяну», но исполнить это на практике в отношении заповеди цецит, тфилин, сукки и мезузы невозможно, поскольку задолго до того, как мальчику исполнится 13 лет, его приучают к исполнению этих заповедей. Поэтому ко времени, когда он достигает 13 лет и становится обязанным выполнять эти заповеди по Торе, он к ним успевает привыкнуть и не испытывает ощущения новизны, которое имеет принципиальное значение для благословения «Шэ-эхеяну». Поэтому Рама гово-

рит именно о заповедях «шхиты» и покрытия песком крови животного или птицы, которые впервые обычно выполняют уже в зрелом возрасте. Примерно о том же пишет и «Керен Давид»²⁸. Автор комментария «Цви ле-Цадик» добавляет, что даже если человек впервые наложит тфилин после того, как ему исполнилось 13 лет, он все равно не произносит «Шэ-эхеяну», поскольку установлен общий закон для всех.

Существует и другой взгляд на данный вопрос. Авторы книг «Шулхан Млахим»²⁹, «Сиах Алаха»³⁰ и «Яд Ицхак»³¹ считают, что статус заповедей, исполняемых ребенком, который не обязан в них по Торе, в корне отличается от статуса заповедей исполняемых взрослым человеком, обязанным в них. Поэтому юноша произносит «Шэ-эхеяну», исполняя заповеди впервые после того, как ему исполнилось тринадцать лет, несмотря на то, что он уже успел неоднократно исполнить их, не будучи обязанным в них по Торе.

В книге «Минхат Ицхак»³² также поднимается данный вопрос. В итоге автор приходит к выводу, что не следует произносить «Шэ-эхеяну» на тфилин. Но для того, чтобы учесть мнение тех, кто полагает, что, выполняя впервые заповедь тфилин, следует благословлять «Шэ-эхеяну», было бы правильно произнести это благословение на новую оде-

²⁷ П. 55.

²⁸ «Орах Хаим», п. 57.

²⁹ Стр. 343.

³⁰ П. 22.

³¹ Респонсы, ч. 1, п. 10.

³² «Ликутей Тшувот», п. 18.

жду или плод, который впервые едят в этом сезоне, имея при этом в виду и тфилин.

Из слов автора книги «Минхат Ицхак» мы должны извлечь очень важный урок. Вначале своей респонсы он упомянул Тосефту, мнения ришоним, процитировал «Арбаа Турим», «Шулхан Арух» и их комментаторов, мнения ахроним, привел свои доводы. Но свой ответ он завершает цитатой из книги «Рошей Бесамим», которую еще называют «Сде Хемед Хадаш»³³. Там рассказано, как автор книги спросил ребе Иссахара Дова из Бельза, надо ли произносить «Шэ-эхяну» на тфилин, и тот ответил, что принято не произносить, учитывая мнение автора книги «Сифтей Коэн». То есть после всех исследований, требующих энциклопедических знаний, расчетов и умозаключений, необходимо спросить у мудреца Торы — конечного звена в цепи передачи Торы — и установить практический закон исключительно в соответствии с тем, что он скажет. Истинность еврейского закона заключается в великой силе передачи Торы от учителя к ученику.

Рав Шломо Залман Ойербах одалживал своим сыновьям тфилин за месяц до бар-мицвы, чтобы они заранее приучались к исполнению заповеди тфилин, как это принято. В день бар-мицвы рав Ойербах дарил сыну тфилин, и он произносил благословение «Шэ-эхяну» перед тем, как наложить тфилин впервые

после того, как это стало его обязанностью по Торе³⁴.

Рав Элияшив считал, что не нужно благословлять «Шэ-эхяну» на новые тфилин. Когда раву Элияшиву рассказали, что «некий мудрец» одалживал тфилин своим сыновьям до наступления бар-мицвы, а когда им исполнилось 13 лет, он дарил им эти тфилин и они произносили «Шэ-эхяну», рав Элияшив сказал, что он не видит в этом смысла. А тот, кто хочет учесть мнения законоучителей, полагающих, что есть обязанность благословлять «Шэ-эхяну» на тфилин, может благословить «Шэ-эхяну» на новую одежду или на новый плод, имея намерение, что благословение распространяется и на тфилин. Причем, нет разницы, говорится ли о ситуации, когда накладывают новые тфилин, или исполняют заповедь тфилин первый раз в жизни³⁵.

Когда благословлять?

В книге «Мешив Давар»³⁶ приводится, что благословение «Шэ-эхяну» на новый талит произносят перед тем, как его одеть первый раз. Таким образом, оба благословения — и «Шэ-эхяну», и на исполнение заповеди цицит, — буду произнесены вместе, подобно тому, как это установлено в отношении «Авдалы» (церемонии отделения Субботы от будних дней), когда все благословения произносят одно за другим. Отсюда можно выучить, как быть тем, кто хочет учесть

³³ Тема «Байт», п. 7.

³⁴ «Алихот Шломо».

³⁵ «Ашрей Иш».

³⁶ П. 43.

на практике мнение авторитетов, считающих что следует благословлять «Шэ-эхяну» когда накладывают новые тфилин или когда заповедь тфилин исполняют впервые в жизни. Перед тем, как наложить тфилин и произнести благословение (для ашкеназов — два благословения), установленное на заповедь тфилин, нужно произнести благословение «Шэ-эхяну» на новую одежду или на новый плод, имея намерение, что благословение распространяется и на тфилин.

В период траура по разрушению Храма, отмечаемого с 17 Тамуза по 10 Ава, благо-

словение «Шэ-эхяну» не произносят. Этот закон распространяется и на благословение «Шэ-эхяну», произносимое на тфилин (для тех, кто считает, что его произносят на новые тфилин или когда заповедь тфилин исполняют впервые). Как поступать в отношении поднятых выше спорных ситуаций, каждому следует выяснить для себя у своего раввина. Но все мы единодушны в нашем желании полного избавления, в молитвах о скорейшем приходе Машиаха и возвращения храмового служения, когда все увидят Славу Творца в полноте ее и наполнится Земля мудростью и знанием Б-жественного желания! МТ

мировоззрение

этика



Рав Элияу ТАВГЕР

Преподаватель ешивы «Торат Хаим»

РАВ АВРААМ ИЦХАК КУК И ВЕГЕТАРИАНСТВО

Отношение к употреблению пищи животного происхождения в еврейской традиции

В Торе в двух местах говорится о том, что предназначено человеку в пищу. В главе «Берешит» и в главе «Ноах», там, где описываются события, происходившие после выхода Ноаха и его семьи из ковчега. В первом месте говорится: «И сказал Б-г: Вот Я дал вам всякую траву семяносную, что на поверхности всей земли, и всякое дерево, на котором плод дерева, семяносный, вам будет это в пищу» (Берешит 1:29). Во втором случае сказано: «Все ползающее, что живо, вам будет в пищу; как зелень травную даю вам все» (Берешит 9:3). Большинство комментаторов видят в этом отличии принципиальное изменение: до Потопа человеку было запрещено мясо, и лишь после Потопа Всевышний разрешил его есть (существует спор относительно того, что именно было запрещено делать до Потопа — убивать животное с целью съедения, или же мясо было запрещено в принципе — в т.ч. падаль). Единственный из классических комментаторов, кто оспаривает эту идею — Ральбаг, который, исходя из принципа неизменности воли Всевышнего, считает что простое понимание текста Торы не означает, что до Потопа мясо было запре-

щено, а стих (Берешит 1:29) просто описывает свойства растений и сообщает нам, что и растения тоже, наряду с мясом, хороши для поддержания жизни человека и пригодны для использования в пищу. Кроме того, сын Рамбама, раби Авраам, ссылается на слова рава Саадии Гаона (не дошедшие до нас в оригинале), который считал, что в первом случае Тора говорит о растительной пище лишь потому, что именно она составляет основную часть человеческого рациона, но это ни в коем случае не исключает и не запрещает мясо.

Важно отметить, что еще в Талмуде мудрецы высказывали идею о том, что до Потопа мясо было запрещено («Санэдрин» 59б): «Сказал рав Йеуда от имени Рава: Первому человеку не позволено было употреблять мясо в пищу, о чем сказано: «...вам будет это в пищу. И всякому земному животному...», — а не земное животное в пищу вам». Аналогичное мнение приводится в Мидраше от имени раби Йоханана («Берешит Раба» «Ноах» 34.13).

В чем причина произошедшего после Потопа изменения? На этот вопрос комментаторы дают несколько разных ответов. Некоторые считают что разрешение есть мясо является «призом», который получил Ноах за свои уси-

лия по спасению мира. Такого мнения придерживаются раби Давид Кимхи (комм. на Берешит 1:29), Хизкуни и раби Йосеф Бехор Шор (комм. Берешит 9:3). По всей видимости, все они, будучи продолжателями южно-французской школы, основывались на позднем сборнике мидрашей «Берешит Рабати», который составил их земляк раби Моше а-Даршан.

Второе объяснение взято из еще одного позднего мидраша (XII-XIII вв.), вошедшего в сборник «Мидраш агада», изданный Шломо Бобером («Берешит», «Ноах» 9.3): Ноаху было разрешено есть мясо в связи с тем, что жертва, принесенная им после выхода из ковчега, была приятна Всевышнему. Интересно, что упомянутый выше раби Йоханан, по всей видимости, основывался на той же идее: Первому человеку нельзя было есть мясо для своего удовольствия, единственной опцией было жертвенное мясо, а Ноах настолько угодил Всевышнему принесенной жертвой, что ему было разрешено есть мясо даже без связи с жертвоприношениями.

Тот же «Мидраш агада» предлагает еще одно объяснение того, почему Первому человеку было запрещено есть мясо: именно Адам а-Ришон своим грехом сделал всех животных смертными, и чтобы не позволить ему превратить этот грех в выгоду (используя мясо умерших животных), ему было запрещено есть мясо.

Четвертое объяснение, которого придерживались Рамбан (комм. на Берешит 1:29), а вслед за ним рабейну Бехайе (комм. Берешит

9:3 и в более расширенной форме в книге «Шулхан шель арба» разд.2), авторы «Акедат Ицхак» («Берешит» разд. 15) и «Кли Якар» («Ноах»), а также Шла а-Кадош («Шаар а-отийот», «Дерех эрец») и Маараль («Хидушей агадот» на «Санэдрин» 59б; «Беер а-гола» 7.2): более высокое существо питается более низкими, что «поднимает» низших до уровня высших. Животные были почти что на уровне человека, но в итоге в предшествующий Потопу период они «упали», испортились. Соответственно, человек, как существо более высокого уровня, получил право употреблять их в пищу. В дальнейшем эта идея трансформировалась в каббалистическое учение Аризалья об «искрах святости», которые содержатся в любом существе, согласно которому употребление животных в пищу позволяет выявить и «поднять» эти «искры святости». Данная идея получила широчайшее распространение в книгах хасидских учителей. Точка зрения, о которой идет речь, опирается на Гемару («Псахим» 49б): «Невежде запрещено есть мясо». Человеку разрешено есть мясо лишь в силу того, что его уровень выше уровня животного, но невежда еще не достиг «человеческого» духовного уровня, т.е. не реализовал человеческий идеал, а значит он не попадает в категорию тех, кому Тора разрешила есть мясо. Отметим, что гаоним объясняли эти слова Гемары намного проще, не внедряя в нее мистический смысл. Они считали, что невежде запрещено есть мясо просто потому, что он не сможет соблюсти множество законов кашрута, связанных с приготовлением и употреблением мяса в пищу (шхита, высаливание и т.д.)¹.

¹ «Акедат Ицхак» приводит объяснение гаоним, но отвергает его.

Пятое объяснение сосредоточено на глобальных климатических, географических и сельскохозяйственных изменениях, связанных с Потопом: до Потопа наблюдалось изобилие растительной пищи, что позволяло легко обходиться без мяса, а после Потопа было разрешено есть мясо — то ли из-за того, что изменился климат, то ли потому что популяция должна была расселиться по большой территории и т.д. Такой вектор в традиции начался с Абарбанеля, продолжился у Мальбима (который во многих вопросах выступал как последователь Абарбанеля), у рава Шимшона Рафаэля Гирша и у Нецива из Воложина («А-Эмек давар»)².

Все вышесказанное свидетельствует о том, что употребление мяса в еврейской традиции не является чем-то недостойным, греховным и неправильным — наоборот, мясо является наиболее подходящей пищей для человека как высшего разумного существа. Единственный, кто указывает на нравственные проблемы, возникающие в связи с употреблением мяса, это раби Йосеф Альбо, автор «Сефер а-икарим» (3.15).

Проблема страданий животных

Несмотря на то, что мы не видим ни у мудрецов Талмуда, ни у комментаторов выступлений в поддержку вегетарианства и против забоя животных с целью употребления их в пищу, в традиции существует понятие «цаар баалей хаим» — запрет причинять страдания живым существам.

Талмуд («Бава Меция» 32) обсуждает заповедь Торы помочь разгрузить навьюченную скотину твоего врага, причем Талмуд исходит из того, что ненависть по отношению к этому врагу справедлива и оправдана. Мудрецы спорят о том, в чем идея данного требования Торы. Одни считают что данная заповедь дана с воспитательной целью, чтобы человек учился брать под контроль свои чувства, а другие считают, что цель заповеди в том чтобы облегчить страдания животного. И по мнению тех, которые видят смысл данной заповеди в том чтобы животное не страдало, запрет «цаар баалей хаим» является непосредственным запретом Торы. Рамбам закрепляет это в качестве алахи («Илхот роцеах» 13.8), и в итоге эта алаха вошла в «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат» 272).

То, что запрет причинять страдания животным является законом Торы, имеет значение для ряда практических алахических вопросов. В частности, разрешено пользоваться услугами нееврея чтобы подоить в Шабат корову, поскольку ее вымя переполнено и она страдает. Просить нееврея сделать работу в Шабат запрещено мудрецами, а запрет причинения страданий — из Торы, поэтому более строгий запрет «отодвигает» менее строгий. Еще один пример: мудрецы запретили «превращать» предметы, разрешенные к использованию в Шабат, в «мукце» — предметы, которые использовать в Шабат нельзя. Поскольку животное в Шабат имеет статус «мукце», под него нельзя подкладывать разрешенные

² Все четверо приводят данное объяснение в своих комментариях на Берешит 9:3.

к использованию предметы, чтобы они тоже не стали «мукце». Но в случае с животным, которое попало в яму или канаву, разрешается подложить подушки, чтобы предотвратить его страдания, в полном соответствии с вышеизложенным принципом.

Законоучителя приводят ряд ограничений данного запрета. Существует правило, согласно которому нужда и польза человека оправдывают причинение страданий животному («Трумат а-дешен», ч.2 («Псаким у-ктавим») 105). Например, медицинские исследования, требующие испытания новых методов лечения на животных, оправданы. В прошлом в алахе даже поднимался вопрос о допустимости охоты и рыболовства, но законоучителя это всегда разрешали (см. «Нода бе-Йеуда», «Таньяна», «Йорэ Деа» 10). А рав Яков Эмден, например, считает что запрет причинять страдания относится исключительно к домашним животным, которые трудятся на благо человека, и о которых человек обязан заботиться («Шеелат Яавец» 1.17).

Гемара («Бава Меция» 85а) приводит историю о Раби (раби Йеуде а-Наси), который страдал 13 лет: «Одного теленка вели на убой. Этот теленок спрятал свою голову под талит Раби и заплакал. Тот сказал: «Иди! Для этого ты сотворен». Сказали [на Небесах]: “Поскольку он не смиловивился, пусть падут на него страдания”. Однажды рабыня Раби подметала дом и собиралась вымести наружу мышат. Сказал ей [Раби]: «Оставь их!», ведь написано: «И милосердие Его на всех созданиях Его» (Теилим 145:9). Сказали [на Небесах]: «Поскольку он милосерден, будем милосердны с ним». На основе этой гемары раби Йеуда а-Хасид («Сефер хасидим») пи-

шет, что праведному человеку не подобает сверх меры утруждать животных и наказывать их слишком жестоко.

В Торе существует ряд заповедей, которые нашими комментаторами рассматриваются как требование этичного обращения с животными. Это обязанность предоставить животному отдых в Шабат (раби Овадия из Бартануры в комм. на мишну «Шабат» 1.5), запрет приносить в жертву животное на протяжении первых 7 дней жизни («Мешех Хохма» на Ваикра 22:26-32), обязанность помогать разгружать навьюченное животное (см. выше), запрет варить козленка в молоке его матери (Ибн Эзра и Рашбам на Шмот 23:19), запрет есть кровь («Сефер а-Хинух», заповедь 148), обязанность покрыть кровь землей («Сефер а-Хинух», заповедь 187), запрет кастрировать животных (Раши в комм. Ваикра 22:24), запрет запрягать в плуг быка и осла вместе (Ибн Эзра на Дварим 22:10; «Сефер а-Хинух» заповедь 550), запрет заслонять пасть животному во время работы («Сефер а-Хинух» заповедь 596). Существуют и другие алахические нормы, построенные на принципе непричинения страданий животным: человеку запрещено есть прежде, чем он накормит свое животное («Брахот» 40а, приводится в «Маген Авраам», «Орах Хаим» 168.18); не желают обладателю новой кожаной обуви сносить ее и обновить, поскольку ее обновление связано с убоем животного (Рама, «Орах Хаим» 123.6); запрещено устраивать и посещать бои быков и другие подобные зрелища (см. «Иехаве Даат» 3.66).

Рамбам обсуждает заповедь отослать мать от гнезда, чтобы взять яйца («шилун-

ах а-кен»), запрет резать мать и детеныша в один день, а также запрет есть от живого и обязанность делать «шхиту» (убивать животное без мучений). В «Морэ невухим» (3.48) Рамбам пишет: «Заповедь резать животное необходима, поскольку естественная пища для человека это семена, растения и мясо животных, а среди мяса лучшим является именно то, которое разрешено нам в пищу, и в этом не сомневается ни один врач. И когда выбор наилучшей еды требует убийства животных, Тора выбирает наиболее легкий способ их умерщвления и запрещает мучить их неправильным забоем или убивать другими методами, или брать в пищу от живого, не убив³. И так же запретил нам резать животное и его детеныша в один день, чтобы не возникла ситуация, при которой детеныш будет зарезан на глазах матери. Ведь страдание животного в такой ситуации очень велико, поскольку нет разницы между страданием человека, у которого убили ребенка, и страданием животного. Ибо любовь матери к детенышу и ее жалость к нему не связана с интеллектом — это проявление «коах а-медаме» (силы чувств), которая есть у большинства животных, так же как и у людей...» Рамбам добавляет, что та же самая причина лежит в основе заповеди «шилуах а-кен»: яйца, которые высидивает птица, и даже птенцы, которые еще нуждаются в матери, как правило не пригодны в пищу, что делает причинение страданий животному неоправданным. И в любом случае, нужно отослать птицу от гнезда, чтобы она не видела, как забирают яйца или птенцов, чтобы она не страдала, увидев как забирают ее потомство.

В другом месте в «Морэ невухим» (3.17) Рамбам обсуждает вопрос Высшего контроля — «ашгахи». Он придерживается мнения что забота Всевышнего о животных не частная («Ашгаха пратит»), а общевидовая («Ашгаха клалит»). Он приводит ряд мест в Танахе, из которых видно что Всевышний заботится о животных, и утверждает, что везде речь идет об общем надзоре, а не об индивидуальном — о действиях Всевышнего, направленных на обеспечение каждому виду условий для существования, необходимой пищи и т.д. А то, что по словам мудрецов запрет причинения страданий животному из Торы, связано с человеческим самосовершенствованием: чтобы не взрастили в себе качество жестокости, чтобы не причиняли боль напрасно и бесцельно, а наоборот — проявляли милосердие и жалость по отношению к любому живому существу, и причиняли страдания лишь в силу необходимости. Он приводит стих: «Когда возжелает душа твоя есть мясо...», и объясняет, что Тора имеет в виду здесь именно необходимость, что исключает убийство животных ради удовлетворения чувства жестокости или ради развлечения.

С другой стороны, мы встречаем у мудрецов высказывания, которые противоречат, на первый взгляд, вышеприведенным рациональным объяснениям. Мишна («Брахот» и «Мегила») говорит о человеке, который в молитве обращается ко Всевышнему со словами: «До гнезда птицы доходит твоя милость?» (имея в виду, что Всевышний жалеет какую-то птицу, но не его). Миш-

³ Подробнее см. в приложении в конце статьи.

на предписывает сказать этому человеку чтобы он замолчал. Гемара в Вавилонском («Брахот» 33б) и Иерусалимском Талмудах («Брахот» 5.3) дает ряд объяснений этого закона. Одно из них состоит в том, что человек относится к заповеди Торы «шилуах а-кен» как к проявлению милости, а на самом деле это постановление Всевышнего, которое выходит за рамки рационального понимания, и дано людям только ради беспрекословного исполнения.

Рамбан приводит это в «Морэ Невухим» (3.48) и дает неожиданный ответ: действительно, некоторые мудрецы считали, что у заповедей нет постижимой рациональной причины — это Воля Всевышнего, которую нужно исполнять, и только, — и этот подход зафиксирован в Гемаре; но есть другой подход, согласно которому у заповедей есть причины и смысл, и нужно придерживаться именно этого подхода. Данные слова Рамбама перекликаются с мидрашом («Дварим Раба», «Ки теце»): «Так же как милость Святого, благословен Он, по отношению к человеку, так она и к животным, как сказано (Ваикра 22:27): «...От восьмого дня и далее...»⁴ и «Его и сына его не режьте в один день». И так же как пожалел Всевышний скот, смилостивился Он и над птицами, о чем сказано: «Если встретится тебе гнездо птичьё...»⁵.

Рамбан (комм. на Дварим 22:6) соглашается с Рамбамом, и более того, считает что подход Рамбама не противоречит изложенному в Гемаре (сам Рамбан считал иначе). Согласно тексту Гемары, причина, по которой заставляют замолчать человека, сказавшего: «До гнезда птицы доходит твоя милость?»⁶, в том, что он «превращает» заповеди Всевышнего в проявления милосердия, в то время как на самом деле они являются постановлениями. Рамбан объясняет, что у Всевышнего нет жалости к животным, поскольку у них нет человеческой души, а обсуждаемые заповеди Торы постановлены Всевышним для воспитания милосердия в человеке. Таким образом, Рамбан защищает позицию Рамбама и при этом считает что можно «вписать» Рамбама в Гемару, если сказать, что постановления («гзерот») имеют свою причину. По Рамбану, когда гемара говорит что «это всего лишь гзерот», она не имеет в виду исключить наличие смысла у заповедей Торы — она исключает ошибочное мнение, что Всевышний проявляет милосердие по отношению к животным.

В связи с этим Рамбан приводит мидраш («Танхума», «Шмини» 8): «Какая разница Всевышнему, резать животное спереди или с затылка? Но заповеди даны для очищения⁶ людей». На основании этого Рамбан

⁴ «Когда родится теленок, или ягненок, или козленок, то пробудет семь дней под матерью своей, а от восьмого дня и далее благоугоден будет для огнепальной жертвы Господу».

⁵ На самом деле, данное высказывание Рамбама в «Морэ Невухим» противоречит другому, более раннему тезису Рамбама в «Мишнэ Тора» («Илхот тфила» 9.7), где он привел вышеизложенное объяснение Гемары и написал, что заповеди отослать птицу от гнезда и не резать детеныша и мать в один день это «письменное постановление» Торы («кзерат а-катув»), а не проявление Б-жественного милосердия. Ведь если предположить, что эти заповеди даны из-за милосердия, то Всевышний должен был бы вообще запретить «шхиту». Это противоречие повлекло за собой написание ряда исследований и появление различных объяснений, обсуждение которых выходит за рамки данной статьи.

⁶ В оригинале использован глагол «лецарэф», которым обозначается действие по очистке металла от примесей.

доказывает, что у Всевышнего нет «выгоды» в соблюдении людьми заповедей — заповеди даны для улучшения, исправления самого человека.

Интересно, что Рамбам тоже приводит этот мидраш («Морэ Невухим» 3.26), но в отличие от Рамбана, как и в случае с вышеприведенной гемарой, указывает на противоречие между мидрашом и собственной позицией. Однако там Рамбам дает объяснение, позволяющее противоречие снять: у заповеди есть смысл, но у деталей заповеди не обязательно должен быть смысл, а мидраш, спрашивая «какая разница», имеет в виду именно детали.

Особым взглядом на запрет причинения страданий животным в целом и на вопрос о вегетарианстве в частности обладал рав Авраам Ицхак Кук. Перед тем как представить его позицию по данной теме имеет смысл вкратце изложить основные вехи его биографии и описать тот контекст, в котором возникли и развивались его идеи.

Жизнь рава Кука в диаспоре

Рав Авраам Ицхак а-Коэн Кук родился в 1865 году в городке Грива — ныне это один из районов Даугавпилса, который раньше назывался Двинск. Его отец, рав Шломо Залман Кук, учился в Воложинской ешиве, а мать, Злата Перл, была родом из хасидской семьи. Ее отец, рав Рафаэль Пельман, был приближен к Цемах Цедеку, третьему адмору Хабада. Авраам Ицхак учился в хейдере, как это было принято, но главным его учителем был отец. По достижении 13 лет он был послан в Бейт Мидраш («дом учения») городка Люцин (Лудза), где учился у своего

родственника Якова Рабиновича и у рава Элиэзера Дон-Ихье. В тот же период он познакомился с равом Реуеном Левиным, выдающимся знатоком алахи, который стал раввином Двинска. Рав Левин сильно повлиял на рава Кука и его подход: он всегда выяснял все источники алахи, уделяя при этом меньше внимания талмудическим штудиям, таким «пилпуль» и «хидуш», что не соответствовало распространенному в те дни подходу. Позже, поступив в Воложинскую ешиву, Авраам Ицхак предпочитал уроки Нецива, а не рава Хаима Соловейчика, поскольку подход Нецива был намного ближе к подходу рава Левина.

Еще до того, как ему исполнилось 18 лет, он был известен как один из лучших, наиболее талантливых учеников, который учился почти непрерывно и обладал феноменальной памятью. Одновременно с этим у него проявился интерес к поэзии, что очень беспокоило его отца. В 1883 году он начал учиться у рава Хаима Авраама Шапиро в местечке Сморгонь. В этот период ему сделали шидух с Альтой Бат-Шевой, дочерью Адерета (рава Элияу Давида Рабиновича-Теомима), раввина Поневежа. До свадьбы он уехал на полтора года учиться в Воложинскую ешиву.

В ешиве Воложин, крупнейшей ешиве того времени, Авраам Ицхак был вынужден столкнуться с новыми веяниями в еврейском мире, которые стремительно распространялись повсюду и проникли даже в этот бастион традиции: многих учащихся волновали темы, которые вышли на повестку дня: «аскала» (просвещение), европейский национализм и сионизм.

В «воложинский» период все обращали внимание на его усердие, а также на особенность его личности: он старался общаться со своими товарищами исключительно на иврите (чего никто не делал), и овладел всеми тонкостями языка, что нашло выражения в стихах, которые он тогда писал. В тот же период он познакомился с одним из крупнейших раввинов эпохи — равом Йехиэлем Михлом Эпштейном, автором книги «Арух а-Шулхан». Рав Эпштейн был сильно впечатлен молодым учеником. В Пурим он отправил ему оригинальный подарок — раввинскую «смиху», получить которую рав Авраам Ицхак никак не ожидал. При этом рав Авраам Ицхак был очень близок к Нециву, в бейт мидраше сидел рядом с тем местом, где сидел Нецив, и тот часто приглашал его к себе для индивидуальных бесед. Когда Нециву исполнилось 70 лет, рав Авраам Ицхак написал статью, в которой были описаны достижения Нецива и его комментаторские труды («Эмек шеела» и «Эмек Давар»). Статья была опубликована в ежегоднике «Кнессет Исраэль».

В 1886 году в Поневеже состоялась его свадьба с Альтой Бат-Шевой, которой исполнилось 19 лет. Как было принято в те годы, он остался жить в Поневеже в доме тестя. После свадьбы он начал изучать Каббалу у рава Моше Ицхака Рабина. Успешный опыт рава Авраама Ицхака в написании статьи о Нециве подтолкнул его к решению выпускать торанический журнал, целью которого было бы обсуждение актуальных вопросов, возникших в результате все большего влияния новых идеологий. Журнал получил название «Итур Софрим».

В 23 года он получил приглашение стать раввином литовского городка Займел (Жаймелис). Поначалу рав Кук колебался, не решаясь принять предложение, поскольку не хотел принимать на себя бремя общественной деятельности. Тем не менее, тяжелое финансовое положение тестя, жившего в маленьком тесном доме и вынужденного кормить молодую семью с только что родившейся дочкой, заставило его согласиться. Большую роль в том, чтобы уговорить его, сыграл рав Исраэль Меир а-Коэн (Хафец Хаим), который дружил с родителями рава Авраама Ицхака. С юных лет Авраам Ицхак поддерживал тесную связь с Хафец Хаимом, и на определенном этапе даже учился с ним в хавруте. Их дружба выдержала непростое испытание на прочность спустя 30 лет, когда рав Кук уже был главным раввином Подмандатной Палестины. На съезде партии «Агудат Исраэль» в Вене в 1923 году иерусалимская делегация подвергла рава Кука очень жесткой критике. В знак протеста Хафец Хаим покинул съезд и категорически отказался участвовать в его работе.

Заняв раввинскую кафедру в Займеле рав Кук впервые выступил как общественный лидер. Он исправил эрув и построил микву — до этого женщины были вынуждены окунались в реку. Во время эпидемии холеры он вынес раввинское постановление, обязывающее есть в Йом Кипур — в этом он повторил прецедент, который был с равом Исраэлем Салантером в Вильно. Как и рав Салантер, он ел в Йом Кипур сам, чтобы подать пример другим. Исполнять раввинские функции ему помогал тесть. Параллельно с выполнением раввинских обязанностей рав Кук продолжал интенсивно учиться и выпустил два номера

вышеупомянутого журнала «Итур Софрим». Издание журнала было сопряжено с большими денежными затратами, все лежало на его плечах.

В то время он заинтересовался темой тщательного исполнения заповеди тфилин. Его тесть Адерет, который носил тфилин целый день, купил зятю три пары тфилин — тфилин Раши, тфилин рабейну Тама, а еще маленькие тфилин, которые можно носить под шляпой. Под влиянием тестя рав Кука начал работать над своим первым серьезным произведением «Хаваш Пэер», посвященным заповеди наложения тфилин, где подробно обсуждается вопрос точного места наложения головного тфилин.

Его деятельность в Займеле была прервана болезнью и смертью жены в 1889 году. Он остался один с полуторогодовалой дочкой. Оставив ребенка на попечение тестя и тещи в Поневеже он вернулся в Займель где посвящал максимум времени учебе — в основном Иерусалимскому Талмуду и Каббале. В 1891 году он вернулся к книге «Хаваш Пэер» и издал ее в Варшаве. Вопрос правильного наложения тфилин был настолько важен для него, что он путешествовал по городам и местечкам, чтобы как можно шире распространить свои идеи.

В тот же период он много трудился над книгой «Эйн Ая» — комментарием к талмудической Агаде, собранной в книге «Эйн Яков». Название «Эйн Ая» обыгрывает стих в Книге Иова (28:7): «Тропа [там] неведома [даже] стервятнику, и коршуна глаз не видал его» Слово «эйн» («глаз») указывает на книгу «Эйн Яков», а слово «ая» —

на стервятника, и в то же время оно является аббревиатурой, означающей Авраам Ицхак а-Коэн.

Через год после приезда в Займель он написал свою первую статью по Каббале, содержание которой основывалось на том, что было раскрыто ему во сне, который он счел пророческим откровением. Он с интересом изучал книгу «Зоар» и труды Аризаля, и потому поехал на месяц в Шауляй, чтобы изучать Каббалу под руководством рава Шломо Элияшвива (Элиошова), автора книги «Ле-Шем». Он также посетил Биржи (Биржай), чтобы обсудить каббалистические темы с равом Пинхасом Линтопом.

Спустя год после кончины первой жены раву Куку было предложено было предложено — с согласия и при поддержке Адерета — жениться на дочери брата-близнеца Адерета — Райзе Ривке. Свадьба состоялась в Поневеже, после чего семья жила в Займеле. Там у них родился единственный сын Цви Йеуда, которому в будущем предстояло стать одной из ключевых фигур религиозно-сионистского движения.

В 1895 году у рава Кука появилась идея начать выпуск журнала «Шалом ла-Ам», целью которого было бы примирение трех основных направлений, на которое разделилось ашкеназское еврейство — «митнагдим» (адепты «классического» ашкеназского иудаизма, называемого также «литовским»), «хасидим» и «маскилим» (сторонники просвещения). И хотя этот план не был реализован, он написал программную статью «Шлом а-Шем», которую опубликовали лишь в 1960 году, через много лет после его смерти.

В 1895 году рав Кук стал раввином в латвийском городе Бауск (Бауска) после смерти рава Мордехая Эляшберга, близкого друга Нецива, который был известен активной поддержкой заселения Земли Израиля. Впервые рав Кук посетил Бауск в 25 лет, он произнес поминальную речь на похоронах рава Эляшберга. Рав Кук очень впечатлил жителей города и они сразу же начали предлагать ему должность. Но в итоге был назначен рав Йехезкель Лифшиц, который прослужил в городе 5 лет. После отъезда рава Лифшица община вновь обратилась к раву Куку и на этот раз он согласился. В Займеле известие о том, что рав Кук переезжает в Бауск, было воспринято крайне негативно. Извозчики города устроили забастовку, отказываясь его перевозить, и тогда это сделали извозчики из Бауска. В Бауске у рава Кука родилась вторая дочь — Батья Мирьям.

Несмотря на то, что Бауск тоже был местечком, жизнь там, по сравнению с Займелем, была ключом. Именно в Бауске рав Кук вплотную столкнулся с идеями, которые волновали еврейский мир — с просвещением («аскалой») и сионизмом. Он делал все, чтобы укрепить традиционный вектор в общине, посредством открытия школы для мальчиков и ешивы для более взрослых, чтобы уменьшить влияние в общине со стороны учителей, придерживающихся просветительского подхода. Кроме этого, он резко выступил против торговли в Шабат и против действий христианских муниципальных властей, которые подталкивали евреев к нарушению Субботы. Он воспрепятствовал проведению парных танцев на благотворительном банкете, организованном общиной. В городе действовала

сионистская организация «Бней Цион», и это побудило рава Кука создать альтернативную молодежную организацию, которая называлась «Тиферет бахурим». Помимо изучения Танаха и книги рава Шимшона Рафаэля Гирша «Хорев» эта организация поставила пьесу Айзека из Кринослава, выпускника ешивы «Тельз», о закрытии Воложинской ешивы — о приказе властей совместить в ешиве изучение Торы со светскими предметами, и о решении Нецива и рава Хаима Соловейчика из Бриска не допустить этого даже ценой закрытия ешивы.

Рав Кук в Земле Израиля

Очень многие моменты в жизни рава Кука были связаны с его первым тестем Адеретом. В 1900 году рав Шмуэль Салант, один из крупнейших раввинов ашкеназской общины «старого ишува» в Иерусалиме, пригласил Адерета подняться в Эрец Исраэль и стать его помощником. У Адерета были сомнения, которыми он делился с равом Куком. В 1901 году Адерет поднялся в Иерушалаим, но рав Кук оставался в Бауске. Ему предлагали раввинские должности в разных местах, в т.ч. в Ковно, Вильно и Тельзе, но в 1902 году умер рав Нафтали Герц а-Леви, раввин Яффо и окрестных сионистских поселений, известный специалист по каббалистическому наследию Виленского Гаона. Ему стали искать замену, но это оказалось сложной задачей. Во время выборов в местное самоуправление в 1899 году позиции «нового ишува» усилились и община раскололась. Были закрыты общинные учреждения. Рава Нафтали Герцу каким-то образом удавалось смягчать позиции сторон и удерживать общину от окончательного распада. После его смерти должность раввина Яффо в те-

чение короткого времени исполнял рав Дов Школь, но он предпочел вернуться в Иерушалаим, поскольку в Яффо он не мог дать своим детям требуемое образование. Жители Яффо стали искать раввина, который соответствовал бы духу места: им нужен был выдающийся знаток алахи, который удовлетворял бы представителей «старого ишува», центром которого был Иерушалаим, и в то же время симпатизировал бы сионистскому проекту, центром которого как раз и являлся Яффо с окружающими поселениями. В итоге жители Яффо обратились к Адерету с просьбой любыми способами убедить рава Кука приехать. Рав Йоэль Моше Саломон, основатель Петах-Тиквы, даже отправился для этого из Яффо в Бауск. Рав Кук произвел на него очень сильное впечатление. Но несмотря на все уговоры, рав Кук полтора года раздумывал и колебался. Он опасался, что его приезд в Яффо приведет не к установлению мира в общине, а наоборот, придаст конфликту новую силу. Его беспокоило, как отнесутся к назначению человека извне сыновья покойного рава. Кроме того, он задавался вопросом, не будет более правильным остаться служить еврейскому народу в общинах России. Рав Хаим Ойзер Гродзинский советовал ему оставаться в России. Друг рава Кука, историк Эев Явец, тоже отговаривал его, аргументируя это очень тяжелым духовным положением в еврейских общинах Земли Израиля: «Харедим там — слишком харедимные, а светские — слишком свободные», — писал он раву Куку. И, конечно, жители Бауска, узнав о том что его приглашают в Эрец Исраэль, тоже начали чинить препятствия отъезду. В частности, они прервали почтовую связь между Адеретом и равом Куком.

Все это происходило накануне первой русской революции и после кровавого кишиневского погрома 1903 года, в ходе которого было убито 49 человек и сотни были ранены. Евреи империи разрывались между желанием как-то обустроить свою жизнь в уже знакомой и привычной России и мечтой репатрироваться в Эрец Исраэль или эмигрировать в Америку. Рав Элиэзер Гордон, глава ешивы Тельз, пригласил рава Кука к себе занять должность машгиаха. Рав Кук приехал в Тельз с визитом и ему очень захотелось остаться там в бейт мидраше. Учеников в Тельзе тоже волновали актуальные темы, новые идеи просочились в ешиву, некоторые учащиеся выражали вслух надежду на революцию, которая сметет старый порядок и откроет путь к строительству «нового мира», в котором евреи будут равны в правах и займут, наконец, достойное место в «семье народов». Ешива нуждалась в машгиахе, который мог бы достучаться до сердец юношей. Рав Кук колебался, не зная что предпочесть: влиять на людей в ешиве, которая в те дни являлась центром всего «мира изучения Торы», или отправиться в Землю Израиля и решать там разнообразные проблемы практического плана. Тем временем активные члены общины Яффо продолжали искать способ повлиять на решение рава Кука, привлекая для этого авторитетных европейских раввинов. Кроме того, они выхлопотали для него у турецких властей право на неограниченное проживание.

В итоге в 1904 году семья рава Кука отправилась в Землю Израиля через Ригу, Двинск, Вильно и Одессу. Из Одессы они отплыли пароходом в Бейрут, где пересели на судно до Яффо. В яффской общине надеялись, что

рав Кук заполнит духовный вакуум, который возник после смерти рава Леви и отказа рава Школя от должности, и что ему удастся примирить светских с религиозными, объединить сторонников капитализма и социалистического пути развития, ашкеназов с сефардами и выходцами из Йемена, сторонников просвещения со «старым ишувом».

В яффский период рав Кук много писал. Он записывал свои мысли в толстые тетради, на основе которых были составлены его книги, известные нам сегодня. Его идеи не были изначально зафиксированы как единая и гармоничная система. Таким образом, опубликованные впоследствии труды рава Кука соединяют в себе фрагменты произведений разных жанров: письма, газетные статьи, алахические постановления, философские размышления, а также мысли из личного дневника. Он обсуждал вопросы, которые занимали в то время очень многих:

1. Как должен религиозный человек относиться к сионистскому проекту, который является полностью нерелигиозным?
2. Как харедимное общество может сотрудничать с обществом вероотступников?
3. Можно ли оправдать вмешательство еврейского народа в исторический процесс, ведомый Всевышним? Имеет ли человек право взять свою судьбу в собственные руки и не полагаться на Избавление с Небес?

На все эти вопросы в его трудах можно найти совершенно разные, противоречащие друг другу ответы, что связано с многогранностью

его личности. С одной стороны, он очень резко и нетерпимо относился к отступлению от соблюдения заповедей. В 1911 году он написал свою знаменитую статью «Аль бамотейну халалим», реагируя на гибель двух бойцов организации «А-Шомер». С одной стороны, он восхищался героизмом юношей, пожертвовавших собой во имя национальной еврейской идеи. С другой стороны, он обличает их: «Голос взывает ко мне: «Кого ты оплакиваешь?» Разве не знаешь ты, каково отношение большинства молодых тружеников в Земле Израиля ко всему, что свято для евреев? Может ты забыл или не учил то, что сказано в трактате «Смахот» (гл.2): «Каждому, кто отделяется от путей общества, не оказывают почта после его смерти, а наоборот — одевают праздничную одежду и устраивают радостную трапезу в честь гибели того, кто ненавидел Всевышнего?»». Писатель Александр Зискин Рабинович (Азар) посоветовал раву Куку не публиковать эту статью, и в итоге она вышла лишь после его смерти. В том же духе он высказывался против нарушения Шабата в Рамат Гане, который тогда назывался Ир Ганим. Рав Кук писал об этом как о «войне между братьями». Но при всем при этом в своих трудах он оправдывает и даже поддерживает сионистский проект. Его слова о сионизме были очень смелыми для своего времени и не соответствовали тому, что было принято в харедимном мире.

Отношение рава Кука к сионистскому проекту

До начала активной деятельности рава Кука в Земле Израиля в харедимном мире считались приемлемыми два подхода к сионистскому проекту — непримиримое отрицание (рав Зонненфельд, рав Дискин и «старый ишув»)

и осторожная симпатия с большими оговорками (Нецив). Но рав Кук смотрел на этот проект иначе: в деятельности светских сионистов он увидел проявление Б-жьей воли. Рав Кук по-новому осмысливает известное высказывание мудрецов, что Машиах откроется только в полностью грешном или, наоборот, полностью праведном поколении. С т.з. рава Кука, речь идет о том, что каждый человек в поколении прихода Машиаха одновременно будет и полностью грешен, и полностью праведен. Он выдвинул идею разделения между осознанными намерениями человека и роли, которую человек играет в реализации Б-жественного замысла (даже если он это делает против своей воли) — в исправлении мира, в приближении Избавления. Молодой светский еврей, который из диаспоры уезжает в Землю Израиля, отбрасывает таким образом традиционную жизнь и уклад, сознательно бунтуя против Всевышнего. Но рав Кук считал, что в этой драме нужно одновременно видеть и процесс «тшувы» — возвращение народа в Землю Израиля является глубоко религиозным явлением, несмотря на то, что сами возвращающиеся не желают этого понимать и признавать. «Они сами не знают, чего они хотят на самом деле», — писал рав Кук («Орот» стр.63). Он называет их «пророками поневоле», утверждает что вся их деятельность по заселению и освоению Эрец Исраэль — это неосознанный отклик на пророческий зов. Эта новая идея была изложена им в статье «А-дор» («Поколение»), вошедшей в книгу «Бе-иквей а-цон», изданной через 2 года после прибытия в Яффо: «Наше поколение удивительно, и нет подобного ему во всей нашей истории. Оно соединяет в себе две противоположности. Тьма и свет перемешаны в нем. Оно низкое и падшее, и в то же

время высокое и возвышенное». После публикации данной статьи отношение ряда раввинов к раву Куку начало меняться в худшую сторону.

В 1905 году рав Кук открыл в Яффо ешиву, которая располагалась в бейт-мидраше «Брахот» на верхнем этаже хейдера «Шарей Тора». Каждый день он давал там уроки. Там же заседал раввинский суд под его руководством. В 1913 году рав Кук, как раввин окружающих Яффо поселений, возглавил делегацию иерусалимских раввинов, в которую вошли рав Йосеф Хаим Зонненфельд, рав Йонатан Биньямин а-Леви Горовиц, а-магид Бенцион Ядлер, рав Яаков Моше Харлап, рав Арье Лейб Зильберман, рав Барух Маркус и рав Моше Клиерс. В течение месяца они объехали 26 поселений в районе Хайфы и Северной Галилеи с целью приблизить, по возможности, жителей этих поселений к традиционному образу жизни — в том, что связано с кашрутом, Шабатом, еврейским воспитанием, а также с соблюдением заповедей, которые связаны с Землей Израиля — и таким образом предотвратить полный разрыв между «старым» и «новым ишувом», который уже давно наметился. Успех был лишь частичным. Если в поселениях первой алии раввинов принимали с восторгом, то в поселениях второй алии, где жили социалисты, их принимали холодно. Высказывалось намерение совершать такие поездки ежегодно или даже два раза в год, но началась Первая Мировая война, что помешало осуществлению данного замысла.

В 1914 году рав Кук отправился в Швейцарию на съезд «Агудат Исраэль» с целью убедить европейских раввинов сотрудничать

с сионистским проектом. Но съезд не состоялся по причине начала войны, а рав Кук, являвшийся подданным России, не мог вернуться в Землю Израиля, поскольку ее контролировала Османская империя. Вынужденно проведя два года в Санкт-Галлене в Швейцарии, в 1916 году он получил приглашение стать раввином лондонской общины «Махзикей а-дат». Рав Кук согласился, предварительно поставив условие, что будет раввином до тех пор, пока не представится возможность вернуться в Яффо.

В Лондоне он создал несколько ешив и боролся против местных реформистов («англичан Моисеева вероисповедания»), которые выступали против сионистского движения и пытались повлиять на британские власти с целью не допустить принятия Декларации Бальфура. В обществе велась дискуссия о том, является ли иудаизм религией, или же это национальная идея евреев. Рав Кук опубликовал воззвание, в котором он подчеркивал, что еврейская вера связана с национальной идеей и Землей Израиля. При обсуждении проекта Декларации Бальфура сторонники ее принятия ссылались на его письмо. Один из членов парламента сказал: «На кого мы должны полагаться? На Монтегю⁷, который ест с нами свинину? Или на рава Кука из общины «Махзикей а-дат»?»

В 1918 году рав Кук, мечтавший о превращении Земли Израиля в истинный духовный центр, поехал в Америку чтобы собрать средства на создание центральной ешивы в Святой Земле. В 1919 году большинство

раввинов Йерушалаима пригласили рава Кука на должность раввина города, которая оставалась вакантной после смерти рава Саланта. Проезжая через Яффо он колебался, поскольку с одной стороны не желал оставлять свою общину в Яффо, а с другой стороны не готов был отказать в крупнейшим раввинам Йерушалаима в их просьбе.

Изначально идея выдвинуть рава Кука на должность главного раввина Йерушалаима принадлежала раву Цви Песаху Франку (который занял этот пост после смерти рава Кука), а рав Яков Моше Харлап, ставший учеником рава Кука, взял на себя задачу убедить общественность в правильности этого решения.

В 1921 году Герберт Сэмюэл, еврей, которого англичане назначили Верховным комиссаром Палестины, учредил официальный раввинат Подмандатной Палестины, в котором были предусмотрены должности двух главных раввинов — ашкеназского и сефардского («ришон ле-Цион» — пост, учрежденный еще при турках). Большое собрание, 2/3 которого составляли раввины, выбрало рава Кука главным ашкеназским раввином, а главным сефардским раввином стал рав Яков Меир.

Однако группа раввинов «старого ишува», в основном выходцев из Венгрии, придерживалась идеи «разделения общин», впервые сформулированной Хатам Софером. Они исходили из того, что нельзя быть в одной общине с нерелигиозными людьми, и нельзя

⁷ Эдвин Сэмюэл Монтегю, светский еврейский политик, противник Декларации Бальфура.

с ними сотрудничать. Во главе этой группы стояли рав Йосеф Хаим Зонненфельд и рав Ицхак Йерухам Дискин. Помимо общей идеи непримиримого отношения к «новому ишуву», они протестовали против назначения рава Кука на должность раввина Йерушалаима. В 1921 году они создали собственное объединение «А-эда а-харедит», которое существует по сей день, последовательно отказываясь от сотрудничества с официальным раввином Палестины, а затем и Государства Израиль.

В 1923 году рав Кук занялся созданием ешивы в Йерушалаиме и к следующему году ему удалось собрать большую группу учеников. Этой ешиве он дал громкое название «А-ешива а-мерказит а-оламит» («Центральная мировая ешива»). Сегодня она известна как «Мерказ а-рав» («Центр рава»). По изначальному замыслу, там должны были изучаться предметы, которые не изучаются в других ешивах (Танах, философия, история и биология), но история и биология так и не были включены в программу ни при жизни рава Кука, ни в последствии. Это была первая ашкеназская ешива, в которой преподавали на иврите, а не на идиш.

В 1924 году он повторно отправился в Америку, во главе делегации раввинов, в которую вошли раввин Ковно Авраам Дов Каана Шапиро и рав Моше Мордехай Эпштейн, возглавлявший ешиву «Слободка». Цель состояла в том чтобы найти финансирование для религиозных учебных заведений. Раву Куку был дарован статус почетного жителя Нью-Йорка, он встретился с президентом США Джоном Калвином Кулиджем в Белом Доме.

Наследие рава Кука

В 1935 году рав Кук умер от рака и был похоронен на Масличной горе. Он оставил после себя огромное литературное наследие в самых разных сферах торанического знания — Алаха, Агада, Каббала, Талмуд, мировоззрение, философия, Мусар и т.д. Сохранились тысячи его писем на разные темы. Лишь незначительная часть написанного была издана им самим при жизни, в частности посвященная памяти Адерета «Эдер а-якар» и книга «Эц адар» о кашерности этрогов. Основная часть будущих книг была записана в блокноты без четкой структуры. Работа по упорядочиванию, редактированию и публикации наследия рава Кука осуществлялась преимущественно его сыном, равом Цви Йеудой, и частично его учеником равом Давидом Коэном, о чем подробнее будет сказано ниже.

В дальнейшем блокноты были изданы в необработанном виде под названием «Шмона квацим» («Восемь сборников»). После них были изданы и другие блокноты, не входящие в основной блок, под разными названиями. Именно «Восемь сборников» легли в основу книг, изданных равом Цви Йеудой («Орот», «Орот а-тшува» и «Олат реая») и равом Коэном («Орот а-кодеш»). Ряд учеников рава Цви Йеуды критиковали издание блокнотов в необработанном виде, настаивая на том, что лишь сын рава Кука может правильно понять и интерпретировать то, что писал его отец. С другой стороны, были и те, кто обвинял рава Цви Йеуду и рава Коэна в искажении мыслей и идей рава Кука.

Большинство книг рава Кука изданы институтом «Мосад а-рав Кук» единой серией в белом переплете, и в народе это собрание

прозвали «белым Шасом». В него вошли 6 томов алахических респонс и трудов в области закона, 3 тома писем, 4 тома книг «Орот а-кодеш», 3 тома комментариев на сидур «Олат реая», «Орот», «Эдер а-Якар» вместе с «Иквей а-цон», пять книг — «Орот а-Тора», «Орот а-тшува», «Орот а-реая», «Мусар авиха» и «Рейш милин» — в одном томе.

Есть книги, которые были подготовлены и изданы отдельно, и осуществил этот проект не «Мосад а-рав Кук», а другой институт — «Махон а-реция», который существует при ешиве «Мерказ а-Рав». Это книга «Эйн ая» (комментарий на агаду в трактатах «Брахот» и «Шабат»), над которой, как мы упоминали, рав Кук начал работать еще в России и которую он писал большую часть своей жизни; а также книга «Тов рои».

Первое издание книги «Орот», посвященной приходу Машиаха и Избавлению, было подготовлено и опубликовано равом Цви Йеудой еще при жизни отца и сразу же вызвало сильное негодование у многих раввинов. В итоге сложилась уникальная ситуация. С одной стороны, подавляющее большинство крупнейших раввинов эпохи признавало величие рава Кука, превозносило его как знатока всей Торы, как открытой так и скрытой, как самого гениального раввина в поколении, к тому же человека исключительных качеств, величайшего праведника. С другой стороны, новый взгляд на светскую поселенческую деятельность, предложенный еще в вышеупомянутой статье «А-Дор» и окончательно сформулированный в книге «Орот», вызвал крайне негативную реакцию, что вполне объяснимо: многим равви-

нам «старого ишува» и европейских общин было крайне сложно совместить революционный, по сути своей, взгляд на процессы, происходящие в еврейском обществе, с традиционным подходом к вещам. Доходило до того, что когда рав Кук проходил по улочкам Иерушалаима, из-за ставен ему в след шептали: «Еретик!», а в Лаг ба-Омер группа радикальным «канаим» («ревнителёй») сжигала чучело, изображающее рава Кука.

«Ручьи в Негеве»

Еще в России рав Кук печатался в харедимном журнале «А-Пелес», который издавал рав Элияу Акива Рабинович из Полтавы. Этот журнал выходил с 1901 по 1905 годы. Целью журнала было отразить харедимный взгляд на актуальные вопросы, волновавшие еврейскую общественность в то время. Будучи раввином Бауска, рав Кук опубликовал на страницах «А-Пелес» три большие статьи, которые выходили частями. В 1901 году появилась статья «Теудат Исраэль у-леумиото» («Предназначение Израиля и его национальная идея»). В 1902 году вышла статья «Эцот ме-рахок» («Советы издалека»).

В 1903 и 1904 гг. он опубликовал большое эссе «Афиким ба-Негев» («Ручьи в Негеве»). Название эссе связано со стихом в Теилим (126:4-5): «Возврати, Г-споди, пленников наших, как ручьи в Негеве. Сеявшие в слезах — жать будут с пением». В этой работе он обсуждает великую роль еврейского народа в прекрасном будущем человечества: мир стремится к совершенству, и не может быть, чтобы страдания еврейского народа были напрасны, а не являлись необходимым этапом на пути к великой цели. Публикация эссе растянулась на шесть номеров «А-Пе-

лес». В данной работе рав Кук занимается не только вопросом о еврейском национальном движении, но и целым рядом фундаментальных тем, включая вопрос о ценности жизни как таковой, а также размышления о чувстве благодарности.

После Сионистского конгресса в Базеле 1897 года до рава Кука дошел слух, что на конгрессе было принято решение официально объявить, что сионистское движение не имеет ничего общего с иудаизмом. На самом деле, эти слова были высказаны Максом Нордау (Симхой Зитфельдом) еще за два месяца до конгресса. Но несмотря на эту важную деталь, а также на тот факт, что Герцль поспешил дезавуировать идею Нордау, было совершенно очевидно, что именно эта точка зрения приобретала вид программной установки у большинства лидеров сионистского движения с Герцлем во главе. Они считали, что иудаизм нужно загнать в «храмы религии», а арену общественной деятельности и борьбы оставить секулярным политикам. Еще в 1896 году Герцль выразил эту идею в своей известной книге «Еврейское государство» (прав. название — «Государство евреев»). Позиция Герцля и выступление Нордау вызвали гнев рава Кука. О его отношении к ним можно судить по выражениям, использованным равом Куком в письме своему брату Шмуэлю. Он критикует брата за то, что тот послал ему поздравительную открытку на Рош а-Шана с портретами Герцля и Нордау. Он пишет: «Портреты доктора Г. и Н... Этот последний отвратителен моей душе, и душе каждого, в ком есть хотя бы искорка еврейства. И не следует гордиться и благословляться идолом того злодея» («Игрот» т.1 стр.13).

В «Афиким ба-Негев» рав Кук очень резко реагирует на идею, что у сионизма нет ничего общего с иудаизмом. Рав Кук использует очень жесткие выражения и формулировки, которые крайне редко встречаются в его трудах. Он говорит, что решение конгресса «тяжелее, чем постановления фараона и Амана», что «конгресс простирает свои крылья смерти, черные и страшные, над национальным чувством», что сионисты «отрывают нашего изнеженного грудного младенца от источника его жизни». Он имеет в виду, что у евреев вновь появилось национальное чувство — стремление решить проблему еврейского народа в Изгнании. Это только что возникшее явление полностью базируется на Торе, и оторвать его от Торы — значит, не дать ему развиваться и обрести зрелость. Это все равно что лишить его жизни.

Еврейское национальное движение может обладать ценностью только если оно будет связано с Торой, — писал рав Кук. Без этой связи мы «настолько унижены, и настолько лишена ценности наша национальная идея, что нет ничего подобного этому». И наоборот, «связь Торы с национальной идеей поднимает нас до звезд». А «когда мы спускаемся, оставляя ее, то мы достигаем праха».

Рав Кук и русское вегетарианство

Эссе «Афиким ба-Негев» было разбито равом Куком на 20 глав (главы 13-16 в «А-Пелес» пропущены). Начиная с гл. 6 и до гл. 11 включительно рав Кук занимается темой вегетарианства. Он хотел показать, что Тора при помощи своих законов осторожными шагами ведет еврейский народ к великому будущему. Задача еврейского народа в том, чтобы принести моральные идеалы человечеству, но это долгий и сложный процесс.

Рав Кук начинает обсуждение темы вегетарианства с того, что упоминает о крайних идеалистах, которые даже в его время придерживались идеи вегетарианства. При этом он относит заботу о «правах животных» к высшим проявлениям человеческого прогресса. Идеалисты противостоят «философиям жестокости, согласно которым в рамках человеческой морали допустимо полное подавление чувства справедливости по отношению к животным».

Тема вегетарианства начала интересовать рава Кука не на пустом месте — она имела огромное значение для русской мысли того времени.

О вегетарианстве в царской России конца XIX- начала XX вв. очень подробно пишет Петер Бранг в своем исследовании, получившем название «Россия неизвестная: История культуры вегетарианских образов жизни с начала до наших дней». Первые объединения русских вегетарианцев существовали, по-видимому, уже в 60—е годы XIX в., но моментом пробуждения вегетарианской идеи в России следует считать 1878 год, когда в «Вестнике Европы» была опубликована статья профессора А. Н. Бекетова (1825—1902) «Питание человека в его настоящем и будущем», написанная в защиту вегетарианства. Эта статья имела большой успех; в 1879 г. она была опубликована отдельной брошюрой, а в последствии переведена на французский и немецкий. Она сыграла важную роль в перехо-

де на вегетарианскую диету ряда известных людей, и в первую очередь Льва Толстого, который прекратил есть мясо в 1884 г. Основанное по инициативе Толстого в конце того же года издательства «Посредник» сыграло значительную роль в пропаганде вегетарианства.

Н. С. Лесков познакомился с Толстым в 1887 г., и два года спустя опубликовал заметку «О вегетарианцах, или сердобольниках и мясопустах», а также рассказ «Фигура», герой которого был вегетарианцем на протяжении всей своей жизни. Сам Лесков с этого времени и вплоть до самой смерти в 1893 г. тоже придерживался вегетарианства.

В мае 1890 г. Толстой впервые задумался о том, чтобы написать книгу «о еде». Летом 1891 г. он пишет очерк «Первая ступень», который был опубликован в 1892 г. и вызвал большой резонанс. С момента появления толстовского сочинения и до начала Первой мировой войны в России росла популярность вегетарианства и достигла своего пика⁸.

Вскоре после опубликования «Первой ступени» студент К. Н. Смирнов, вдохновленный идеей Толстого, попытался запустить в Петербурге одноименный вегетарианский журнал, но не прошел цензуру. В 1893 г. издательство «Посредник» выпустило русский перевод книги Говарда Уильямса «Этика пищи», включив туда вышеупомянутую статью Толстого в качестве предисловия.

⁸ Сын рава Кука, рав Цви Йеуда, в 1910 году написал статью, позднее вошедшую в сборник «Ор ле-нетивати», в которой он упоминает Л.Н. Толстого: «Тот человек, великий и чудесный, истинный благочестивый народов мира, переполненный святостью и праведностью, близкий ко Всевышнему, Толстой, да продлятся его годы». В последующих изданиях упоминание Толстого было вырезано.

В том же году была переиздана брошюра А. Н. Бекетова. До войны издательство успело выпустить множество самых разных книг и брошюр, посвященных вопросам вегетарианства.

В энциклопедическом словаре Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона (Т. 10. 1892. С. 691—692) была статья о вегетарианстве, специально написанная А. Н. Бекетовым: «В России хотя и имеются вегетарианцы, но общества еще нет. Учение это, однако же, все более и более распространяется, и число его адептов, не считая народные массы, которые повсюду держатся растительной пищи, должно считать десятками тысяч. В Англии, Германии, Австрии и Швейцарии имеются специально для вегетарианцев приспособленные гостиницы (отели); в одном Лондоне до 30 и ресторанов в Англии до 60». В «Словаре русского языка, составленном Вторым отделением Императорской Академии Наук» заглавные слова «вегетарианец», «вегетарианка», «вегетарианство», а также вышедшее из употребления «вегетарианизм» впервые появились в 1891 г. Во втором издании энциклопедии Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона в т. 5 (1912) кратко изложена история вегетарианства с античных времен, а лактооовегетарианская пища (т.е. такая вегетарианская диета, которая допускает употребление молока и яиц) представлена равноценной смешанному питанию.

Тем временем выступления в защиту вегетарианского образа жизни в России стали делом небезопасным. Во многих местах было запрещено проводить собрания и читать лекции о вегетарианстве. Анна Панкратьевна Попова, мать Евгения Ивановича Попова,

известного приверженца идей Толстого, открыла в 1891 г. в Москве вегетарианскую столовую, но власти ее быстро закрыли. В 1894 г. в Москве вновь появилась вегетарианская столовая. Над входом хозяин разместил вывеску с надписью на русском и немецком языках: «Вегетарианская столовая/Vegetarisches Speisehaus». По приказу полиции с вывески удалили как немецкое название, так и слово «вегетарианская» — осталось одно лишь слово «столовая».

В Петербурге было лишь одно заведение, предлагающее домашние вегетарианские обеды. В репортаже о положении вегетарианства в России для журнала «Vegetarische Rundschau» отмечалось, что отношение прессы к этому движению (за исключением газет «Неделя» и «Новое время») было либо безразличным, либо открыто враждебным. При этом подчеркивается активная роль московского издательства «Посредник» в распространении вегетарианской литературы, а также утверждается что вегетарианцев в России очень много, и что они есть в различных частях империи: на Кавказе и на Урале, в Туркестане и в Сибири. И действительно, к тому времени в России проживало несколько десятков тысяч вегетарианцев, — как и предполагал Бекетов. Помимо этого, на Кавказе жили духоборцы, белоризцы и представители других сект, которые отказывались от потребления мяса. Духоборцы уже тогда в большинстве своем были убежденными вегетарианцами.

Первая попытка основания вегетарианской организации в Москве была предпринята в феврале 1896 г., на собрании по случаю открытия новой вегетарианской столовой. В декабре 1901 года было основано пер-

вое русское объединение вегетарианцев — «Санкт—Петербургское вегетарианское общество», созданное при поддержке врачей и ученых и имевшее ярко выраженное научное направление. Общество издало библиографию вегетарианской литературы и основало вегетарианскую библиотеку. Его устав был утвержден Министерством внутренних дел и лег в основу уставов практически всех локальных вегетарианских обществ, основанных позже, в период до Октябрьской революции. Вплоть до начала Первой мировой войны Петербургское общество вело очень активную деятельность, несмотря на то что по своей численности оно во многом уступало вегетарианским объединениям в Западной Европе».

Борьба идей на «еврейской улице» как отражение борьбы идей в империи

О каких «идеалистах» и «философиях жестокости» идет речь? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо кратко описать общую картину интересов интеллектуальных слоев российской молодежи того времени в целом и евреев в частности. К концу XIX века в русской мысли оформились два противоположных направления — материалистическое и идеалистическое. Сторонники материализма «верили» в социальные и экономические реформы и проявляли большую чувствительность к страданиям обездоленных слоев общества. Дарвинистская теория борьбы видов и народническое движение дополняли картину. Вера в реформы нашла свою реализацию в различных версиях социализма, в т.ч. в марксистской философии. На их основе возникла и еврейская пролетарская организация «Бунд» (интернационалистическая и антиссионистская),

и различные группы, исповедовавшие социалистический сионизм. С политической точки зрения, русский материализм был в целом антиклерикальным и призывал к космополитизму.

В противоположность этому, на рубеже XIX и XX вв. у русской интеллигенции начало приобретать популярность идеалистическое мировоззрение, которое утверждало что на благополучие человека в этом мире влияют, в первую очередь, не социально-экономические факторы, а внутренние душевные силы личности. Сторонники этого мировоззрения основывались на немецкой идеалистической школе. Сперва на них сильно повлиял «пессимизм» Шопенгауэра, а после этого они с большим восторгом восприняли труды Ницше, поскольку в них был предложен выход из этого «пессимизма».

В качестве антитезы ницшеанству с его нигилизмом в России возникло собственное мистическое утопическое движение «богоискателей», которые надеялись привести русский народ к избавлению посредством духовной революции. У истоков этого движения стояли Достоевский, Толстой, Федоров и Соловьев. Многие известные русские мыслители, относящиеся к этому лагерю стояли на филосемитских позициях, что заставило целый ряд писателей, представлявших еврейское «аскалы» резко поменять вектор: если на первом этапе «аскала» отрицала все мистическое (особенно еврейское), и потому крайне негативно относилась к хасидизму и Каббале, то теперь, под влиянием русских авторов, еврейские писатели искали в хасидизме и Каббале вдохновение и черпали оттуда новые идеи для создания «новой еврейской идентичности».

Деление общественной мысли на материализм и идеализм привело к созданию двух политических революционных движений, одно из которых образовывали различные течения марксизма и родственных ему доктрин, а второе было движением мистически настроенных идеалистов-«богоискателей». Данное разделение отразилось на состоянии еврейского общества. В конце XIX в. сформировались «политический сионизм», «Бунд» и «социалистический сионизм» с одной стороны, и движение еврейского духовного возрождения с другой. Причем в идеалистическом движении возрождения участвовали как сионисты, так и антисионисты, как светские, так и соблюдающие люди. Среди самых известных представителей движения должны быть упомянуты Эхад а-Ам, Бердичевский, А.Д.Гордон, Мартин Бубер, Илель Цейтлин и рав Кук.

Как было отмечено выше, уже в период учебы в Воложинской ешиве рав Кук мог непосредственно столкнуться со всеми этими идеями и веяниями, поскольку ешива не избежала общей судьбы еврейских общин, и более того — в ешиву стекались талантливые думающие юноши, и интеллектуальная среда буквально бурлила новыми учениями и идеями. А позднее, уже будучи раввином Бауска, рав Кук постоянно сталкивался с идеями, которые волновали молодежь.

Обсуждение этих идей нашло отражение в письмах, которыми обменивались между собой рав Кук и рав Шмуэль Александров из Бобруйска, литератор и мыслитель, который тоже учился в Воложинской ешиве. Первые письма относятся 1901-1903 гг., а продолжалась переписка как минимум до начала

Первой мировой войны. Большой интерес представляют темы, волновавшие этих людей. На первом этапе раввины обсуждали вопросы, связанные с сионистским движением и дискутировали насчет возможности пойти на сотрудничество со светскими сионистскими лидерами. В эти годы рав Александров уже был вовлечен в дела сионистского движения. В 1901 году он участвовал в региональном сионистском съезде в Минске, а на следующий год приложил руку к созданию организации «Мизрахи» («Мерказ рухани» — «Духовный центр»), ставившей своей целью продвижение религиозной повестки и еврейских духовных ценностей в рамках сионистского проекта. В 1903 году он участвовал во втором съезде «Мизрахи» в Лиде, где был избран одним из секретарей.

Из писем видно, что рав Александров еще до официального создания организации убеждал рава Кука присоединиться к «Мизрахи». Рав Александров надеялся, что присоединение религиозной партии к сионистскому проекту поможет изменить его суть, придать ему правильный духовный импульс. Рав Кук, в свою очередь, категорически отказывался от участия в любых сионистских политических институтах, поскольку не считал возможным сотрудничество с людьми, которые провозглашают отсутствие связи между сионизмом и Торой в качестве девиза и принципа. Свой протест против сионизма Герцля и «Мизрахи» рав Кук выразил в вышеупомянутой статье «Афиким ба-Негев». Но прежде, чем отдать эссе в публикацию, он отправил копию раву Александрову, чтобы узнать его мнение.

Основные политические идеи, постулируемые равом Куком, в этой работе, следующие:

1. Невозможно оторвать еврейский национализм от универсальной миссии еврейского народа, которая состоит в том, чтобы принести человечеству совершенную мораль.

2. Это совершенство выражено в Торе и ее заповедях, и лишь педантичное их соблюдение может привести к осуществлению этой миссии.

3. Национализм, который не построен на Торе и заповедях, является лишь жалким подражанием национальным движениям других народов. Он предаёт универсальную миссию еврейского народа и потому не имеет права на существование.

Интересно, что рав Александров одобрил идеи, высказанные в статье.

Однако после того рав Кук приехал в Эрец Исраэль в его переписке с равом Александровым произошел переворот. Рав Кук начинает оправдывать светских поселенцев, чем вызывает недоумение рава Александрова (который, вроде бы, наоборот пытался искать возможность сотрудничества с ними, и даже призывал рава Кука вступить в партию). Рав Александров предположил, что изменения в позиции рава Кука, поразительная терпимость, которую он начал демонстрировать по отношению к отбросившим Тору евреям, объясняется влиянием, которое оказало на рава Кука учение Хабада о «единстве противоположностей»: все имеет Б-жественный источник, и даже существующее в мире зло.

* * *

Рав Кук было хорошо знаком с идеями Владимира Сергеевича Соловьева — рус-

ского религиозного философа, изучавшего иврит, Талмуд и Каббалу, и дружившего с семьей барона Горація Гинцбурга, который оказывал финансовую поддержку интеллектуалам. Гинцбурги очень много хлопотали по еврейским делам, в их доме часто обсуждался еврейский вопрос. Волновала эта тема и Соловьева. В открытом письме, опубликованном в журнале «А-Пелес» в 1905 году, уже в яффский период, рав Кук пишет: «И истинно сказал благочестивый представитель народов мира наших дней Соловьев, что еврейского вопроса, в действительности, вообще нет — это лишь христианский вопрос, поскольку они не достигли человеческого морального уровня, чтобы понять, как вести себя с драгоценным и талантливым еврейским народом». Здесь рав Кук пересказывает фрагмент из эссе Соловьева «Еврейство и христианский вопрос», по сути своей глубоко христианского: «Взаимные отношения иудейства и христианства в течение многих веков их совместной жизни представляют одно замечательное обстоятельство. Иудеи всегда и везде смотрели на христианство и поступали относительно его согласно предписаниям своей религии, по своей вере и по своему закону. Иудеи всегда относились к нам по-иудейски; мы же, христиане, напротив, доселе не научились относиться к иудейству по-христиански. Они никогда не нарушали относительно нас своего религиозного закона, мы же постоянно нарушали и нарушаем относительно них заповеди христианской религии».

Вопросы питания играли значительную роль в философии Соловьева. В 1904 г. А. И. Воейков назвал Соловьева «вегетарианцем по убеждению»: «Вегетарианцы между молодежью были и в 70-х годах, когда граф

Толстой еще не был вегетарианцем, затем и позже можно указать, напр., на В.С.Соловьева, которого уже никто не назовет последователем гр. Л. Н. Толстого».

В своей книге «Духовные основы жизни», написанной между 1881 и 1884 гг., Соловьев пишет, в том числе, и о физическом посте: «Основным и главнейшим видом физического поста всегда по справедливости считалось воздержание от кровавой пищи, от мяса теплокровных животных, ибо этого рода пищи прямо противоречит идеальному назначению нашей физической деятельности. Истинная задача нашей чувственной жизни — возделывать сад земли — превращать мертвое в живое, сообщать земным существам большую интенсивность и полноту жизни — животворить их. Прямая противоположность этому — умерщвлять живые существа в особенности там, где жизнь достигает наибольшей силы и напряженности, как у теплокровных животных. Пока мы еще не способны животворить мертвую природу, мы по крайней мере должны как можно меньше умерщвлять живую. Таким образом, начальная обязанность физического поста направлена не только к ограничению наших чувственных наслаждений, но и к исправлению наших прямых отношений к внешней природе.

Мы не можем сразу исправить эти отношения, не можем совершенно избавиться от необходимости умерщвлять, чтобы жить; но мы можем и обязаны постепенно ослаблять и уменьшать эту необходимость. Если зло не может быть совсем уничтожено, то во всяком случае чем меньше его, тем лучше, и мы должны по мере возможности сводить его к наименьшему...»

Идея Соловьева соответствует одной из главных мыслей Л. Н. Толстого: улучшать мир человек может только тогда, когда он улучшает сам себя. Аргументы, которые приводил Соловьев в пользу поста, явились для Толстого подтверждением его собственных убеждений.

Во второй главе своей работы «Оправдание добра. Нравственная философия», написанной между 1894 и 1899 годами, Соловьев вновь говорит о вегетарианстве в контексте идеи воздержанности: «В области телесной жизни наша нравственная задача состоит собственно в том, чтобы не определяться страдательно плотскими влечениями — особенно в двух главнейших отправлениях нашего организма — питания и размножения... У животных перевес материи над формой происходит от избытка питания, как это наглядно можно видеть на примере гусениц между низшими и откормленных свиней между высшими животными. У человека та же причина (избыток питания) обуславливает перевес животной жизни, или плоти, над духом. Вот почему воздержание в пище и питье — пост — всегда и везде составляло одно из основных требований нравственности. Это воздержание касается, во-первых, количества — и тут не может быть общего правила — и, во-вторых, качества. В этом последнем отношении правилом всегда и везде было воздержание от пищи животной и в особенности так называемой мясной (т.е. мяса теплокровных животных). Причина этого состоит в том, что мясо, легче и полнее претворяемое в кровь, скорее и сильнее повышает энергию плотской жизни. Воздержание от мясной пищи, без сомнения, может утверждаться как всеобщее требование...» Он делает сноску: «Существует еще другой мотив для воздержания от мяс-

ной и вообще животной пищи — мотив также нравственного, но не аскетического, а альтруистического характера, — именно распространение на животных заповеди милосердия или жалости. Этот момент преобладает в буддийской этике, тогда как аскетический принят в церковно—христианской».

«Все возражения против этого правила не выдерживают критики и давно опровергнуты не только моралистами, но и естествоведами. Было время, когда употребление сырого или прошедшего через огонь человеческого мяса считалось делом нормальным...» И в сноске он пишет: «По библейскому учению пища нормального (райского) человека состояла из одних только плодов и трав в натуральном виде. Это и теперь составляет правило строжайшего монашеского поста как на Востоке, так и на Западе (трапписты). Между этим крайним пределом и легким католическим постом для мирян существует множество степеней, которые имеют свое естественное основание (например, различие между теплокровными и холоднокровными животными, вследствие чего рыба считается одним из видов постной пищи), но не представляют принципиального и общеобязательного значения». С точки зрения аскетической, воздержание от мяса (и вообще животной пищи) вдвойне полезно: во—первых, поскольку этим ослабляется энергия плотской жизни, во—вторых, так как наследственная привычка развила естественную потребность в этой пище, то воздержание от нее, упражняя силу воли на счет материального влечения, повышает тем самым духовную энергию...»

В 1892 г. Соловьев вступил в спор с критиком—народником Н. К. Михайловским,

который назвал Ф.М.Достоевского «жестоким талантом». Соловьев написал статью «Несколько слов по поводу «жестокости»», в которой тоже затронул тему вегетарианства (эта статья была впервые опубликована лишь в 1989 году). Ссылаясь на роман Эжена Сю «Парижские тайны», Соловьев критикует теорию Фурье, согласно которой и дурные наклонности, заложенные в человеке от природы, нужно просто направить в нужное русло, чтобы они служили на благо обществу: «Положим, вы грубо—кровожадны. Хорошо! говорит общественный идеал: ступайте мясником на бойню (причем предполагается, что бойни должны существовать вечно)». Т.е. Соловьев надеялся на то, что человечество когда—нибудь будет обходиться без забоя скота вообще.

* * *

Говоря об «идеалистах», которые придерживаются вегетарианской позиции, рав Кук, несомненно, имеет в виду Соловьева. «Жестокие философии», упоминаемые равом Куком — это философии Рене Декарта и Иммануила Канта, которые относились к животным как к вещам, предназначенным для человеческого пользования. Соловьев много места уделит критике кантианства. По своим взглядам он был близок к Шопенгауэру, который, в свою очередь, критиковал утилитарный подход к животному миру: «Настоящая мораль кричит: «Грабеж!», слыша довод о том, что создания, у которых нет разума, подобны вещам, и к ним можно относиться как к средствам». (Важно отметить, что сам Шопенгауэр почерпнул этот поразительный для европейского философа тезис из индийской философии, которой он восхищался.)

Сходство между взглядами рава Кука и Соловьева в целом, и степень влияния идей Соловьева на рава Кука еще нуждается в анализе.

«Новый путеводитель заблудших»

Тема вегетарианства, подробно изложенная равом Куком в эссе «Афиким ба-Негев», обсуждается также в книге, которую рав Кук подготовил к печати, но не успел издать. В кругу учеников рава Кука было известно о существовании этой рукописи. Между собой они называли ее «Морэ Невухим а-хадаш» («Новый путеводитель заблудших»), по аналогии с главным философско-мировоззренческим произведением Рамбама. Важно упомянуть об одном из писем, которое рав Кук отправил Адерету из Бауска еще до написания книги. В письме он говорит о темах, которые его занимали в тот период, а также о мотивах, которые привели его к тому чтобы сесть за книгу. В обществе началось бурное обсуждение темы национальной идеи, что вызвало тяжелейшую критику в отношении веры и соблюдения заповедей. Критики видели в иудаизме препятствие на пути освобождения еврейского народа. Рав Кук пишет, что во всех поколениях всегда находились великие люди, которые защищали Тору от нападков, аргументированно отвечая на любые мировоззренческие вопросы, а в его поколении никто не готов ответить. В этой ситуации рав Кук считал необходимым разъяснить смысл Торы и заповедей в системе координат своего поколения. В качестве модели он решил перенять подход Рамбама в «Морэ Невухим», как мо-

дель, которую можно использовать для блага поколения («Гинзей а-Реая» 67): «То, чем являлась философия в его время, это национальная идея в наше время. Поэтому я решил, что более правильно не выталкивать ее за границу еврейства, а наоборот — сделать ее еврейской, и показать, как можно использовать ее для служения Всевышнему. Я написал об этом несколько тетрадей, которые нуждаются в проверке. И каждый, кто увидит их, поймет насколько они важны для нашего поколения».

Книга содержит 53 главы, в которых обсуждается широкий круг тем, интересовавших и мучивших еврейскую молодежь, быстро отходившую от соблюдения заповедей: национализм, теорию Дарвина, библейскую критику, веру в цепочку передачи Устной Торы и т.д. Главу 10 рав Кук целиком посвятил вегетарианству. Она основана на его же тезисах, которые были опубликованы в «Афиким ба-Негев». Местами он цитирует их практически буквально, но в более обработанном, доступном виде (обычно рав Кук писал очень сложно).

Можно лишь догадываться о том, почему столь важная книга впервые опубликована лишь недавно. Рав Шахар Рахмани, который исследовал эту рукопись и издал ее в 2014 году под названием «Ле-невухей а-дор» («Заблудшим поколения») ⁹ называет ряд вероятных причин:

1. В Бауске у рава Кука не было ни средств, ни времени на издание книги.

⁹ Он не решился назвать ее так, как было принято в кругу посвященных.

2. Приехав в Землю Израиля он столкнулся с новой действительностью. Начав непосредственно общаться со светскими поселенцами, он во многом пересмотрел свои взгляды и пришел к выводу, что часть идей, изложенных им в книге, уже не релевантна.

3. В Земле Израиля стиль трудов рава Кука претерпел существенные изменения: он стал еще более сложным, глубоким и поэтичным, в нем активно использовались термины из мира Каббалы.

4. Рав Цви Йеуда, который начал заниматься редактированием трудов отца еще при его жизни, считал что все, что было написано равом Куком в Земле Израиля, написано под влиянием пророческого вдохновения. Он считал необходимым придать идеям рава Кука, записанным в израильский период, значение ключевых и центральных. В итоге все то, что было издано равом Цви Йеудой («Орот», «Орот а-Тшува», «Орот а-Тора» и др.), было написано равом Куком уже в Земле Израиля, а «Ле-невухей а-дор», в числе других рукописей, написанных в диаспоре, он вообще не считал нужным обнародовать.

Тем не менее, нашелся человек, который обратил внимание на труды рава Кука, написанные в диаспоре и считал, что они обладают большой значимостью. Это был ближайший ученик рава Кука, рав Давид Коэн, которого называли Рав а-Назир.

Рав а-Назир

Стоит сказать несколько слов об удивительной личности рава Давида Коэна. Он

родился в 1887 году в местечке Майшыгала рядом с Вильно в раввинской семье и учился в лучших ешивах того времени — у Хафец Хаима в Радине, затем в Воложине и в Слободке. Отличаясь пытливым умом и тягой к знаниям, он уже в юном возрасте открыл для себя труды рава Шимшона Рафаэля Гирша, а также первые статьи рава Кука. Желая освоить науки, которые не изучали в традиционных ешивах, Давид Коэн решил поступить в университет и выучил для этого русский язык.

Приехав в Петербург, он поступил на курсы Общества востоковедения, основанного бароном Давидом Гинцбургом — фактически это была еврейская академия, где изучали Тору и науки. Это позволяло ему находиться в кругу интеллектуалов, окружавших Гинцбургов. Во время революции 1905 года его дважды задерживали, но быстро отпускали, не предъявив обвинений. Из Петербурга Коэн отправился в Германию и поступил в Фрайбургский университет. После начала Первой мировой войны его вновь задержали, на сей раз как подданного вражеского государства, но тоже отпустили, и он отправился в Швейцарию, намереваясь изучать римское право, философию и классическую литературу. В Базельском университете он возглавил общество еврейских студентов и читал лекции по еврейской философии.

9 августа 1915 года Давид Коэн познакомился с равом Куком и это полностью перевернуло его жизнь: «Я слушал его и становился другим человеком», — вспоминал он позднее. — «Я нашел учителя». После встречи с равом Куком Давид Коэн отказывается от изучения нееврейских наук и полностью

сосредотачивается на изучении и преподавании Торы.

В 1922 году рав Давид Коэн получил приглашение от рава Кука приехать в Святую Землю и преподавать в ешиве «Мерказ а-Рав». Именно ему рав Кук поручил составить учебную программу ешивы. В итоге эта программа, помимо Торы, включала в себя историю, философию, этику и ивритскую грамматику. Рав Давид Коэн преподавал Талмуд, этику (мусар) и еврейскую философию.

Рав Коэн учился у рава Кука в практически ежедневном режиме. Рав Кук доверил ученику редактировать свои философские сочинения, и тот посвятил свою жизнь работе над рукописями учителя и распространению его идей. В итоге при жизни он не успел опубликовать почти ничего из собственных трудов, за исключением книги «Коль Невуа» («Голос пророчества»), первый том которой был издан незадолго до смерти автора в 1972 году — свыше 30 его работ вышли уже после смерти автора.

Свое прозвище «Рав а-Назир» рав Коэн получил из-за своего радикально аскетического образа жизни. Когда началась Первая мировая война, он принял пожизненный обет «назирута» — ему нельзя было стричься, а также употреблять виноград и любые его производные. «Назирутом» дело не кончилось — рав Коэн был веганом: он не ел продуктов животного происхождения и носил одежду и обувь, изготовленные без использования кожи. В течение 40 дней, с наступления месяца Элул и до исхода Йом Кипура, он соблюдал обет молчания. Помимо этого, он молчал каждый раз в канун новомесячья

(«малый Йом Кипур»). Приехав в Землю Израиля, он отказался говорить на каком-либо языке кроме иврита и никогда не соглашался покидать Йерушалаим. Несмотря на аскезу, Рав а-Назир не был затворником и громко отстаивал идеи учителя в спорах с раввинами, которые не разделяли подход рава Кука.

Вегетарианство как идеал еще не наступившего будущего

В 1960 году для съезда израильской организации «Религиозные вегетарианцы» рав Давид Коэн собрал и отредактировал релевантные части из «Афиким ба-Негев», а также добавил туда отрывок из статьи рава Кука «Талелей орот», опубликованной в газете «Тахкимони» в 1910 году. Результат получил название «Хазон а-цимханут ве-а-Шалом ми-бхина Торанит» («Предвидение вегетарианства и мира с точки зрения Торы»). Впервые полученный труд был опубликован под названием «Ла-хай рои» в память о внуке рава Кука, который утонул в море в 1959 году.

Несмотря на то, что рав Кук считает идеалом Торы вегетарианский образ жизни, непричинение вреда животным и отказ от использования животных в своих целях, этот идеал, по его мнению, может быть реализован лишь в далеком будущем. Рав Кук приводит ряд причин того, что сразу после Потопа человеку было разрешено есть мясо:

1. Человек нуждается в употреблении мяса для умственной деятельности, поскольку активная умственная деятельность является движущей силой прогресса, который приближает человечество к построению

нию идеального общества. Животные, как и люди, должны быть готовы жертвовать собой ради достижения великой цели.

2. Вегетарианство должно являться свидетельством высокого морального уровня людей. Потоп произошел из-за катастрофического морального упадка и Всевышний разрешил людям есть мясо, поскольку в периоды морального падения придерживаться вегетарианской диеты — лицемерие и проявление двойных стандартов.

3. Если сверх меры ограничивать человеческие страсти, то это, в конечном счете, приведет к убийству людей. Мораль должна внедряться постепенно, необходимо идти на уступки, выбирая меньшее из зол. А если запретить любое кровопролитие, в т.ч. и убийство животных, число убийств людей возрастет, ведь люди, которые склонны к кровопролитию, не будут иметь легальной возможности дать выход своим наклонностям.

4. Мясоедение было разрешено чтобы отделить людей от животных: если животных запрещено есть, то человек может начать рассматривать их как своих «братьев», а значит подражать и уподобляться им, что приведет к еще большему снижению морального уровня.

5. Заботиться о животных и проявлять к ним милосердие намного легче, чем про-

являть любовь и заботу по отношению к людям. Поэтому запрет есть и убивать животных даст возможность злодеям показушно демонстрировать свои «высокие» моральные качества и благородство, просто проявив заботу о животных. Они будут полностью оправдывать себя тем, что они добры к животным, которые «лучше людей», и не будут предъявлять к себе никаких требований сверх этого.

По утверждению рава Кука, Всевышний действует в Торе как Великий Педагог, делая осторожные и продуманные шаги, постепенно, не завышая планку сразу. Заповеди Торы являются намеками на великие идеи, которые будут реализованы в будущем. Например, когда Тора разрешает после входа в Землю Израиля есть мясо без предварительного принесения животного в жертву, она говорит об этом так (Дварим 12:20): «Когда возжелает душа твоя есть мясо...» Рав Кук видит в этом намек на то, что употребление мяса хоть и разрешено, но все же не желательно — Тора намекает на то, что есть мясо вовсе не хорошо.

Тора также требует покрыть кровь диких животных, которые были пойманы на охоте. Рав Кук считает, что здесь Тора, с одной стороны, разрешает ловить и резать животное, а с другой стороны, намекает, что человек должен стыдиться того, что он не только лишил животное воли, но еще и убивает его, чтобы использовать в своих целях¹⁰.

¹⁰ Раву Куку понравился обычай, с которым его познакомил один сефард, прибывший из Марокко: «Наши братья, которые дальше, чем мы, от жизни в рамках современной культуры, сохранили уклад, которому следовали во времена ришоним». Обычай состоял в том, что специалист по шхите и проверке («шув») не делал шхиту лично — он проверял нож и передавал его мяснику, который знал только 5 законов шхиты, но саму шхиту делал именно он, после чего «шув» →

В таком же духе рав Кук осмысливает ряд запретов, которые считаются иррациональными («хуким»): запрет нутряного жира («хелев»), запрет смешивания мяса с молоком, запрет смеси тканей («шаатнез»), запрет падали («невела») и растерзанного («трефа»). В книге «Ле-невухей а-дор» он добавляет к этому списку еще два запрета — рыбу, у которой нет чешуи, а также запрягание осла и быка вместе. По раву Куку, объединяющий принцип всех «иррациональных» заповедей в Торе состоит в том, что они кажутся иррациональными лишь в силу морального несовершенства людей на данном историческом этапе. Но в будущем, когда человечество достигнет совершенства, их рациональный смысл станет абсолютно ясен и очевиден всем.

Рав Кук приходит к очень смелому заключению, что в будущем, когда будет восстановлен Храм, жертвоприношения с использованием скота будут отменены — останутся только жертвы растительного происхождения. Он находит намеки на это в словах мудрецов и даже пророков. В частности, в утверждении мудрецов Талмуда («Ваикра Раба» 9), что «в будущем все жертвоприношения будут отменены, [но] благодарственная жертва не отменится»¹¹. И так же сказано у пророка

(Малахи 3:4): «И приятно будет для Г-спода «минха» (дар) Йеуды и Йерушалаима, как в дни древние и как в годы прежние»¹².

Таким образом, рав Кук проложил новый путь, который не базируется на предшествующих источниках, поскольку выводы, к которым он приходит, не встречаются ни у кого из мудрецов и комментаторов, за исключением «Сефер а-Икарим» — книги, с которой он, несомненно, был знаком. Однако рав Кук пошел дальше, развил идеи «Сефер а-Икарим» и придав им новый облик и совершенно иное направление.

* * *

Сегодня сторонники вегетарианства в религиозном обществе пытаются сослаться на идеи рава Кука, которые якобы являются для них теоретической базой. Однако рав Кук, как мы уже показали выше, не считал реализацию вегетарианской концепции в наши дни ни правильной, ни возможной — наоборот, он подчеркивал полное несоответствие нынешнего морального уровня человечества тому, который необходим для отказа от мясоедения. Для рава Кука вегетарианство лишь утопия, идеал, вектор развития и одна из глобальных целей Торы — это дело далекого будущего. Сам рав Кук никогда не был вегетарианцем, хоть

проверял легкие. «И правда в том, что мне нравится такой порядок, потому что он больше соответствует традиционному духу Израиля. Мудрец Торы, духовный человек, постоянным занятием которого становится убийство животных и лишение жизни — это не соответствует кристально чистому сердцу... Эта работа подходит людям, которые еще не достигли столь тонкой чувствительности...» («Игрот Арье», письмо 178).

¹¹ Рав Кук не приводит эту часть слов мудрецов. Чтобы объяснить его точку зрения, можно сказать, что благодарственная жертва («корбан тода») хоть и является жертвоприношением животного, сопровождается большим количеством хлебов. Рав Кук считает, что суть жертвоприношения будет «перенесена» на эти хлеба, что исключит животную составляющую вообще.

¹² Рав Кук делает уточнение, что «минха» у мудрецов имеет значение именно мучного дара, приносимого в Храм (несмотря на то, что в Танахе, и в т.ч. у пророков, это слово используется в широком смысле, и может подразумевать любой дар).

и проявлял особую чувствительность ко всему живому¹³. Исходя из вышесказанного, тот, кто сегодня становится вегетарианцем, с т.з. рава Кука, торопит события и забегает вперед.

Современные законоучителя придерживаются разных мнений по вопросу о вегетарианстве. Автор «Исодей Йешурун» рав Гедалиа Фельдер запрещает вегетарианство, поскольку у нас есть запрет Торы перенимать законы и обычаи других народов (1.19). Некоторые авторитеты считают, что проблема с вегета-

рианством состоит в обязанности есть мясо в праздник. Некоторые пишут, что если человек не любит мясо, то ему можно «радоваться в праздник» и без того, чтобы есть мясо.

Однако есть у нас еще один запрет, о котором законоучителя не написали, и это «йоара» — гордыня. Когда человек хочет показать, что он морально выше всех, это запрещено. И хотя рав Кук говорил об идеологическом аспекте вегетарианства, можно «вписать» подход рава Кука в запрет «йоара». МТ

Приложение. Движение за права животных и борьба против шхиты

Согласно Рамбаму, «когда выбор наилучшей еды требует убиения животных, Тора выбирает наиболее легкий способ их умерщвления и запрещает мучить их неправильным забоем или убивать другими методами» («Морэ Невухим» 3.48). В еврейской традиции шхита всегда считалась наиболее гуманным способом забоя, при котором животное не испытывает страданий. Тем не менее, с недавних пор против шхиты активно борются, в некоторых странах ее законодательно запрещают. Безусловно, борьба против шхиты связана с антисемитизмом, но не только — запретить шхиту требуют борцы за права животных, впервые появившиеся в XIX в. В отличие от евреев, они считают этот способ забоя излишне жестоким.

На протяжении всей истории евреи переживали множество гонений, объектом которых становились те или иные заповеди. При этом кашерный убой («шхита») долгое время не попадал в поле зрения гонителей. По свидетельству Раши («Йевамот» 63б), во времена раби Йоханана в Персии запретили употребление кашерного мяса, но то был единичный случай, а целью властей была, по всей видимости, не шхиты как таковая, а денонсация кашрута в целом. Поэтому законы, принятые именно против шхиты в ряде стран — новшество. Они впервые возникли в середине XIX в., при нацизме устанавливались повсеместно, и после победы над нацизмом вновь распространились. Шхита запрещена в Швейцарии, Скандинавии, Ирландии и Польше. Предложения о ее запрете активно обсуждаются в Великобритании и США.

Первые законопроекты такого рода были подготовлены в Германии и Швейцарии. В 1864 году в Германии предложили запретить шхиту, но инициатива была отклонена. С 1866 г. шхиту начали запрещать

¹³ Рав Арье Левин рассказал историю, из которой видно трепетное отношение рава Кука и к растительному миру тоже: «Вспомнил я прежние дни, как в 5665 (1905) году удостоился, по милости Всевышнего, да будет благословенно Его Имя, подняться в Святую Землю, в Яффо. В первую очередь я решил посетить моего учителя, рава Кука, благословенна память о праведнике. Он принял меня очень приветливо, как он обычно это делал со всеми посетителями. Мы беседовали о Торе. После молитвы Минха учитель вышел, как это было у него принято, прогуляться чтобы упорядочить мысли, и я решил сопровождать его. По дороге я сорвал колосок или цветок, и это потрясло нашего учителя. Потом он спокойно объяснил мне, что проявляет особую осторожность, чтобы не сорвать ни колоска, ни цветка, который может расти и цвести, если нет в этом пользы. Потому что нет ни одного колоска внизу, которому Свыше не была бы определена его судьба, и не было бы сказано ему: «Расти». Каждая завязь о чем-то говорит, каждый камень шепчет какую-то тайну, каждое творение поет песнь. (Симха Раз «Иш цадик ая», изд-во Ш.Зак и партнеры, Иерусалим, 1980, стр. 74).

в некоторых кантонах Швейцарии. Запрет объяснялся страданиями, которые якобы испытывают животные при таком способе забоя. Однако его истоки следует искать в «научном антисемитизме»: под ненависть к евреям подводили теоретическую основу. В 1893 году в Швейцарии состоялся референдум, на котором с небольшим перевесом победили сторонники идеи, что умерщвление животных без предварительного удара током негуманно. Запрет сохраняется до сегодняшнего дня, хотя резать кур разрешено, и кроме того, позволено импортировать мясо*.

В апреле 1933 года, сразу же после победы НСДАП на выборах в Германии, нацисты запретили шхиту**. На всех территориях, захваченных и контролируемых нацистами, шхита сразу же запрещалась.

Приводилось три объяснения, почему шхита это плохо:

1) Шхита — это еврейская вещь, и уже поэтому она совершенно отвратительна.

2) Нужно лишить евреев заработка, а шхита — это способ заработка.

3) Шхита не гуманна, она причиняет животному страдания. Нужно предварительно глушить животное током.

Алаха запрещает оглушать животное и жестко регламентирует обращение с тушей, что ограничивает степень механизации процесса на кашерных бойнях. Но строгие ограничения, соблюдаемые при шхите, все равно не устраивают зоозащитников. Активисты движения «Люди за этическое обращение с животными» (PETA, People for the Ethical Treatment of Animals) выпустили видео, снятое на бойне компании «Agriprocessors»: в этом видео после шхиты животные с перерезанными глотками вырываются, стоя при этом на ногах. Некоторые животные, после того как их уже сбросили с конвейера, вставали на ноги и продолжали стоять в течение минуты. Однако доктор Темпл Грендин, ведущий эксперт по системам обработки животноводческой продукции, определила, что проблема не в самом кашерном убое, а в производственных условиях — в жестоких и стрессовых методах фиксации животных на мясокомбинатах.

Тем не менее, независимый консультативный комитет британского правительства Farm Animal Welfare Council (FAWC) заявил, что метод производства кашерного мяса причиняет животным значительную боль и страдания, и должен быть запрещён, поскольку проходит две минуты, прежде чем животное, которому сделали шхиту, истечёт кровью до смерти. Организация Compassion in World Farming поддержала эту рекомендацию и потребовала внести в закон требование оглушать всех животных перед забоем. Благодаря усилиям раввинов, правительство Великобритании не приняло аргументацию FAWC.

Критика шхиты и попытки ее запретить вынуждали раввинов искать способы организовать производство более «гуманно», чтобы оно устроило зоозащитников. Однако есть в научном мире и те, кто считает что животные, забиваемые по законам шхиты, вообще не чувствуют боли. В частности, доктор медицины И. Цамбо в течение трёх лет исследовал различные способы забоя скота и пришел к выводу, что еврейский способ является наилучшим из всех существующих. Цамбо приводит мнения Вирхова, Герлаха, Павлова, Дюбуа-Реймона и других видных специалистов в медицине и ветеринарии, которые предлагали вообще отказаться от любых других способов забоя скота в пользу шхиты.

* Во время Первой мировой войны швейцарцы разрешили евреям резать скот в порядке исключения.

** В 1934 г. после обращения раввинов в Лигу Наций между еврейскими общинами Германии и Третьим Рейхом было достигнуто соглашение об ограниченном кашерном забое, но продержалось оно недолго.



Рав Александр АЙЗЕНШТАТ

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ГИЮРЕ

«Гиюр» — это переход нееврея в иудаизм, в результате которого он становится евреем. В этой короткой статье я попытаюсь поделиться своим опытом в области гиуров. На протяжении долгих лет я общался с большим количеством мужчин и женщин, которые прошли гиюр. Моя роль в судьбе этих людей состояла в проведении собеседований и индивидуальных занятий. Кроме того, я организовывал им уроки с другими преподавателями, и по прошествии времени давал рекомендацию в раввинский суд. В самой церемонии гиюра я почти никогда не участвовал, но после того как человек проходил гиюр, мы продолжали видеться и общаться, и со многими мы поддерживаем отношения долгие годы. На основании этого я хорошо представляю себе некую общую картину русскоязычных прозелитов — «герим».

Весь мой опыт связан с такими герим, которые всерьез интересовались иудаизмом, довольно долго его изучали и в итоге становились соблюдающими евреями — даже если речь идет о паре, где один из супругов еврей по рождению, а второй проходит гиюр. Другими словами, моя работа никак не была связана с «индустрией гиуров», сложившейся в разных местах, где не очень религиозный «гиюр» прикрывается целью интеграции и абсорбции неевреев в народе Израиля. Таким образом, эта практика основана на парадигме, в которой народ Израиля — это народ, который несет Тору и заповеди сквозь историю лишь потому, что они являются его национальным и культурным достоянием. В этой парадигме ослабление Торы и заповедей, и даже их исчезновение, при всей своей трагичности,

не будет являться критичным для существования народа Израиля. Но с точки зрения самой Торы (об этом многократно написано в Пятикнижии и у наших пророков) принципиальным и критичным для существования народа Израиля является его связь со Всевышним: еврейский народ должен видеть в отношениях со Всевышним единственный залог своего существования, а Тора и заповеди являются функцией отношений между Б-гом и еврейским народом.

Много лет назад я сформулировал для себя некий важный принцип, который всегда объяснял соискателям гиюра. Мы выросли в светском обществе, но в рамках цивилизации, которая построена на христианском фундаменте, и поэтому различными способа-

ми — через литературу, кино и просто через межчеловеческие коммуникации — в сознание человека внедряется христианское представление о религиозной общине, в которой существует разделение на служителей культа и мирян. Служители культа ходят в черном, долго молятся, у них множество всяких ограничений и знаков отличия. Миряне, даже воцерковленные, не только могут ходить в обыкновенной одежде — их религиозные обязанности намного скромнее, а многие предписания для них носят лишь рекомендательный характер. Несомненно, миряне должны креститься в младенчестве или хотя бы во взрослом возрасте. Они должны верить и участвовать в церковных таинствах (пусть даже нерегулярно) и тогда они будут считаться стопроцентно религиозными людьми. Я пытался довести до понимания претендующих на гиюр, что от них требуется не какая-то религиозность, а именно «еврейская» религиозность. Это не значит, что нужно ходить в черном костюме и белой рубашке и учиться весь день в коллеле — это значит, что все, что написано в алахических книгах, обязательно к исполнению. Что касается ассоциативной связи с христианским устройством религиозной жизни, то гер на своем пути зачастую сталкивается с неправильным представлением о религиозности, которое противоречит Торе: он думает, что достаточно «быть как христианин, только евреем» — верить в Единого Б-га, в то, что Он создал мир, что есть награда и наказание, и что Тора дана Всевышним. А что касается соблюдения даже центральных заповедей, таких как Шабат, кашрут, запрещенные интимные связи и т.д. — в этих вопросах, и тем более в деталях соблюдения, он ждет от Всевышнего снисходительности.

Еще один камень преткновения, который лежит на пути у будущего гера, куда больше и тяжелее, чем неправильные изначальные ассоциации и ожидания, почерпнутые из христианской культуры. Это «иудаизм лайт», еврейский национализм и сектантство.

Здесь нужно дать небольшую справку — объяснить читателю несколько базовых вещей. Те евреи, которые считаются евреями с точки зрения Торы (те, у кого мать еврейка), могут быть разделены на несколько категорий в зависимости от их мировоззрения. Есть евреи, которые уже отвернулись и от иудаизма, и от еврейского народа вообще. Они приняли христианство или ислам, или просто не ассоциируют себя с еврейским народом. Кроме этого, есть евреи — большая часть еврейского населения Израиля и многие евреи диаспоры — которые являются в той или иной степени еврейскими националистами. Значительная их часть — люди совершенно неверующие, но они ассоциируют себя с «историческим» еврейским народом. Среди них есть те, кто что-то соблюдает, в той или иной степени: обрезание, еврейские свадьбы, траур. Отдельную группу представляют собой «традиционалисты» («масоратим»), но их называют традиционалистами не потому, что они подняли флаг соблюдения всю еврейской традиции и пекутся о ее сохранении, а потому что в их светской жизни соблюдение отдельных предписаний этой традиции занимает свое определенное место. Дальше идут различные группы и подгруппы соблюдающих, религиозных евреев, которые отличаются друг от друга множеством деталей, как правило не связанных со степенью соблюдения.

Очень часто пришедший извне человек путает строгое соблюдение алахи и обычное сектантство. Например, сегодня на улицах Иерусалима можно увидеть еврейских женщин, полностью покрытых черными покрывалами, даже без прорезей для глаз. Все они являются последовательницами одного раввина, который не имеет в раввинском мире никакой значимости. Практически все они росли в светских семьях, приобщились к Торе в зрелом возрасте. Не имея возможности опереться на семейную традицию, они попали под влияние секты. Многие становятся жертвами обмана со стороны различного рода псевдокаббалистов, в т.ч. очень известных и популярных личностей, которые фактически проповедуют не только псевдокаббалу, но и определенную форму облегченного, примитивного соблюдения. Чтобы разобраться во всем этом нужно написать отдельную большую статью. Но главное я попытаюсь коротко объяснить прямо сейчас.

Когда наш кандидат ради гиюра вливается в существующее еврейское общество, он сталкивается с очень разными степенями соблюдения и несоблюдения. Он может увидеть стопроцентно соблюдающих людей, и рядом с ними верующего еврея, который приходит в синагогу только по праздникам, а жена этого еврея носит брюки и не покрывает волосы. Будущий гер может познакомиться с верующим евреем, который ест в обычных некашерных ресторанах, но не заказывает там мясо. Кто-то приезжает в синагогу по Шабатам на машине. У кого-то жена нееврейка, но гиюр пока что не планируется. И абсолютно все перечисленные считают себя «хорошими евреями», общаются с раввинами, их вызывают к Торе.

В этой связи вспоминается одна история, которая произошла много лет назад. Один бизнесмен, состояние которого на тот момент оценивалось примерно в 5 миллиардов долларов, захотел чтобы его тогдашняя подруга прошла гиюр. Сам он был человеком абсолютно светским, но происходит из восточной семьи, и ему не хотелось чтобы его детей считали неевреями. Глава ешивы «Торат Хаим» рав Моше Лебель на правах члена раввинского суда объяснил ему, что когда иностранный гражданин хочет получить американский паспорт — то кроме того, что это длительный процесс, требуется чтобы у претендента не было криминального прошлого. Но гражданин США, даже совершивший тяжкие преступления, остается гражданином Соединенных Штатов. Убийцу приговорят к казни на электрическом стуле как американского гражданина. Лишить гражданства можно лишь того, кто это гражданство приобрел обманом, скрыв от властей важную информацию — например, о своем криминальном прошлом.

Мораль этой истории состоит в том, что евреи по рождению являются частью еврейского народа по определению, даже если они не соблюдают принципиальные, важнейшие вещи. Безусловно, это не снимает с них ответственности, но их «гражданство» неоспоримо. Но нееврей, с точки зрения Торы, никак не связан с народом Израиля, независимо от своих верований и степени праведности. И для того чтобы получить это «гражданство», он должен принять на себя соблюдение всех заповедей.

Подавляющее большинство этих людей спустя много лет после прохождения гиюра остаются серьезными, соблюдающими людьми.

ми, абсолютно интегрированными в еврейское религиозное общество. И естественно, что многие их знакомые и друзья даже не догадываются, что они герим.

Но в некоторых случаях после гиюра наступает кризис, причем буквально в течение пары дней. Суть кризиса в том, что приходя на уроки, посещая какую-то синагогу или организацию, человек понял, что для прохождения гиюра нужно соответствовать требованиям определенных раввинов. Но из внешних источников и общения с новыми знакомыми он узнал «секрет Полишинеля», что есть, оказывается, разные другие варианты еврейской религиозной жизни — просто они не приветствуются в этом раввинском суде. На самом деле, эти варианты, скорее всего,

не приемлемы вообще, поскольку у людей, которые приобщаются к Торе — как у евреев, так и у неевреев — наблюдается склонность к катастрофическим заблуждениям. Например, в начале 90-х, на заре моей деятельности в Москве, один еврей сказал мне: «По Субботам я хожу в синагогу. Моя жена нееврейка, поэтому она ходит в церковь. Из иудаизма я соблюдаю три вещи: ношу кипу, отращиваю пейсы и не ем свинину».

Пройдя гиюр и столкнувшись с кризисом, новоиспеченный прозелит выпархивает, подобно птичке, из «гнезда», и уже не ориентируется на раввинов, которые несколько лет назад дали ему гиюр. К счастью, подобное случается редко... МТ

Продолжение следует



Рав доктор Йосеф Ицхак ЛИФШИЦ
Ph. D, центр «Шалем», Иерусалим

Перевод Гавриэля Фельдмана

Окончание. Начало в МТ №53

ОСНОВЫ ЕВРЕЙСКОЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Первые три главы данной работы были посвящены изложению и объяснению принципиальных различий между иудейским и христианским пониманием слов «образ и подобие Всевышнего», и вытекающих из этого различий в понимании человеческой природы и в отношении к собственности в еврейской традиции и в христианстве (а вслед за ним и в социализме).

IV

Сотворение человека по образу Б-жьему и вытекающая из этого обязанность господствовать над этим миром являются теми основами, на которых зиждется еврейская концепция собственности. В отличие от классического христианского подхода, согласно которому собственность условна и зависит от того как используют объект, право частной собственности в иудаизме носит практически абсолютный характер, и может быть ограничено лишь в совершенно исключительных случаях. Роль человека в мире такова, что лишь защищая частную собственность человеческие существа могут актуализировать в себе образ Всевышнего и действовать как полноправные партнеры в деле творения. Собственность,

понимаемая как полная власть над объектом, является в силу этого центральным столпом еврейского закона, и тема ее защиты постоянно обсуждается в Торе и раввинистической литературе. Тора придает праву собственности огромное значение, о чем свидетельствуют многочисленные запреты, относящиеся к собственности других людей. Заповедь «Не отодвинь межи ближнего твоего»¹ устанавливает запрет красть землю; «Да не будет у тебя в суме твоей камня равновесного, большого и малого. Да не будет у тебя в доме твоем меры двоякой, большой и малой... Ибо отвратителен Г-споду, Б-гу твоему, всякий делающий такое...»² — это запрет приобретать имущество мошенническим путем; стих «Не должен ты, видя быка твоего брата или

¹ Дварим 19:14.

² Дварим 25:13-14, 16.

его агнца, отбившихся, устранились от них; возвратить должен ты их брату твоему»³ запрещает пренебрегать защитой имущества других людей (даже если забота об этом имуществе изначально не была возложена именно на Вас) и обязывает вернуть потерянные вещи хозяину. Объявляя преступным все то, в результате чего другие теряют свою собственность, Тора подчеркивает важность, придаваемую институту частной собственности. Это выражено как общий принцип в нескольких стихах Торы, в частности: «Не крадите» и «Не обижай ближнего твоего и не грабь»⁴. Однако то, насколько далеко зашла Тора в уважении права собственности, наиболее точно выражено в Десятой заповеди: «Не возжелай дома ближнего твоего... ни жены ближнего твоего, ни его раба, ни его рабыни, ни его вола, ни его осла, и ничего, что ближнему твоему [принадлежит]»⁵. Здесь запрет простирается дальше незаконного отчуждения собственности — запрещено даже «желать» чужое⁶. Другими свидетельствами того, что иудаизм придавал частной собственности огромное значение, могут служить упомянутые в Танахе наказания, которым подвергались те, кто подрывал общественный порядок, демонстрируя вопиющее пренебрежение к ней. Например, можно вспомнить какую позицию занял пророк Элияу по отношению к царю Ахаву после того как царь несправед-

ливо обошелся с Навотом, желая заполучить принадлежащий тому виноградник в Изре-эльской долине. Об этом подробно написано в I Книге Мелахим. Ахав многократно упоминается в тексте как идолопоклонник, служивший Баалу и Ашере, но самый важный грех, из-за которого он лишился царства, это убийство Навота с целью присвоить его виноградник. Здесь кража чужого имущества рассматривается как злодеяние, которое по тяжести своей приравнивается к убийству:

«И было слово Г-сподне к Элияу а-Тишби, такое: Встань, сойди навстречу Ахаву, царю Израиля, что [живет] в Шомроне; вот [он], в винограднике Навота, куда он пришел, чтобы унаследовать его. И будешь говорить с ним: и скажешь: «Так сказал Г-сподь: ты убил, а еще и наследуешь?» И будешь говорить с ним, и скажешь: «Так сказал Г-сподь: за то, что псы лизали кровь Навота, будут лизать псы и твою кровь, твою!»⁷

В раввинистической традиции также подчеркивается серьезность действий, ведущих к нарушению права собственности других людей. Эти действия приравниваются к разрушению основ общества. Например, Потоп, произошедший во времена Ноаха, понимался как наказание за грехи поколения против чужой собственности: «Приди и посмотри,

³ Дварим 22:1.

⁴ Ваикра 19:11,13.

⁵ Шмот 20:14.

⁶ В соответствии с раввинистической традицией, «Не возжелай» относится не только к мыслям, но скорее к необоснованному давлению на соседа, в попытке убедить его отказаться от собственности, даже за денежную компенсацию. См., например, Рамбам «Мишнэ Тора», «Законы грабежа и потери» 1.9. Впрочем, даже в соответствии с такой интерпретацией мы имеем дело с чрезвычайно важным расширением принципа частной собственности.

⁷ Мелахим I 21:17-19.

насколько велика сила воровства», — учит Талмуд. — «Ибо вот, поколение Потопа нарушало всё, однако они не были обречены, пока не простерли свои руки чтобы красть»⁸. Важность прав собственности и обязанности общества их обеспечить подчеркиваются и в корпусе еврейских законодательных текстов, затрагивающих вопросы собственности. Например, согласно алахе, передача права собственности действительна лишь в том случае, когда она сопровождается «актом приобретения» («маасе киньян»), таким как огораживание купленного участка забором, или, наоборот, сносом ограды, которая окружает участок — т.е. действиями, посредством которых выражается факт приобретения имущества новым собственником, или, как минимум, отказ прежнего собственника от права претендовать на это имущество⁹. Господство собственника над принадлежащим ему имуществом выражается не только в его праве передать или отказаться передать это имущество другому лицу, но и в его способности де-

лать со своей собственностью все, что он пожелает, даже если это означает отказ от этой собственности или ее уничтожение. Мы находим развитие этого принципа в Мишне, где написано, что если некто сказал своему товарищу чтобы тот порвал его одежду или разбил его кувшин, то ответственность за причиненный ущерб будет нести тот, кто причинил этот ущерб, но если собственник четко продекларировал, что его товарищ будет освобожден от покрытия причиненного ущерба, то это освобождение действительно, поскольку товарищ будет считаться исполняющим волю собственника¹⁰. И хотя детали данного закона можно обсуждать, ясно что изменения, происходящие в отношении объекта собственности, происходят здесь в соответствии с волей собственника. Другими словами, право собственности понимается как право настолько всеобъемлющее, что оно даже включает в себя право уничтожить собственное имущество¹¹. Определение собственности как абсолютного господства это фундаментальный

⁸ «Санэдрин» 108а.

⁹ Мишна, «Бава Батра» 3.3. Некоторые пытались дать определение собственности на основе дискуссии из трактата «Гитин» (47б) о том, насколько приобретение плодов похоже на приобретение поля, на котором они выросли — другими словами, может ли тот, кто владеет урожаем, считаться хозяином самого поля. Было установлено, что собственник плодов не сравним с собственником поля. См. Рамбам «Мишнэ Тора», «Илхот бикурим» 4.6. Некоторые на основе этого пришли к выводу, что по еврейскому закону собственность не определяется исключительно правом пользования вещью, поскольку существует возможность заключить такой договор, по которому одна из сторон будет являться собственником вещи, а второй будет принадлежать вся прибыль, которую эта вещь приносит. И хотя сказанное полезно как яркий пример того, что право собственности на вещь отделено от права пользования ею, проводить параллели между вещами и доходами от них, с одной стороны, а с другой стороны, между владением и использованием, — ошибка. Собственники поля имеют возможность принять решение об использовании земли не для получения урожая, а для других целей. И кроме того, право собственности на урожай предполагает не только право его использовать, но и право распоряжаться этим урожаем любым образом.

¹⁰ «Бава Кама» 8.7.

¹¹ Опираясь на силу этого закона, Раши предлагает интересную интерпретацию правила, приведенного в трактате «Бава Кама» (26б), согласно которому тот, кто использовал палку чтобы разбить сосуд, сброшенный другим с крыши, не несет ответственности за ущерб, если в момент удара палкой этот сосуд все еще находился в полете. Рав Йосеф Дов а-Леви Соловейчик, автор «Бейт а-Леви», объясняет: «Как уже было сказано ранее, если кто-то сбросил сосуд с крыши, а другой пришел и разбил его палкой, то второй не несет ответственности. Почему это так? Потому что он разбил то, что уже было разбито». Раши добавляет к сказанному в Талмуде: «Хозяин сосуда сбросил сосуд» — он, и никто иной. И трудно понять, почему Раши настаивает на этой детали, ведь в случае, когда сосуд сброшен с крыши хозяином, логично было →

принцип еврейского права, целью которого является сохранение достоинства и суверенитета личности, а также предотвращение любых посягательств на ту небольшую часть материального мира, которой человек владеет. Мудрецы Талмуда, конечно, прибегали в этом вопросе к гиперболе: «Ограбить ближнего даже на стоимость «пруты» подобно лишению его жизни», — написано в Талмуде¹². И конечно, право частной собственности защищается даже в самых крайних случаях. Например, у мудрецов мы находим агаду, рассказывающую как царь Давид выяснял, позволено ли ему поджечь чужое поле, в котором пряталась армия филистимлян¹³. Ответ мудрецов состоял в том, что во всех случаях, когда человек «спасает себя с помощью имущества ближнего» — а именно, уничтожает имущество другого человека, пытаясь спасти собственную жизнь — он, тем не менее, обязан компенсировать причиненный ущерб. Другими словами, даже в ситуации, когда речь идет о спасении жизни, что в еврейском праве рассматривается как причина престу-

пить почти все законы, человек не освобождается от возмещения ущерба, причиненного его действиями¹⁴. Но утверждение иудаизмом частной собственности не ограничивается защитой имущества; во многих местах иудаизм поощряет накопление богатства. Экономический успех считается достойной целью, если человек достигает его достойными средствами, что удивительным образом контрастирует с классическим подходом христианства, где накопление богатства отвергается, а богатый человек достоин презрения: «Легче верблюду пройти через игольное ушко, чем богачу войти в Царство Небесное»¹⁵. Однако с еврейской точки зрения, обязанность человека господствовать над этим миром (для этого он и предназначен, будучи сотворенным по образу Б-га) приводит его к полностью противоположной позиции — к обоснованию не бедности, а богатства. Поскольку богатство, которое приобретено тяжелым и честным трудом, является позитивным выражением усилий человека как Б-жьего творения. «Тот, кто получает выгоду от собственного труда,

бы считать что он отказался от этой вещи, а за причинение ущерба предметам, которые никому не принадлежат, ответственности нет. Наиболее очевидным представляется следующий ответ: бросая сосуд, его хозяин демонстрирует свое право собственности, поступая с принадлежащей ему вещью так, как ему хочется. Право собственности в данном случае выражается не в использовании сосуда, а в его преднамеренном и осознанном уничтожении. (Рав Йосеф Дов а-Леви Соловейчик «Респонса Бейт а-Леви», Вильно, изд. Йосефа Рубина, 1863, 1.24, 2.7).

¹² «Бава Кама» 119а.

¹³ «Бава Кама» 60б.

¹⁴ Единственным исключением из этого правила является царь, которому предоставляется особое разрешение изымать частную собственность или наносить ей ущерб в случае чрезвычайной ситуации, и не выплачивать за это никакой компенсации, поскольку он действует ради общественной пользы. (См. Рамбам, «Мишнэ Тора», «Законы ущерба» 8.2; «Шулхан Арух», «Хошен Мишпат» 388). А по мнению Раши, даже более того — человек скорее должен пожертвовать жизнью, чем причинить ущерб имуществу другого человека. (См. комм. Раши на трактат «Бава Кама» (60б): «Ему (Давиду) не следует поджигать это [даже если он намеревается потом заплатить], поскольку человеку запрещено выпутываться, платя за то, чтобы [разрушенное по его вине] было восстановлено»). В противоположность этому, раби Шломо бен Адерет писал в респонсе: «Он, конечно же, может спасти себя, чтобы потом заплатить». (4.17, инст-т «Ор а-Мизрах», 1998, Иерусалим). См. также написанное в трактате «Йома» (83б): «Я лишился пастуха, а ты лишился целого города».

¹⁵ Матф. 19:24. См. также Вернон Бартлет, «Библейская и раннехристианская идея собственности», гл. «Собственность и связанные с обязанностями и права: исторический, философский и религиозный анализ», под ред. Чарльза Гора (Макмиллан, Нью Йорк, 1922).

выше, чем тот, кто боится Небес», — говорит Талмуд¹⁶. Это шокирующее утверждение не имеет в виду опорочить или принизить Б-гобоязненность — здесь, скорее, обосновывается принцип, согласно которому тот, кто превращает свои способности в достижения, важнее чем тот, кто презрел собственную способность прилагать усилия и творить в этом мире. Согласно еврейской точке зрения, богатство, обретенное человеком, который тяжело и честно трудился, считается добродетелью, а не пороком; в наставлениях мудрецов такое богатство названо уделом праведников. Поэтому существует предание о том, что Яков рисковал жизнью ради спасения своего имущества: «Сказал раби Элазар: «...Для праведников принадлежащее им имущество важнее, чем собственное тело. Почему это так? Потому что они не стирают своих рук чтобы красть»»¹⁷. Несмотря на то, что богатство этого мира лишено явного духовного наполнения, о нем сказано что оно вносит свой вклад в пребывание Б-жественного Присутствия здесь: «Шхина покоится лишь на том, кто мудр, силен, богат и высок ростом»¹⁸.

Отношение иудаизма к богатству изумляет еще сильнее, если обратить внимание на то как он относится к бедности. В противоположность классическому христианству, нигде в еврейской традиции бедность не ассоциируется с праведностью. Наши мудрецы считали что бедность это, прежде всего, одна

из форм бессмысленного страдания. «Нет ничего хуже бедности», — написано в «Шмот Раба» — «Если человек должен взвешивать каждый грош, это как если бы он нес на своих плечах все страдание этого мира, и как если бы все проклятия из Дварим пали на него»¹⁹. По этой причине еврейский закон требует от человека делать все, что в его силах, чтобы его благосостояние не зависело от общества. Так наставлял своего сына раби Акива: «Лучше сделать свой Шабат как будни, чем стать зависимым от других»²⁰. Исходя из этого, человек никогда не освобождается от ответственности за себя, и ему никогда не позволяется добровольно превратить себя в бремя для других. Поэтому бедность это нечто такое, чего нужно избегать любой ценой. И это цель, с которой мудрецы увещивают всех зарабатывать на жизнь трудом. И ни при каких обстоятельствах бедные не освобождаются от возложенной на них ответственности путем передела собственности. В отличие от классического христианского подхода, в иудаизме собственность богатого человека принадлежит ему в полной мере, и он волен делать с ней все, что пожелает. И даже в таком обществе, где разрыв между доходами бедных и богатых весьма значителен, у бедных нет никакого законного права требовать что-то у богатых. Забота иудаизма о бедных, которая будет подробно обсуждаться ниже, не затрагивает юридическую сферу; Тора учит судей не только никогда не кривить правосудием

¹⁶ «Брахот» 8а.

¹⁷ «Хулин» 91а.

¹⁸ «Шабат» 92а.

¹⁹ «Шмот Раба» 31.14.

²⁰ «Псахим» 112б.

в пользу богатых, но также никогда не отдавать предпочтение бедным²¹. Даже в случае добровольного пожертвования, еврейский закон предостерегает от чрезмерной щедрости и запрещает отдавать на благотворительность более чем пятую часть доходов, чтобы сам меценат не обеднел²². Этот принцип нашел очень яркое отображение у Рамбама в кодексе «Мишнэ Тора»: «Никогда не следует посвящать или завещать все свое имущество. Тот, кто делает это, действует вопреки замыслу Писания... Такой поступок — это не благочестие, а глупость, поскольку человек лишается всего своего богатства и станет зависимым от других людей, которые могут не сжалиться над ним. Из-за таких и для таких, как он, сказали мудрецы: «Благочестивый глупец — один из тех, кто заставляет мир погибнуть». Вместо этого тот, кто хочет тратить свои деньги на добрые дела, должен потратить не более одной пятой, что позволит ему быть как «тот, кто правильно распоряжается своими делами»²³ о котором говорили наши пророки — независимо от того, связано ли это [пожертвование] с Торой или с обыденными делами этого мира»²⁴.

В запрете слишком много жертвовать бедному выражается еврейская идея о том, что никогда не было и никогда не будет «идеального» состояния экономического равенства всех людей. Мудрецы акцентировали вни-

мание на том, что каждый человек создан не таким, как его товарищ, и что в этих различиях проявляется уникальность каждой личности — каждого человека, который был создан по образу Всевышнего. Таким образом, согласно еврейскому подходу к собственности, экономическое равенство не только невозможно, но и нежелательно, поскольку оно сводит на нет уникальность личности и, следовательно, отвергает образ Б-га в человеке. Поэтому Тора гласит: «Ибо не переведется нищий на земле...»²⁵. Экономическое неравенство не является проявлением морального разложения в обществе — оно лишь свидетельствует о фундаментальных различиях между людьми, из которых это общество состоит.

V

Конечно, все это вызывает очевидный вопрос: если так, то что будет с бедными? Как, в самом деле, общество будет защищать человека, которому не повезло — того, кто не способен самостоятельно обеспечить себя и свою семью? Некоторые обязательно скажут, что общество не может защитить его, ведь концепция собственности в максимальной степени противоречит обязательству заботиться о бедных, а любое общество, которое ее принимает, в конечном итоге откажется от своих самых слабых членов, обрекая их на нищету. Однако данное утверждение основано на ошибочном понимании еврейской концеп-

²¹ Ваикра 19:15.

²² См. «Ктубот» 50а: «Тот, который жертвует, не должен жертвовать больше одной пятой, как бы это ни было нужно другим; и есть история о человеке, который хотел пожертвовать [больше чем одна пятая] и его товарищ ему не позволил». См. также «Шулхан Арух», «Йорэ Деа» 249.1.

²³ Теилим 112:5.,

²⁴ Рамбам, «Мишнэ Тора», «Законы клятв» 8.13.

²⁵ Дварим 15:11.

ции о роли человека, сотворенного по образу Б-га. С еврейской точки зрения, человеку гарантировано господство над миром не только для того, чтобы он мог извлечь для себя выгоду из пользования этим миром, но и для того, чтобы он взял на себя ответственность за мир. Таким образом, юридическое понимание собственности в иудаизме это лишь часть более широкой концепции, которой описывается роль человека в мире, и которой обусловлена, в том числе, и обязанность заботиться о нуждающихся, путем исполнения заповедей о благотворительности — «цдаке».

Рамбам объясняет это так: «Понятие «цдака» выводится из слова «цедек» (справедливость); это означает, что человек воздает каждому то, что ему причитается, и творит добро по отношению к каждому, насколько тот заслуживает. Однако в Писании понятие «цдака» не используется в первом значении, и не применяется в отношении выплат того, что мы должны другим. Поэтому когда мы платим наемному работнику деньги за работу, или выплачиваем долг, мы не исполняем действия «цдаки». Но мы исполняем акт «цдаки» когда мы выполняем подобное в отношении ближнего по зову совести — например, когда мы лечим рану пострадавшего»²⁶.

Исполнение законной обязанности, такой как своевременная выплата жалования,

не считается благотворительностью. Скорее, благотворительность это нечто такое, что исходит не из чувства справедливости, а из доброты характера и щедрости сердца. Тот же самый «образ Б-га», который предписывает человеку наслаждаться этим миром и господствовать над ним, обязывает его брать на себя ответственность за ближнего — в частности, за того, кто испытывает нужду. Тот факт, что он сотворен по образу Б-га, безусловно дает ему законное и моральное основание держать в поле зрения собственные интересы и в поте лица своего стремиться к тому, чтобы прежде всего реализовать именно их. И тем не менее, так же как Б-жественная природа внутри человека вдохновляет его работать и добиваться результатов в его собственных интересах, она же обязывает его заботиться о тех, кто не может позаботиться о себе сам. И более того, оправдание богатства и стремления к нему, а также законные механизмы защиты, которые обеспечиваются в случае когда богатство уже приобретено — вот главное, что делает филантропию возможной. Если человек сперва не стремился к удовлетворению собственных интересов, и плоды его труда не были защищены от посягательств, то ему просто нечего будет предложить нуждающимся. Именно по этой причине мудрецы определили благотворительность как принцип, в первую очередь, моральный, а не юридический. И поэтому они предостерегали тех, кто захо-

²⁶ «Морэ Невухим» 3.53. Для сравнения см. Эфраим Фриш «Исторический обзор еврейской филантропии» (Макмиллан, Нью-Йорк, 1924) стр. 77. Фриш отмечает этимологическую связь между «милосердием» и «праведностью», которая, по его словам, возникла из-за того, что смысл слова претерпел изменения — в языке мудрецов этот смысл отличается от того, который был в языке Танаха. В Танахе «цдака» это «праведность» — качество праведного человека, но у мудрецов этот термин означает благотворительное пожертвование нуждающимся. См. также Тамари, «Всем имуществом твоим», стр. 36: «Б-жественный источник богатства — это центральный принцип еврейской экономической философии. Все богатство принадлежит Всевышнему, Который временно предоставляет его человеку для его материального благополучия. Стр. 52: «В иудаизме у «имеющих» есть обязанность поделиться своей собственностью с «неимущими», поскольку она была дана им Всевышним отчасти и для этого».

чет взять деньги у других чтобы раздать их бедным: «Тот, кто немного жертвует на благотворительность из того, что у него есть, лучше того, кто крадет у других чтобы жертвовать на благотворительность много»²⁷.

Давайте сравним это еще раз с классическим христианским подходом: поскольку все люди равны перед Б-гом, то все они достойны одинаково благожелательного отношения с Его стороны. Следовательно, все имущество, превышающее наши базовые потребности, должно быть передано бедным. Благотворительность, согласно данному подходу, не акт великодушия, а всего лишь средство, при помощи которого человек действует в качестве инструмента Б-жьей милости. И поскольку перед Б-гом все равны, то всем положена одна и та же мера этой милости. В итоге, христианская благотворительность является сверхчеловеческой по сути своей, и оставляет людям очень мало пространства чтобы сделать личный выбор. Человеку не только предписано отдавать свое богатство, потому что, на самом деле, оно ему не принадлежит — ему, к тому же, следует отдать его тому, кто ему не близок, чтобы тем самым выразить универсальность Б-жьей милости, а не соб-

ственные чувства верности и сострадания. Эта идея была четко сформулирована Фомой Аквинским: «Представляется, что мы не обязаны делать добро в первую очередь тем, кто соединен с нами более тесными узами, поскольку написано: «Когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих, ни братьев твоих, ни родственников твоих...»²⁸. И именно эти наиболее тесно соединены с нами. Следовательно, мы не обязаны делать хорошее в первую очередь тем, кто теснее соединен с нами, но предпочтительнее помогать странникам и тем, кто в нужде. Поэтому текст продолжает: «Но когда делаешь пир, зови нищих, увечных...»²⁹»

В иудаизме, однако, вся идея благотворительности сфокусирована на жертвователе и его отношениях с нуждающимся, а не на получателе помощи. Ее цель в том чтобы взрастить чувство ответственности, как моральную и религиозную обязанность человека. В связи с этим, мудрецы поддерживали систему приоритетов, в которой жертвователю следует предпочесть родственников, а не чужаков: «При выборе между твоим бедным и бедняком города, твой бедный предшествует»³⁰. Когда человек жертвует тем,

²⁷ «Коэлет Раба» 4.6. Одним из важных исключений является «Сефер Хасидим» — книга, которую написал раби Йеуда а-Хасид — из которой следует, что богатство, накапливаемое состоятельным человеком, считается награбленным (пар. 1345): «Если Святой, благословен Он, дает богатство состоятельному человеку, и не дает его бедному, тогда он дает одному то, что мог дать сотне людей, и бедный приходит и плачет перед Святым, благословен Он: «Ты дал ему то, что мог дать тысяче, а он не дал мне ничего». И Б-г производит расчет с богачом так, как будто он ограбил многих, и говорит ему: «Я дал тебе богатство чтобы ты мог давать бедным в соответствии с твоими финансовыми возможностями, а ты не дал, поэтому Я отберу это у тебя, как будто ты совершил грабеж и злоупотребил тем, что Я дал тебе на хранение. Потому что Я дал богатство в твои руки чтобы ты мог раздавать его бедным, а ты присвоил богатство себе»; см. Ицхак Баер, «Социо-религиозные тенденции Сефер Хасидим» (Сион, 1938, с. 29), о христианском влиянии, которое прослеживается в данном параграфе.

²⁸ Лук. 14:12.

²⁹ Фома Аквинский, «Сумма теологии» 2.2.31.3.

³⁰ «Мехильта де-раби Ишмаэль», «Масехта де-хаспа Мишпатим» гл.19; «Бава Меция» 71а.

по отношению к кому он чувствует особые обязательства, он тем самым демонстрирует сознательность, как уникальная личность, берущая на себя ответственность за тех, кто его окружает. И более того, при таком виде пожертвований особое значение придается тому факту, что мы говорим не об акте «справедливости», не об удовлетворении законных требований бедных к богатым, а об акте личного обязательства, которое берет начало в чувстве ответственности человека за тех, кто его окружает. И это подтверждается тем местом, в которое помещены законы благотворительности в еврейских алахических кодексах: благотворительность всегда присутствует среди религиозных обязанностей («исур ве-этер»), а не в гражданско-правовых законах («диней мамонот») ³¹. И хотя обе категории обязывают еврея в равной степени, в еврейском законе это два отдельных мира, каждый со своим собственным сводом правил и смыслом, каждый выстроен на собственной правовой основе — настолько, что при правильном изучении закона человеку не разрешается даже делать выводы в одной области на базе при-

меров из другой ³². Первую категорию составляют обязательства человека перед Б-гом, и она включает в себя такие темы как кашрут, идолопоклонство, законы семейной чистоты; вторую категорию составляют обязательства человека перед ближним, такие как договора или компенсации за ущерб.

Поскольку законы, включенные во вторую категорию, являются тем, что образует систему общественной жизни, то связанные с ними обязательства относятся к имуществу человека. Когда кто-то заключает договор, то тем самым он помещает свое имущество в контекст установленного в обществе порядка. Поэтому судам разрешено конфисковывать имущество во исполнение выплат по долгам или за причиненный ущерб, или отдать имущество в залог, если человек не может расплатиться. С другой стороны, ритуальные обязанности относятся к сфере отношений между человеком и Б-гом, и их исполнение является исключительно вопросом совести человека, а не его собственности ³³. Несмотря на то, что благотворительность связана

³¹ Менахем Элон, «Еврейское право: история, источники, принципы» т.1: «Несмотря на то, что все разделы алахи происходят из одного источника, разделяют общие принципы и методы анализа, обеспечивают и получают взаимную поддержку, — тем не менее, изучение алахических источников открывает нам, что алаха проводит фундаментальное различие между двумя основными категориями — денежными вопросами (та часть алахи, которую концептуально включает в себя «мамонт») и вопросами не денежными (эта часть алахи относится к «исур ве-этер»)».

³² «Ктубот» 40б, 46б; «Кидушин» 3б.

³³ «Бава Меция» 30б. Менахем Элон, признанный авторитет в области применения алахических норм в израильском законодательстве («мишпат иври») и бывший член израильского Верховного Суда, пишет следующее: «Отказ от исполнения общественных норм [в еврейском праве] подлежит законным санкциям, и суд обеспечит их соблюдение; но в отношении морального императива это не так: ведь это вопрос, касающийся только самого человека — вопрос, который возникает между Всевышним и человеческой совестью. Сфера действия юриспруденции не затрагивается при решении вопроса о том, было или не было исполнено моральное обязательство и, конечно же, не принуждает к его соблюдению». («Еврейское право», т.1); о различиях между законом, религией и моралью см. в респонсе рава Йехиэля Якова Вайнберга «Сридей Эш» (ч.1 п.65): «А теперь я хочу обсудить общий вопрос: хорошо известно, что высокообразованные юристы очень старались обнаружить разделительную черту между законом и моралью, или между законом и справедливостью. На эту тему уже написаны книги на иностранных языках. Но отметьте, что в законах Израиля мы нашли точное определение, в трактате «Бава Меция» (83а), в истории о перевозчиках вина: «Он сказал: «Это ли закон?» Тот выяснил. «Даже в таких условиях», — возразил он, — ты можешь идти путем хороших людей». См. также «Ктубот» (49б), где говорится об обязанности сына поддерживать отца.

с деньгами человека, она относится не к категории гражданского права, регулирующей собственность, а к религиозным законам, регулирующим моральные и ритуальные обязанности. Всевышний заповедал человеку чутко относиться к проблемам тех, кто нуждается: «Если будет у тебя нищий, один из братьев твоих, в одних из врат твоих на твоей земле, которую Г-сподь, Б-г твой, дает тебе, не ожесточи сердца твоего и не сожми руки твоей пред твоим братом нищим. Но открывай руку твою ему...»³⁴. Поэтому раби Йосеф Каро, составитель «Шулхан Аруха», поместил законы благотворительности в раздел «Йорэ Деа», который посвящен религиозным обязанностям, таким как соблюдение законов кашрута, клятвы и траур³⁵. Все сказанное ни в коем случае не имеет в виду как-либо принизить важность благотворительности как морального долга человека. Наоборот, еврейская традиция считает заповедь благотворительности одной из самых важных религиозных обязанностей! Это отношение выразил Рамбам, который написал в «Мишнэ Тора» что «мы должны исполнять заповедь благотворительности тщательнее, чем любую другую повелительную заповедь»³⁶. Рамбам также свидетельствует, что традиция видит

в благотворительности одну из основ еврейского общества: «Мы никогда не видели и не слышали о еврейской общине, у которой не было бы коробки для сбора пожертвований»³⁷. Суть в том, что иудаизм, который относит благотворительность к области морали, а не к гражданско-правовой сфере, тем самым демонстрирует абсолютно иное понимание «образа Б-га» нежели то, которое нашло выражение в католицизме, а в последствии и в социализме: человек поощряется к тому, чтобы быть сильным, творческим и ответственным — тем, кто обеспечивает свое благополучие, что позволит ему принять ответственность не только за себя, но и за тех, кто его окружает. По сути своей религиозная, а не гражданская, природа требования заниматься благотворительностью видна уже в законах земледелия, из которых это требование изначально выводится. Ведь это скорее морально-религиозная, а не гражданско-правовая, идея лежит в основе таких законов как «маасер ани» (отделение десятины от урожая в пользу бедных), «лекет» (оставление на поле колосьев, которые упали во время жатвы, чтобы их могли забрать бедные), «шикха» (оставление бедным забытого на поле снопа), и «пэа» (оставление в период сбора урожая края поля,

³⁴ Дварим 15:7-8.

³⁵ Требование делать больше, чем необходимо с т.з. закона, обычно рассматривается как проявление благочестия («Шулхан Арух», «Йорэ Деа» 248.1). См. Рамбам, «Мишнэ Тора», «Законы убийства и сохранения жизни» 13.4: «Даже если человек благочестив и делает больше, чем требуется по букве закона, и если при этом он самый высокородный принц, то все равно — если он видит чужое животное, пригибающееся под весом соломы, хвороста или чего-то подобного, он должен помочь развьючить и снова навьючить». См. также Рамбам, «Мишнэ Тора», «Законы грабежа и потери» 11.7. В то же время, то, что от человека требуют бескорыстных действий, не связано с качеством благочестия — это политика раввинского суда и особый пример постановления, которое выносится на основе морали, а не закона, поскольку раввинскому суду предписано обучать народ и защищать основы веры и морали. См. Рамбам, «Мишнэ Тора» «Законы Санэдрин и вынесенных наказаний» 24.4. Обязанность вести себя бескорыстно зафиксирована в Талмуде (напр. «Бава Кама» 21б) и у Рамбама: «В любых ситуациях, когда один получает пользу, а второй не терпит при этом убытков, второй вынужден согласиться с требованием первого» («Мишнэ Тора», «Законы соседей» 7.8).

³⁶ Рамбам, «Мишнэ Тора», «Законы подарков бедным» 10.1.

³⁷ Рамбам, «Законы подарков бедным» 8.3.

виноградника или сада неубранными, чтобы бедные могли забрать плоды оттуда себе). Ни в одном из перечисленных случаев речь не идет о том, что должен быть установлен какой-то предел накоплению богатства — говорится лишь о минимальных параметрах благотворительного пожертвования, которое представляет собой долю от достатка человека. «Религиозное» назначение этих законов в Торе и раввинистической литературе подтверждается тем, что они помещены вместе с законами «трумы» и десятины — отделяемых от урожая частей, которые должны быть переданы коэнам и левитам, служащим Б-гу в Храме — другими словами, отделяемые части урожая это, по сути своей, вещь ритуальная. Еще раз: эти законы традиционно классифицируют как относящиеся к ритуальному праву («диней исур ве-этер»), а не к праву гражданскому («диней мамонот»), поскольку они не ограничивают права собственности и не вызывают к принципу общественной справедливости, но вместо этого устанавливают моральную и религиозную обязанность обеспечивать Б-жественную связь с землей, заботиться о тех, кто нуждается, и поддерживать класс священнослужителей.

В эпоху Мишны общество начало урбанизоваться, нищета приобретала более широкое распространение в еврейской среде, и раввины рассматривали старые правила в качестве модели, позволяющей существен-

но расширить возложенные на общество обязанности в отношении благотворительности. Самым важным примером являлся обычай отдавать десятую часть доходов бедным, который выводился из заповеди отдавать бедным десятую часть урожая в третий и шестой годы каждого семилетнего цикла³⁸. Таким образом, мудрецы установили минимум благотворительного пожертвования, а также разрешили тем, кто может давать больше, жертвовать до пятой части своих доходов.

В итоге сложилась система еврейской филантропии, которая существует по сей день. Более того, раввины уполномочили общину принуждать своих членов выполнять обязательства перед бедными. Была введена должность сборщика благотворительных пожертвований («габай цдака»), уполномоченного общиной собирать деньги, распределять их и управлять благотворительными фондами разного назначения³⁹. Талмуд упоминает этих сборщиков в нескольких ситуациях, называя их «авторитетными людьми», а также людьми, которые уполномочены изымать имущество в качестве залога у тех, кто отказывается жертвовать бедным⁴⁰. И их работа, безусловно, считается настолько важной, что они могут изымать залог в любое время, «даже в канун Шабата»⁴¹. Благодаря обеспечению принудительного исполнения требования, о котором здесь говорится, ряд современных авторов нашел в иудаизме первоисточник «распре-

³⁸ См. Маарам ми-Ротенбург, Респонсы п. 75: «И передать свое богатство [детям]». См. также прим. раби Моше Иссерлиса (Рама) к «Шулхан Аруху», «Иорэ Деа» 249.1; комм. раби Шабтая бен Меира а-Коэна (Шаха) там же, п. 3.

³⁹ Мишна «Демай» 3.1, «Кидушин» 4.5, «Бава Кама» 10.1; для сравнения см. Иерусалимский Талмуд «Пэа» 1.1.

⁴⁰ См., например, обсуждение этого вопроса в трактате «Бава Батра» 86.

⁴¹ «Бава Батра» 86.

делительного правосудия»⁴². Однако данная трактовка ошибочна. Выше мы уже показали, что центральный постулат социализма начинается с христианского представления о том, что поскольку неправильно располагать богатством, которое превосходит потребности человека, то право частной собственности ограничено. Поэтому правительству, в соответствии с социалистическим учением, вменяется в обязанность перераспределение избыточных благ с целью лимитировать экономические разрывы между богатыми и бедными, и вести общество к осуществлению идеала экономического равенства. Однако в трудах еврейских законоучителей сила принуждения проистекает из совершенно другого источника: это не средство распределения и восстановления справедливости, а способ обеспечить минимальный уровень моральной и религиозной прямоты в отношениях между гражданами. Такое принуждение корректирует мораль, а не экономику. В отличие от большинства современных концепций, в которых считается что общество, по сути, не может принудить человека к выполнению «моральных» обязательств, еврейская традиция исходит из того, что можно принуждать к испол-

нению законов в данной сфере, и в еврейских общинах к ним действительно принуждали на протяжении многих поколений.

Еврейский закон признает необходимость принуждения частных лиц к соблюдению моральных и религиозных принципов, чтобы помогать внедрению праведности в обществе и оказывать поддержку людям внутри общины. Мудрецы называли это «установлением ограды» или «мигдар милта»⁴³. И Рамбам постановил в том же ключе: «Того, кто не хочет жертвовать на благотворительность, или дает меньше, чем нужно, раввинский суд заставит сделать это, даже если придется его бить, пока он не отдаст то, что причитается, и суд изучит и оценит его имущество в его присутствии, и возьмет столько, сколько ему следовало пожертвовать. И они могут брать залог в счет пожертвования даже накануне Шабата»⁴⁴.

Важно отметить, что использование физического принуждения в случае, когда человек бунтует (наказание, которое называется «макат мардут») применяется не только чтобы добиться выплаты необходимых благоотво-

⁴² Зеэв Фальк «Ценности закона и иудаизма: в направлении алахической философии» (Иерусалим, «Магнес» 1980); Даган «Законы создания богатства» стр. 179-190; Шимон Федербуш «Законы Израильского царства» (Иерусалим, «Мосад а-рав Кук» 1952), стр. 23-25, 126-128, 138-140; рав Аарон Лихтенштейн «Разъяснение «кофин аль мидат Сдом» в «Jewish Philosophy in America» под ред. Менахема Зоари, Арье Тартаковера и Хаима Ормиена (Тель Авив, «Брит Иврит оламит», 1973), стр. 380-381; Тамари «Всем имуществом твоим» стр. 36-38, 52-56, 210-211, 240, 242-243, 248-249, 277; Фриш «Исторический обзор» стр. 77, 80; Вальцер «Сферы правосудия» стр. 3-6, 75-78, 92.

⁴³ «Йевамот» 90б. На основании данного морального принципа раби Ицхак бен Авраам, один из выдающихся представителей школы Тосафот XII в., сравнивал обязанность благотворительности с обязанностью почитать отца и мать. См. комм. Тосафот на «Бава Батра» 8б; см. также раби Нисим Геронди, комм. на трактат «Ктубот» 18а; Рамбан, комм. на трактат «Бава Батра» 8б. Подробнее о том, кем был раби Ицхак бен Авраам см. в книге Эфраима Е.Урбаха «Тосафисты: их жизнь, труды и методология» (Иерусалим, Инст. Бялика, 1996) стр. 261-271.

⁴⁴ Рамбам «Мишнэ Тора», «Законы подарков бедным» 7.10. О принуждении к исполнению моральных законов в форме «мигдар милта» см. Рамбам, «Мишнэ Тора», «Законы Санэдрин» 24.4: «У суда есть власть выпороть того, кто не подлежит порке, и вынести смертный приговор тому, кто не подлежит смертной казни. Эти расширенные полномочия даны суду не для того чтобы пренебрегать законом, но с целью построить ограду вокруг него».

рительных пожертвований — принуждение применяется в целом ряде ситуаций, но всегда в качестве педагогического, по сути, инструмента, призванного вернуть сбившегося с пути человека в общество праведников. Таким образом, заданной целью здесь является не имущество человека, а его характер. Мы видим тот же принцип в законе, известном как «принуждение с целью предотвратить порок Сдома» («кофин аль мидат Сдом»), согласно которому неоправданно злобного человека — того, кто отказывается помочь ближнему даже в том случае, когда он ничего при этом не теряет — можно принудить поступить правильно.

Еще раз: принуждение направлено не на собственность человека, а скорее на его качества, его используют для того чтобы направить человека на правильный путь. Аналогичным примером является ситуация, в которой мстительный муж отказывается дать своей жене разводное письмо («гет»), несмотря на то, что их брак уже фактически распался и его формальное сохранение лишено смысла. Согласно Рамбаму, если он не пожелает дать «гет» добровольно, суд имеет право «бить его, пока он не скажет: «Я желаю»»⁴⁵. И хотя данное мнение разделяют не все алахические авторитеты, тем не менее, для нас важно что оно выводится из источника однозначно ритуального: в Талмуде утверждается, что человека можно принудить принести жертву в Храм, даже если он не хочет этого делать — будут «принуждать его, пока он не скажет: «Я желаю»»⁴⁶. Следовательно,

принуждение человека жертвовать на благотворительность всецело относится к сфере моральной и ритуальной, а не гражданско-правовой. Это не тот вид принуждения, который применяется для взыскания компенсации за причиненный ущерб или при невыполнении контрактных обязательств. Целью здесь является не справедливость, а добродетель — не уменьшение чьей-то собственности, а повышение персональной ответственности. Когда кто-то отказывается жертвовать на благотворительность, то иск против него подает не бедняк, а община, которая пытается таким образом освободиться от несправедливых действий. Здесь не стоит вопрос о том, сколько денег нужно бедному, или из-за чего люди нищают — вопрос лишь один: тот, кто дает, действует как ответственная, высокоморальная личность? В отличие от классического христианства, где презируют богатство и считают что права собственности ограничены базовыми потребностями человека, иудаизм превозносит финансовую независимость человека и подталкивает его к тому чтобы тяжело работать и наслаждаться плодами своего труда, при условии что они были получены честным путем. В то же время иудаизм требует от человека демонстрировать ответственность за мир в котором он живет, и в том числе за положение тех, кто нуждается в поддержке. Именно в этом соединении честного труда и жертвования средств на благотворительность находит свою истинную реализацию Б-жественная природа в человеке. Будучи единственным из всех сотворенных, кому была доверена власть над этим миром, чело-

⁴⁵ Рамбам «Мишнэ Тора», «Законы развода» 2.20.

⁴⁶ «Бава Батра» 48а.

век должен не только стать сильным и независимым, но и умерить свою силу, развивая в себе чувство ответственности.

VI

В отличие от точки зрения, принятой у социалистов, иудаизм придерживается положительного в основе своей взгляда на богатство человека. Собственность является выражением человеческого суверенитета, его способности управлять материальным миром, поэтому человек может и должен извлекать из мира прибыль, заботиться о нем и совершенствовать его своими творческими действиями. Это наиболее очевидный способ проявления «образа Б-га» в человеческой жизни. Это обязательное и неизменное следствие уникального положения человека среди всех Б-жьих созданий. В иудаизме полноправный контроль человека над его собственностью не зависит от того, дает ли он милостыню. Верно обратное: способность человека жертвовать деньги на благотворительность зависит от его благосостояния. Это нашло свое отражение в еврейском гражданском праве, которое, как мы видели, обеспечивает мощную защиту права частной собственности. Это, конечно же, не означает, что иудейский подход к «хорошему» обществу базируется исключительно на институте частной собственности, или что он игнорирует тяжелое положение обездоленных. Наоборот, еврейский закон настаивает на том, что человек должен брать на себя ответственность за ближнего, проявлять сострадание и давать пожертвования. Однако все это возможно лишь в том случае, когда человек полностью контролирует свою собственность и волен накапливать богатство честными способами. Ответственность за ближнего не посягает

на законное право собственности, но является важнейшим моральным требованием. Благотворительность — это деяние, которое проистекает из силы характера, а не из слабости притязаний человека на собственность. Это признак ответственности, и в этом качестве благотворительность приобретает истинное значение лишь когда у человека есть законное право свободно распоряжаться своей собственностью так, как он пожелает.

Какие выводы можно сделать из сказанного в отношении экономической политики? Можно предположить, что любая экономическая система, которая накладывает серьезные ограничения на право человека распоряжаться собственностью, ограничивает уровень богатства, которое человек может приобрести честными способами, или лишает человека возможности жертвовать на благотворительность по собственному желанию, — несовместима с желанием дать человеку право действовать в соответствии с еврейским пониманием его Б-жественной сути. Экономическая система, которая строится на перераспределении прибыли, при этом ставя перед собой целью помощь людям в достижении экономического равенства, по всей видимости, противоречит этим базовым принципам. Поддерживая значительную часть населения с помощью различных выплат, такая система поощряет зависимость и подрывает ценность напряженной работы и творческих инноваций. И кроме того, тяжелое налоговое бремя, необходимое для обеспечения такой системы, представляется нарушающим базовое право собственности, лишает стимула работать, внедрять инновации и брать на себя ответственность. Еврейский подход ищет способ поощрить личную ответственность и стремление

к инновациям как у самых успешных членов общества, так и у самой бедной его части, потому что через реализацию этих двух качеств проявляется то, что человек создан по образу Всевышнего.

Сказанное выше вовсе не означает что правительству нельзя взимать налоги чтобы создать «подушку безопасности» для бедных членов общества. Если граждане получают экономические льготы чтобы поддерживать нуждающихся путем участия в филантропии, можно потребовать чтобы все граждане вносили для этого минимальную сумму — возможно, даже с использованием торанической модели с десятипроцентным минимум благотворительного взноса.

Но как бы ни была реализована система общественного благосостояния, она не будет соответствовать принципам еврейской экономики, если задача преодолевать экономические бедствия возложена на плечи части населения. Соответствие появится лишь тогда, когда эти бедствия будут преодолевать с помощью политики поощрения личной ответственности всех граждан — богатых и бедных. Настоящая благотворительность происходит, в первую очередь и прежде всего, благодаря доброте сердца, а не в силу использования механизма принуждения. Как сказал раби Элазар: «Награда за благотворительность [, которой удостоивается жертвовател,] полностью зависит от доброты [, проявленной] в ней»⁴⁷. МТ

⁴⁷ «Сукка» 49б.

Авия КАЛЬМЕНС



О ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ КАЧЕСТВАХ

В этой статье мы поговорим о качествах характера человека, разберем, как нужно исправлять их плохие проявления, а также попытаемся понять их природу.

1

Наблюдая за людьми, а также за собой, некоторые из нас могут заметить, что иногда одни и те же самые действия могут считаться вполне нормальными, а иногда будут трактоваться совсем иначе. Простой пример: наши мудрецы предостерегают нас от того, чтобы гневаться, но при этом разрешают проявлять «гнев лица» в целях воспитания ребенка. Еще один пример: мудрецы советуют ограничиваться самым необходимым в будние дни — в частности, не злоупотреблять изысканными и обильными кушаньями, дабы мы не возвращали в себе тягу к телесным наслаждениям, которая отдаляет от служения Всевышнему, но в Субботу это, наоборот, поощряется!

На основе наблюдений мы можем вывести некую «формулу» качеств характера: в человеке изначально заложены те или иные нереализованные способности или черты характера; их проявления в поведении могут быть как нормальными, так и отклоняющимися от нормы — все зависит от человека; у применения этой способности в ту или иную сторону есть последствия. Я попытаюсь доказать это,

опираясь на глубочайшую мудрость наших учителей.

Допустим, есть два человека с идентичными способностями, однако развили они их по-разному: один в области «хорошего», а другой — в области «плохого», или вообще никак не развил. В результате тот, кто пошел в реализации своего качества по хорошему пути, может даже прийти к развитию новых хороших способностей, которых у второго не будет — второй может даже не подозревать, что в потенциале они и у него тоже есть. Теперь эти два человека являются абсолютно разными, хоть и подобны друг другу. Другими словами, «нереализованную способность» можно направить в то или иное русло изначально. Пока что все довольно просто и понятно. Однако «новость» заключается в том, что человек обязательно имеет эти «нереализованные способности» — какие-то свои особенные черты характера или простые функции организма, которые есть у каждого — и человек никогда не сможет не реализовать их и оставить «похороненными» в себе. Человек обязательно направит их то ли в одну, то ли

в другую сторону. Почему? Потому что каждому человеку предначертан его особый путь, по которому только он сможет пройти. Речь идет о характере человека, потому что именно его характер и определит этот самый путь в жизни. И определенная модель поведения, которую человек себе выбирает, называется «путем»¹. И так, у человека есть свой особый набор качеств: с их помощью он может функционировать в мире и он не сможет никоим образом избежать их, и не идти по «его пути», просто потому, что посредством этих качеств функционируют его душа и организм. Именно такие качества ему достались при рождении, и их невозможно изменить — так же, как достались ему его внутренние органы, а устранение любого из этих органов это очевидный путь к уничтожению.

Не то, что не рекомендуется менять характер — его нельзя менять! Есть характер — и слава Б-гу! Как может прийти в голову человеку мысль, что нужно совершенно удалить из себя *способность* гневаться? Ведь человеку присущи некие способности, и без них он уже не человек. Это то же самое, как если бы взяли отобрали какую-то из функций организма².

Все это и называется свободой выбора: все то, что есть в мире, является как бы «нейтральным» — оно ни хорошее, ни плохое. Свобода выбора это реализация потенциа-

ла — т.е. действие³. Свобода выбора дана нам не только для того, чтобы была возможность «воздержаться от греха» или, наоборот, «не воздерживаться» — она относится ко всем вещам, с которыми мы взаимодействуем в этом мире. Точно так же и наша святая Тора не представляет собой некую отдельную книгу — свод законов, которые мы соблюдаем — помимо которого есть еще и «все остальное» — нет, жизнь по Торе затрагивает все, самые мельчайшие подробности нашей жизни, поскольку мир может существовать только благодаря Торе.

Итак, предположим, есть некие качества, которые определяют как «плохие», и потому люди, которые не хотят их иметь, стараются эти качества исправить, а точнее устранить. Как обычно это происходит? Читается определенная литература об исправлении характера (что, безусловно, хорошо) и дальше человек пытается воздерживаться от плохого поведения, плохих мыслей. Возьмем, к примеру, человека, который почувствовал, что его тянет к запрещенным удовольствиям, и поэтому он всеми силами старается искоренить это стремление. Но он, на самом деле, не понимает, что он делает. У него есть это качество — стремление к удовольствиям, и это может говорить, скажем, о его повышенной чувствительности, и в том числе о способности к постижению⁴. И поскольку он проявляет

¹ Это же понятие относится и к простым функциям организма. Это можно увидеть, например, из слов, которые сказала своему отцу Рахель: «Да не будет досадно господину моему, что не могу встать перед тобой, ибо обычное у меня, что у женщин». Дословно в Торе сказано: «ибо у меня по пути женщин». И также все действия, которые вынужден делать человек в этом мире, чтобы обеспечить себе нормальное существование, называются «дерех эрец» — буквально «путь земли».

² Ниже мы еще будем обсуждать, как нужно исправлять гнев и остальные плохие качества.

³ Ведь если человек только принял решение что-то сделать, нельзя сказать о нем, что он это уже совершил.

⁴ Ведь часто слово «вкус» подразумевает понимание.

себя через это качество, то не может его искоренить, а сопротивление собственной природе приведет к истощению, депрессии и озлобленности, ведь известно, что когда человек не получает то, что необходимо его организму, или заболевает (а болезнь — это неспособность организма нормально функционировать), то следствием этого часто становится плохое настроение. Часто можно видеть людей с хроническими заболеваниями, для которых находиться каждый день в состоянии тревоги и стресса совсем в порядке вещей. И люди вокруг не всегда могут понять в чем дело, и часто списывают это на плохие черты характера или на проблемы психики. Поэтому человеку необходимо следить за своим здоровьем и давать телу то, что ему необходимо, поскольку иначе невозможно служить Всевышнему так, как нужно. И то же самое относится и к характеру: черты характера являются для души чем-то вроде органов, с помощью которых она может функционировать и проявляться в этом мире. И когда человек не пытается найти другое применение своей «первоначальной способности», а просто пытается ее искоренить, то со временем он или сходит с ума, или все-таки дает ей проявиться. И тогда складывается всем известная ситуация, при которой человек «снова не удержался» и согрешил. Удивительная вещь: для того, чтобы прийти в нормальное состояние, этому человеку необходимо делать что-то запрещенное. Поэтому исправление качеств, вопреки распространенному заблуждению⁵, не должно представлять собой резкого отказа от плохих привычек — в медицине это

вещь общеизвестная: нельзя, например, резко перестать принимать какое-то лекарство. Мы часто видим, как человек, который хочет исправить плохую привычку, все время к ней возвращается: проблема в том, что он пытается искоренить в себе гнев, не научившись реагировать по-другому, а не реагировать никак он просто не способен. Хотя, вероятно, то возмущение и раздражение, которое он испытывает, и которое провоцирует гнев, можно «превратить» в шутку, в смех. Я знаю из собственного опыта, что человеку, который любит возмущаться, очень помогает способность увидеть в негативной ситуации что-то комичное. Конечно, это не единственное, что нужно знать, чтобы прекратить гневаться, и мы продолжим обсуждать эту проблему ниже.

Хочу добавить, что для того, чтобы неправильно менять какое-либо из качеств характера, которые являются непосредственной частью самого человеческого естества, необходимо произвести определенное разрушение или даже, в некотором смысле, умерщвление этого человека. И нужно быть весьма осторожным, даже если человек ставит такие «эксперименты» над собой не самостоятельно, а под контролем того, кто придерживается некоего апробированного подхода. Приведем пример принципиального изменения. Написано, что когда человек берет себе новое имя, то меняется и его «мазаль» (судьба), поскольку теперь он уже не тот самый человек, что был до изменения имени. Можно сказать, что в определенном плане произошло «умерщвление» прежнего человека.

⁵ Этот принцип относится не только к исправлению характера, но и к желанию, например, вернуться на путь соблюдения заповедей.

Теперь приведем одно из доказательств всему сказанному выше. В трактате «Шабат» (156а) сказано: «Тот, кто родился под знаком Маадим (Марса) будет проливать кровь» Рав Аши говорит, что такой человек может стать моэлем, резником или же разбойником. Во всех этих случаях он будет проливать кровь, согласно его природным наклонностям, однако работая моэлем или резником, он, наоборот, будет выполнять заповедь.

Маараль в книге «Дерех Хаим» развивает идею «золотой середины» Рамбама: «Смерть наступает человека тогда, когда он удаляется от срединного пути, для которого сотворен, и склоняется к одной из крайностей. Ясно ведь, что смерть — это всегда крайность, а уравновешенность и приверженность среднему пути — это жизнь (...) И знай, что Б-г сотворил этот мир уравновешенным, ни в чем не отклоняющимся от среднего, ради того, чтобы он смог существовать. Ведь надежнее всего именно то, что пребывает в равновесии! Одно из доказательств тому — шесть дней сотворения мира, поскольку число 6, и обозначающая его на святом языке буква «вав», указывают на равновесие. Ведь эта буква напоминает палку, устойчиво стоящую на одном своем конце. И хотя на ее вершине есть небольшой изгиб, все равно она — самая «уравновешенная» из всех букв. И само название этой буквы — «в-а-в» — тоже уравновешено. Ибн Эзра объясняет, что среди натуральных чисел шестерка — самое равновесное. Дело в том, что его можно разделить тремя различными способами, и если сложить результаты этого деления, снова получится шесть. Половина от шести — это три, треть — это два, а шестая часть — это единица, и если сложить их все, то есть, три, два и один, мы

снова получим ту самую шестерку. Таким образом, все его части в сумме равны целому, и ни у какого другого натурального числа ты такого свойства не найдешь. Если взять, например, четверку, то половина от нее равна двум, а четверть — единице, и в сумме эти части дадут три, а не четыре. Восемь можно разделить на два, и получится четыре, на четыре — выйдет два, и на восемь — выйдет единица, а сумме все части дадут семь, а не восемь. Нет ни одного числа, которое было бы столь уравновешенным, как шестерка! И поскольку мир непременно должен был быть сотворенным в равновесии, он был сотворен за шесть дней. А из всех творений мира самое уравновешенное — это человек, поэтому он был сотворен в шестой день, что особо указывает на его равновесие. И равновесие это состоит в том, что человек создан из тела и души, которые должны пребывать в гармонии. Человек не должен склоняться ни в сторону тела, становясь полностью телесным, ни в сторону души, превращаясь в как бы духовное творение без тела. Две его стороны должны пребывать именно в равновесии. **И так же не подобает человеку становиться противоположностью самому себе, потому что в этом случае он отклоняется в сторону, означающую полное несуществование (...)** И тебе следует хорошо понять смысл выражения «изгоняет человека из мира». Этот мир — мир равновесный, сотворенный Б-гом в равновесии. И тот, кто оставляет равновесие и сдвигается к крайности, теряет свой удел в мире — его уделом становится исчезновение и он изгоняется из мира».

А другом месте в «Дерех Хаим» Маараль пишет: «И знай, что есть люди, настроение которых по самой своей природе изменяется

с трудом. И из-за этой устойчивости характера они и в ярость приходят медленно, и успокаиваются потом с трудом. А есть и другие люди, с изменчивым настроением, которые по природе своей и гnevаются легко, и сразу остывают. Здесь действует такой принцип: либо настроение человека всегда меняется медленно, либо всегда быстро. **Другими словами, природа человека не допускает, чтобы тот, кто легко приходит в ярость, затем долго успокаивался, то есть, чтобы один и тот же человек обладал двумя несовместимыми характерами — так не бывает!**».

И так сказал царь Шломо в Книге Мишлей: «Наставляй юношу согласно его пути, и он не уклонится с него, когда состарится». Потому что если наставлять не «согласно пути», а иначе, то в конце-концов юноша уклонится, так как не сможет сломить собственную природу.

Подведем краткий итог: поскольку характер — это данность, то человеку остается только выбрать, в какую сторону его применять. Все остальное означает «склонение в сторону исчезновения и небытия», если говорить словами Маарая.

2

Теперь зададим вопрос: но мы же все-таки обязаны исправлять **дурной** характер. А иначе зачем нужны все наставления мудрецов?

Так как же исправить дурной характер? Только мудростью Торы! Как человек еще может изменить свой характер, если не мудростью!? Может быть, поможет приобретение хорошей привычки? Но если человек не поймет, например, что нет смысла завидо-

вать, и то, почему это так плохо, то зачем же ему меняться? Он постепенно вернется к черной зависти, даже зная, что это плохо, если не будет понимать почему это плохо.

В книге «Месилат йешарим» Рамхаль пишет так: «И когда станет ясной для человека истинная ценность заповедей и тяжесть ответственности за их неисполнение, тогда, несомненно, сердце его пробудится к истинному служению, без лени и расслабленности. (...) И можно сказать, что у людей с совершенным разумом побуждение к действию возникает из осознания ими своей обязанности и великой ценности самих действий (исполнения заповедей) и их важности. (...) Сказали мудрецы о совершенных людях, очищающих свои поступки до кристальной чистоты — так, чтобы даже малейшего движения в сторону зла в них не было («Санэдрин» 23а): «Чистые разумом, что в Иерусалиме» (...) А когда ему станет очевидно, что все это действительно порок и зло, то ему, несомненно, будет нетрудно отвергнуть их и вырвать из сердца. Следовательно, чем больше и глубже будет он познавать низменность материальности и наслаждений, тем легче ему будет достичь просветленности мысли и сердца, дабы не обращаться в сторону дурного начала ни в каких поступках. (...) В приобретении благочестия очень помогают глубокое созерцание и усиленные размышления. Ведь если человек умножит размышления о величии Всевышнего, абсолютности Его совершенства и о неизмеримой пропасти между Его величием и нашей низменностью, это наполнит его страхом и трепетом перед Ним...».

Суть здесь в следующем: Рамхаль не дает конкретных советов как изменить то или иное

дурное качество — помогут лишь размышления, мудрость и Тора. Но он учит, как следует человеку избегать зла: «[Пустой] смех лишает человека сердца, поскольку ясность ума и сознание больше не имеют над ним силы». И объясняя какое-либо качество, он всегда пишет о том, что отвлекает человека от правильной реализации, от развития этого качества — например, излишняя забота о материальном, пустое веселье и общество, поскольку они «отвлекают человека, и ясность его ума пропадает».

И так же объясняет Маариль Блох (гл. «Царство»): «Человек, умеющий контролировать в себе каждую из сил, управлять ими, **опираясь на знание и мощный разум**, и использующий их все для достижения поставленной цели, не позволит им властвовать над собой. Ведь в противном случае он будет безвольно подчиняться их хаотичному влиянию. Но если он главенствует над всеми своими силами, то будет увенчан короной трепета перед Небесами. Раби Ицхак бар Элазар сказал: «То, что мудрость сделала короной для головы, скромность сделала задником для подошвы, согласно сказанному: «Начало мудрости — трепет перед Б-гом» и «Пята скромности — трепет перед Б-гом». (...) Польза от соблюдения порядка проявляется в способности людей контролировать свои чувства и превращать их в действие по велению разума. В этом и состоит преимущество человека над животным. Все побуждения животных не связаны друг с другом; животные действуют в соответствии со своей природой, следуя за всяким побуждением, желанием или чувством. Побуждение управляет животным, так как у него нет единого мыслящего «я». Поэтому все его действия инстинктивны и неконтролируемы. Со-

всем другое дело — человек. Над каждым его чувством и желанием стоит его «я», которое критически мыслит и принимает решение — следовать ли за неким определенным побуждением или нет...» (...) Имеется в виду следующее: когда дурное побуждение подчиняет себе разум, то знание, хранящееся в памяти, оказывается сокрытым...».

Из приведенных выше высказываний очевидным образом следует, что разум играет решающую роль в осуществлении правильного поведения, а то, что отвлекает и затуманивает наш разум (излишняя погруженность в материальные дела, нахождение в дурном обществе и т.д.) мешают этому. Кстати, именно поэтому, как объясняет Рамхаль, лучшее средство для приобретения качества «удержания» — это уединение, так как «удаляя этот мир от своих глаз, человек устраняет вождение к нему из сердца». Рамхаль добавляет, что в древности благочестивые люди следовали по стопам пророков, выбирая себе для жизни весьма уединенные места. Об этом пишет Рамбам в «Шмона праким»: «Но почему же определенные праведники в определенные времена в некоторых местах бросались в крайности — постились, не спали ночью, пренебрегали едой и вином, женщинами, носили рубище и грубую шерсть, поселялись в горах и пустынях? Они делали это для **излечения своих личных черт**, чтобы не стать такими, как жители тех мест. И потому бежали туда, где нет дурных людей...» И хотя аскеза не является путем, который подходит большинству людей, важно понять принцип, лежащий в его основе.

Большая часть той работы над собой, которую предлагает «Месилат йешарим», осно-

вана именно на интеллектуальном исправлении. Интересно также отметить, что Рамхаль выбирает путь поступательного развития. Он говорит не только об исправлении качеств, но и о духовном уровне человека в целом. По всей видимости, это означает, что человеку, желающему подняться на более высокий уровень, нужно обращать внимание не только на свои качества, но и на все те аспекты, которые включены в эту книгу.

Однако, несмотря на все вышесказанное, мы знаем, что и мудрые, ученые люди иногда попадают в сети дурного начала. И нет ни одного человека, который мог бы полностью этого избежать.

Маленький совет, который лично мне помогает остановиться в момент гнева. Он применим и для других ситуаций, когда человек попадает в сети дурного начала. Если человек оказался в трудной ситуации — например, боится чего-либо, или его что-то сильно раздражает — несложно будет заметить, что он сконцентрирован именно на том, что вызывает у него негативные ощущения. Человек как будто забывает обо всем остальном. И это тоже называется грехом: всегда, когда в человеке обнаруживается некий пробел, непонимание чего-либо, это означает что имеется недостаток. Не всегда слово «грех» означает совершение преступного действия — оно может быть использовано для обозначения недостатка! Поэтому человек может жить «в грехе» и даже не знать этого. Определить это легко: если человек не всегда ведет себя достойно, то это означает, что в нем заложен некий грех. Даже если он пока еще не совершил никакого преступления в реальности, он сделает это в будущем, ведь известно, что,

например, плохие проявления характера могут называться «ядаим» (т.е. руки), с помощью которых дурное начало приближает нас к исполнению преступления, — так объясняет Маараль.

Итак, недостаток — это пробел, отсутствие понимания. Это значит, что в определенных моменты человек теряет способность ясно мыслить и воспринимать ситуацию такой, какая она есть. Понятно, что такое поведение присуще разгневанному человеку, и не только. В любой подобной ситуации, когда человек перестает ясно мыслить (не важно, какая причина этому послужила), то он сосредоточен на одной этой ситуации, и не видит ничего: ни Б-га, ни последствий, ни всего того, что поможет ему справиться... Очевидно, что если бы он поразмыслил немного над ситуацией, то она перестала бы казаться ему столь критической, как он думал изначально, и скорее всего, человек смог бы прийти к какому-то решению проблемы. Именно поэтому говорят, что при решении проблемы иногда необходим кто-то со стороны, так как посторонний человек способен увидеть ситуацию более объективно, нежели тот, кто находится «внутри». И поэтому осмелюсь дать совет: когда человек чувствует, что дурное начало искривляет его сознание, и он не способен держать себя в рамках, то пусть попробует отвлечься от проблемы и подумать о чем-то другом. Я помню, что когда-то услышала совет, как не начать гневаться при первом же побуждении: перед тем, как начать изливать свой гнев, нужно что-то сделать. И не важно что: можно посчитать до десяти или пойти переодеться. Можно выйти на балкон или пойти на улицу прогуляться. Возможно, в этом причина любви многих людей к курению — оно

действительно их успокаивает. Тут действует тот же принцип: у человека появляется время, чтобы подумать о ситуации и прийти в себя, успокоиться. Как написано в статье рава Ноаха Вайнберга (см. «Мир Торы» №41): «Ощущение восторга избавляет от ограничения тела — переносит в мир других измерений. Там ты наполняешься ощущением вечности, красоты — царства Творца. Ты видишь больше и шире — меняется угол зрения. Ты больше не погружаешься в ситуацию «я против него». Ты видишь людей как единое целое, поэтому перестаешь раздражаться, или скучать, или чувствовать себя несчастным. Если ты погрузился в рутину, вырывайся из нее. Выходи наружу. Иди на улицу. Смотри на небо. Незаметно энергия наполнит тебя — поймай этот момент, не упусти».

3

Пришла пора рассмотреть несколько аспектов того, как работают душевные силы человека, как он может взрастить и воплотить духовность в себе.

В трактате «Авот» (4.21) приводятся слова раби Элиэзера Капара: «Зависть, сладострастие и честолюбие изгоняют человека из мира». Вот как комментирует эту мишну Маараль в «Дерех Хаим»: «Тебе следует знать, что человек — это живое существо, у которого есть душа. И душа эта обладает различными силами, с помощью которых она производит различные действия, как мы уже несколько раз объясняли. И Рамбам в предисловии к этому трактату пишет, что один из величайших врачей начал свою книгу с того, что душа состоит из трех частей: природной, жизненной и духовной. (...) И сам Рамбам поясняет: на самом деле, неправильно было

бы полагать, что у человека три души. Душа, на самом деле, одна, просто в ней заключены различные силы, используя которые она совершает различные действия. И далее он разъясняет сущность этих трех сил. Природная сила души — это способность усваивать пищу, благодаря которой человек способен питаться, выводить из организма то, что ему не подходит, и увеличивать его в длину и в ширину. Именно эта сила — источник стремления к разврату, которое возникает тогда, когда природных сил становится больше, чем нужно. И вообще, любая страсть проистекает из этой природной силы души. Обитает же эта сила в печени. Вторая сила души — это жизненная сила, благодаря которой человек живет. За счет этой силы человек перемещается с места на место, и из нее проистекают месть, гнев, зависть и ненависть. Обиталищем этой силы является сердце — именно там она находится. И третья сила души — это духовная сила. Эта сила имеет множество проявлений — например, пять чувств, способность мыслить, воображать и запоминать — и обиталищем ее служит мозг. Так или иначе, мы видим, что силы души различны. И наши мудрецы тоже проводили различие между этими силами... Первая сила — это то, что они называют телесными силами, вторая — это душевные силы, а третья — силы разума. Эти три силы иначе называются «руах», «нефеш» и «нешама», и именно так следует их называть... Именно на этом тройном делении души основаны слова о том, что зависть, страсть и погоня за почетом изгоняют человека из мира. Поскольку в душе человека содержатся те три силы, о которых мы говорили, то если хотя бы одна из них перестает действовать подобающим образом, человек вынужден покинуть этот мир. Ведь именно

эти три силы вместе удерживают человека в мире, и для каждой из них определены свои границы. Если эти границы нарушаются, человек обращается к исчезновению. Любое прибавление лишнего означает недостаток и в итоге — исчезновение. Сперва мишна говорит о зависти, проистекающей из жизненной силы души, как мы уже тебе рассказали. Зависть представляет собой излишнее проявление этой силы: ведь у человека нет никакой причины завидовать в том, что ему не принадлежит! Поэтому зависть есть результат излишнего действия этой силы души, а значит — ведет к исчезновению, как всякое извращенное проявление душевной силы. То же самое относится к страсти, проистекающей из природной силы души, и, заставляющей человека желать того, в чем он на самом деле не нуждается. Получается, что эта природная сила в данном случае производит излишнее действие, выходя за отведенные ей рамки, и ведет человека к исчезновению и смерти. Погоня за почетом — результат действия силы разума. Именно она заставляет человека нуждаться в том, чтобы его почитали. Ведь разуму подобает почет, согласно сказанному (Мишлей 3:35): «Мудрые наследуют почет». Кроме того, почет — это духовное понятие, поэтому стремиться к нему может лишь разумная душа. Сказал Йешаяу (24:23): «...И слава будет пред старейшинами [народа] Его», и ты можешь видеть, что почет подобает старцам, обладающим также и мудростью. И еще сказано [в Торе] (Ваикра 19:32): «Пред сединой вставай и почитай старца» — «старец» в этом стихе тот, кто приобрел мудрость. Все это доказывает, что силе разума подобает почет, и когда она нарушает установленные для нее границы и заставляет человека гнаться за почетом больше должного,

она ведет его к недостатку и исчезновению. Таким образом, каждая из трех склонностей, которые перечисляет мишна, показывает, что одна из сил души вышла за те границы, внутри которых должна оставаться. Поэтому мишна использует выражение «изгоняют человека из мира»: как душа покидает отведенные ей границы, так и человек покидает место, отведенное ему — то есть, этот мир. И все это ясно. И чтобы понять эти весьма мудрые слова и разобраться, как же эти три вещи изгоняют человека из мира, тебе следует заметить, что именно эти три вещи наиболее подходят для этой задачи, и, что именно они изгнали из мира первого человека, Адама. Ведь Древо Познания, плод которого он съел, и которое принесло ему смерть, оказывало именно эти три воздействия — из-за него человек вышел за установленные границы именно этих трех сил души, что и принесло ему смерть. Стих говорит об этом: «И увидела женщина, что хорошо это дерево для еды, и, что желанно оно для глаз, и притягательно оно, чтобы постигать». Стих перечисляет все эти три силы в совершенно определенном порядке. «Хорошо это дерево для еды» — соответствует материальной страсти, поскольку характерное для человека стремление к еде проистекает именно из нее. Выше мы уже объяснили, что сила, которая отвечает за еду, — это природная сила души. «Желанно оно для глаз» — соответствует духовной силе души — таково мнение наших мудрецов, и выше мы уже приводили его, обсуждая слова о том, что «дурной глаз изгоняет человека из мира» («Авот» 2.11). Там, а также в других местах, мы ясно сказали, что зрение определяется духовной (жизненной) силой. И Талмуд тоже говорит («Авода Зара» 28б): «Сила зрения зависит от сердца». А слова «И притягательно это де-

рево, чтобы постигать...» — соответствуют силе разума. Таким образом, Древо Познания обладало всеми этими тремя аспектами, поэтому Первый человек потянулся к нему. Если бы хотя бы одного из аспектов не доставало, Первый человек не потянулся бы к Древу Познания всем своим существом, и часть его, не подверженная притягательности Древа познания, воспрепятствовала бы греху. Но поскольку оно оказалось притягательным для всех трех сторон его души, то все они в совокупности изгнали его из жизни. Теперь можно понять, в чем состоит спор наших мудрецов в трактате «Санэдрин» (70б): «Раби Меир говорит: «Деревом, которого поел Первый человек, была виноградная лоза, поскольку ничто не приносит в мир такого горя, как вино». Раби Йеуда говорит: «Эта была пшеница, поскольку ребенок не в состоянии научиться звать отца и мать, пока не съест немного пшеничного хлеба». Раби Нехемья говорит: «Это был инжир, поскольку сказано: «И сшили листья смоковницы...» Тем, что испортило, они воспользовались и для исправления». Наши мудрецы спорят о том, какой аспект Древа Познания в первую очередь ответственен за то, что человек стал смертным...»

Постараемся, насколько это возможно, понять, что скрыто в этих мудрых словах.

Мишна в трактате «Авот» (2.9) рассказывает о пяти учениках рабана Йоханана бен Закая. Можно сказать, что каждый из них тоже соответствовал одной из частей души. Это можно доказать на основе того, что каждый из них отвечает рабану Йоханану бен Закаю, когда тот просит у них: «Пойдите и выясните, каков он — тот путь, к которому

следует человеку прилепиться?»⁹ И каждый из них дал тот ответ, который больше всего соответствует его возвышенной части души. Все это Марааль подробно объясняет в «Дерех Хаим». Согласно мишне, как ее понимает Маараль, душа делится на пять частей или уровней. А вообще человек, согласно Мааралю, состоит из трех основных частей — из разума, души и тела, о чем было упомянуто выше. И об этом следует поговорить подробно.

Человек должен соединить вместе все три части, а если этого не будет, то он просто не сможет существовать. То, что достигает цельности, сможет существовать. Дело в том, что полное соединение всегда что-то дает — если мы хотим чего-то добиться, то нужно соединить вместе все части в единое целое.

Теперь дадим подробное объяснение. После вышеупомянутой мишны о пяти учениках рабана Йоханана бен Закая следуют мишнайот, где каждый из этих учеников дает собственное тройное наставление. И Маараль прямо пишет, что каждый из них должен был дать именно тройное наставление. Ведь они хотели полностью исправить человека, а для этого необходимо дать наставление всем его частям — именно поэтому оно и должно быть тройным.

Ниже, в комментарии на мишну 5.16, Маараль пишет о единстве: почему «бескорыстная любовь» в конце-концов устоит, т.е. будет существовать вечно. «Эта мишна объясняет, что единство — это нечто столь мощное, что ничем не обусловленная любовь способна существовать вечно. Насколько спор лишен прочного существования, настолько его

противоположность, то есть любовь и объединение, этим существованием обладают. Единство это и есть существование: когда нечто едино и нераздельно, это означает, что оно существует»⁶. И мы знаем, что Всевышний абсолютно Един, и именно Он и есть истинное существование. Вполне вероятно что именно поэтому поколение Вавилонской башни и решило объединиться вместе для реализации своего плана: «И сказали они: Давайте построим себе город и башню, главой до небес, и сделаем себе имя, чтобы не рассеялись мы по лицу всей земли. И сошел Б-г посмотреть на город и Башню, которые строили сыны человеческие. И сказал Б-г: Ведь город один и речь у них одна, и это лишь начало их деяния. А теперь не будет для них ничего невозможного, что бы они ни вздумали сделать. Сойдем же и смешаем их речь, чтобы один не понимал речи другого».

Следующая мишна (5.17) развивает эту тему: «Всякий спор, ведущийся во Имя Небес, в конце концов устоит; а ведущийся не во Имя Небес, в конце-концов не устоит. Каков спор во имя Небес? Это спор Илеля и Шамая. А спор не во Имя Небес — это спор Кораха и всего его общества [с Моше и Аароном].» Маараль задает вопрос, почему спором во Имя Небес назван именно спор Илеля и Шамая. Разве другие мудрецы спорили не во Имя Небес?! И еще вопрос: два мнения противоречат друг другу, а значит одно из них истинное, а другое, несо-

мненно, должно исчезнуть. Почему же тогда весь спор устоит (сохранится)? И вот ответ: «Вопрос о том, как могут одновременно существовать два противоположных и противоречащих мнения — несложный вопрос. Даже если спор прекратится в том смысле, что люди поймут истинность одного из мнений и ложность другого, и постановят закон в соответствии с одним из них, — это не означает, что спор, в конце концов не устоял, поскольку Б-г не прекратил этого спора». Далее Маараль пишет, что в настоящем «споре во Имя Небес» нельзя найти даже одну маленькую частичку намерения спорить не во Имя Небес. Ведь нельзя сказать, что им (Илелю и Шамая) просто надо было более детально углубиться в вопрос, лучше изучить закон или спросить кого-нибудь более мудрого, поскольку в этом случае спор был бы уже не во Имя Небес! Но ведь «и то, и другое — слова Б-га живого». И это было бы не так, если бы они хоть в чем-то отклонились от этого намерения. А во всех остальных спорах, пусть даже они ведутся, в целом, во Имя Небес, всегда можно найти некий аспект, в котором они отклоняются от этого намерения. Ведь можно было бы избежать необходимости вступать в спор, если бы более тщательно изучили закон или задали бы вопрос мудрецу. «Такой спор не похож на спор Илеля и Шамая, который велся, вне всякого сомнения, во Имя Небес во всех отношениях. Б-г Сам желал этого спора, поскольку каждая из сторон в нем раскрыла миру слова Б-га живого!»

⁶ Возможно, именно в этом и состоит суть мнения, согласно которому плодом, который съел Первый человек, был этрог. Данное мнение является соединением трех вышеизложенных. Согласно этому мнению, все части души Адама, соединенные вместе, изгнали его из мира. Маараль пишет, что следует вдуматься в это мнение, поскольку оно преисполнено смысла. Ведь как было сказано выше, если бы хоть одна часть не была бы задействована в произошедшем, то и греха не случилось бы.

В этом объяснении содержится явное указание на части, из которых состоит человек. Можно было бы подумать, что эти части состоят в «споре» друг с другом⁷, но это не так. Когда различные вещи объединяются во Имя Небес, то Сам Б-г поддерживает их: «Это значит, что противоположности — огонь и вода, — это тоже спор, ведущийся во Имя Небес. И то, и другое сотворил Б-г. И то, и другое исполняет Его волю....».

Человек должен **принимать** все свои части: и разум, и тело, и душу. Это важно, потому что без этого нет целостности. Ведь мы сказали, что существовать может лишь то, что едино. И уважать каждую из этих частей и не нарушать их границы, которые им определил Б-г. И это тоже учится из истории с Корахом и его обществом, которые вели спор не во Имя Небес. Они посягнули на те должности, на которых они не имели права претендовать, поскольку их должны были занимать Моше и Аарон. И это прямо связано с нашей темой. «Раби Шимон говорит: «Есть три короны, корона Торы, корона священства и корона царства...» («Авот» 4.13). Объясняет Маараль: «Человек состоит из трех частей. Первая- это его разум, вторая- это его душа, а третья часть — это тело, и этими тремя составляющими он исчерпывается. И три короны как раз соответствуют этим частям человека. Корона Торы соответствует его разуму. Корона священства соответствует телу, потому что звание коэна означает величие и святость именно тела человека. Ведь коэн рождается сразу с этим титулом, т.е. получает его уже в момент зачатия. (...) А корона

царства соответствует душе человека. Всем известно, что душа управляет всеми органами человека, и что все тело подчиняется управлению души...»

Мы знаем, что царю ни в коем случае нельзя посягать на должность коэна. Верно и обратное. Каждый должен оставаться в своих границах и не выходить из-за них, потому что иначе нарушится целостность. И в точности то же самое и с частями души человека («руах», «нефеш» и «нешама»), ведь мы увидели, что между ними и тремя коронами (Торы, священства и царства) существует явная связь. И хотя Маараль дает другое объяснение спору, который затеяли Корах и его общество, это объяснение тоже представляется легитимным.

В трактате Авот есть две связанные между собой темы: готовность довольствоваться своей участью и ничем не обусловленная любовь. Маараль пишет: «Когда человек сам по себе полностью совершенен, то он обладает полнотой существования. Таков человек, довольствующийся плодами своего труда: его совершенство лишено изъянов. Поэтому неограниченное существование дано ему в удел — и этот мир, и Мир Грядущий, причем полностью (...) Суть Грядущего Мира в «наслаждении сиянием Шхины», которое сродни наслаждению плодами своего труда и представляет собой такую же радость и такое же удовольствие».

И когда человек бескорыстно любит, то его любовь совершенна, и она никогда не исчез-

⁷ Слово «махлокет» — может означать собрание (многих частей), а не только спор.

нет, так как не зависит ни от каких переменчивых условий. В чем связь с тем, что человек рад своей участи?

Когда человек принимает мир или другого человека таким, каков он есть, это единственный путь к счастью. Нужно принять этот мир — все его части — таким, какой он есть, ведь этот мир совершенен, так как сотворил его совершенный Б-г, о чем написано в «Дерех Хаим» («Авот» 5.1). Поэтому единственный путь к тому, чтобы быть по-настоящему счастливым — это понять и принять окружающих нас людей, мир и наш личный удел, который нам достался.

Связь этих высказываний с тем, что было сказано выше о соединении трех частей души, очень проста: когда происходит слияние с чем-либо, или объединение чего-либо (или объединение трех частей человека, которые дают существование, или соединение с каким-то жизненным понятием), то приходит и результат. Как и было сказано в мишне (4.1): по-настоящему добиться счастья может тот, кто доволен своей участью — т.е. **принял ее, соединился с ней.**

Тот же принцип действителен в отношении бескорыстной любви. Если человек любит независимо ни от чего, то он способен оставаться в соединении с объектом любви все-

гда. Ведь настоящая любовь подразумевает, что человек любит другого, несмотря на его недостатки, и не важно что произойдет — он все равно будет любить! Так же обстоит дело и с человеком, который принял свой удел. Именно он называется богатым человеком, так как богатство — часть его личности, ведь он способен ощущать себя богатым⁸. Но с человеком, который не способен этого сделать, все иначе: он может обладать немалым имуществом, однако он не «богатый» человек. Ведь это свойство не стало частью его самого, поэтому он всегда будет ощущать нехватку и недовольство.

Как уже было сказано, «соединение» дает жизнь. Принятие другого и готовность довольствоваться своим уделом, также, непременно, ведет к жизни. «А понятие «богатство» на святом языке тоже иногда обозначается словом, происходящим от корня «позволить существовать», как в стихе (Дварим 6:11): «И все богатство, которое позволяет им твердо стоять на ногах» — таково понимание этого стиха, которое предлагает Раши». И это можно легко это доказать, основываясь на уже сказанном о том, что такому человеку обещаны и этот, и Будущий Миры.

Возможно, именно поэтому пишет Маараль (2.10), что одно из трех наставлений, которые изрек раби Элиэзер⁹, а именно то, ко-

⁸ См. комм. Мааралья на мишну 4.1. И очевидно, что речь здесь идет именно о таком человеке, который радуется своему уделу, а не просто о том, кто своим трудом обеспечивает себе пропитание, поскольку это и так понятно, и мудрецы уже разъяснили это.

⁹ Он дал тройное наставление, которое призвано исправить всего человека, во всех его аспектах: «Пусть будет дорога тебе честь ближнего твоего как твоя собственная, и не гневайся [на него] из-за мелочей. И раскайся за день до смерти. И грейся у огня мудрецов...»

торое предостерегает нас, чтобы честь нашего товарища была также ценна для нас, как наша собственная, — соответствует **«всему человеку в целом»**, при том, что остальные два наставления соответствуют только отдельным его частям. По мнению Маарала, почитать человека следует именно из-за его «образа», — пишет Марааль. Раби Элиэзер учит нас, что следует относиться с уважением к товарищу, поскольку он — человек, сотворенный по образу Б-га! Человек носит в себе этот Б-жественный образ, поэтому его подобает уважать. И поскольку это наставление относится к «человеку в целом», соединяющему в себе все части (и как раз сейчас мы видим упоминание об образе Б-га) — то можно вспомнить, что и Вс-вышний абсолютно Един! И ничто и никто не едины так, как Б-г, и Он — Источник жизни, и существует в большей степени, нежели все сущее. Мы уже сказали об этом выше, а то, что написано здесь, служит допол-

нительным доказательством, и иллюстрирует глубину постижения наших мудрецов.

Мы выяснили, что такое понятие как «объединение» весьма важно. Фактически, без него мы не можем ничего добиться. «Объединение» в самых разных духовных сферах и в самом человеке непременно ведет к результату, к существованию и к жизни. И человеку нужно стремиться к объединению — с Творцом, с Торой, с людьми, с его уделом и жизнью... И приведенное доказательство, основанное на мудрости наших мудрецов, совпадает с рядом идей, принятых в современной психологии. Широкоизвестны такие понятия в психологии как «принятие себя», «принятие ситуации» и «прощение»¹⁰. Все это означает, в первую очередь, что нужно принять ситуацию (извлекая из нее урок) или человека такими, какие они есть. МТ

Продолжение следует

¹⁰ Т.е. освобождение от негативных чувств по отношению к другому человеку, а также в отношении событий, с ним связанных.

история



Рав Хаим СУНИЦКИЙ

Раввин портала www.torahone.com

ВТОРАЯ ИУДЕЙСКАЯ ВОЙНА: МИФ И РЕАЛЬНОСТЬ

Как известно, в начале нашей эры произошли два из числа наиболее трагических событий еврейской истории: разрушение Второго Храма и подавление восстания Шимона бар Кохбы. Однако в промежутке между двумя этими событиями произошла еще одна страшная трагедия, но о ней, в отличие от вышеупомянутых, в наших источниках сохранились лишь весьма обрывочные сведения. Между тем речь идет о гибели сотен тысяч евреев, проживавших в Северной Африке, Месопотамии и на Кипре. Поскольку бедствия, выпавшие на долю нашего народа до и после этой трагедии, имели грандиозный масштаб и огромное историческое значение, о данной трагедии почти забыли, и даже в тех немногих источниках, где она упоминается, из-за ошибок переписчиков трудно понять, о чем идет речь.

Мишна в конце трактата «Сота» сообщает о ряде постановлений мудрецов против украшений, надеваемых женихом и невестой. Эти постановления вводились поэтапно. Первый декрет был провозглашен во время «Пулмус шель Веспасианус» — «Войны Веспасиана». Второй — во время «Пулмус шель Титус» — «Войны Тита». И, наконец, третий декрет — во время «Пулмус ахарон» — «Последней войны». Похоже на то, что «Последняя война» это восстание Бар Кохбы, которое закончилось падением Бейтара. Но что означает «Война Тита»? Мы знаем, что Тит руководил осадой Иерусалима после того, как его отец Веспасиан стал Римским императором, т.е. Тит вел ту же самую войну, что и Веспаси-

ан. Более того, в «Седер Олам» говорится, что между «Войной Веспасиана» и «Войной Тита» прошло 24 года, однако вся иудейская кампания Веспасиана и Тита, закончившаяся разрушением Храма, длилась пять лет.

Уже давно было сделано предположение, что в изначальной версии текста война носила имя «Пулмус шель **Китус**» а не «Пулмус шель Титус». И действительно, имя Китус упоминается в некоторых списках Талмуда и книги «Седер Олам»¹. Китус — это римский военачальник Лузий Квиет (Lusius Quietus — на еврейском языке Китус (קִיטוּס)), которого император Тарьянус (Траян) отправил в Месопотамию с приказом безжалостно пода-

¹ См., например, Талмуд издательства ArtScroll, где это приведено от имени книги «Дорот а-Ришоним».

вить еврейское восстание, а потом назначил прокуратором Иудеи, где тоже нужно было усмирять еврейское население. Действительно, в «Ялкупт Шимони» («Даниэль» 1066) приводится другая версия этого текста: между «Войной Веспасиана» и «Войной Траяна²» прошло 50 лет. Более того, именно число 50 представляется правильным, в отличие от числа 24 в наших версиях «Седек Олам», ведь Первая Иудейская война началась в 66 г. н.э, а Вторая — 50 лет спустя.

Что же именно произошло во время «Войны Китуса / Тарьянуса»? Согласно описаниям нееврейских авторов, главным из которых является Дион Кассий, евреи вели себя как самые настоящие джихадисты из т. н. «Исламского государства» — проживавшее в диаспоре иудейское население ни с того, ни с сего набросилось на ничего не подозревающих греков: «Победившие евреи пожирали плоть, лизали кровь и кишками их опоясывались, как ремнями». Разумеется, мало кто из нас готов поверить подобным утверждениям, но, в отличие от восстания, которое привело к разрушению Храма, а также восстания Бар Кохбы, в данном случае у нас нет еврейских источников, в которых рассказывалось

бы о том, что именно произошло (хотя имена двоих лидеров восстания упомянуты как Папус и Лулианус³). И все же, пусть мы не можем доподлинно выяснить, что именно тогда произошло, мы можем точно сказать, чего там точно не происходило⁴.

Вся идея о том, что у евреев когда-то практиковалось нечто типа «наступательного джихада» не выдерживает никакой критики, поскольку подобного рода действия полностью противоречат иудаизму. Даже жестокие «сикарии» во время бунта 66 года хотели лишь независимости, а вовсе не завоевания мира, к тому же мудрецы были категорически против этого бунта. Что касается восстания Хашмонаим (а также Бар Кохбы), то это была война, в первую очередь, за возможность соблюдать заповеди на своей земле. Но как можно поверить, что у евреев, живших вне Земли Израиля — на территориях, где подавляющее большинство населения составляли неевреи — вдруг возникла сумасшедшая мысль начать восстание против Римской власти? Некоторые историки считают, что у них были «мессианские» амбиции, но и в таком случае евреи Египта, Ливии и Кипра никогда бы не подняли восстание, которое выглядит

² Здесь упоминается сам император, но в «Седек Олам», по всей видимости, упоминался его военачальник Китус.

³ См. например, трактат «Смахот» 8.15. Заметим, что еврейскую часть Александрии, согласно Вавилонскому Талмуду, разрушил Александр, но это ошибка переписчика, которую исправил на основании Иерусалимского Талмуда Виленский Гаон: это был Траян (а если точнее, посланники императора Траяна, действующие по его приказу).

⁴ Это напоминает историю, произошедшую с Леонидом Токарским, которого однажды «пригласили» на советское телевидение и сказали, чтобы он, будучи военнослужащим, выступил в прямом эфире в качестве «полезного еврея» и осудил израильских агрессоров по бумажке. Он рассказывает: «Будучи уверенным в себе человеком, привыкшим отвечать за свои слова и за своих людей, я решил расставить всё по местам. Сев перед камерой, произнёс буквально следующее: «Мне тут дали зачитать от своего имени декларацию, осуждающую Израиль. Я ничего не знаю об Израиле. Но я не понимаю, зачем трём миллионам евреев оккупировать сто миллионов арабов? Зачем им это надо?! Зачем вообще народу, потерявшему шесть миллионов жизней, среди которых была вся моя семья, нужна война? Я в это не верю». Так же и сегодня. Хоть мы и живем в мире, где гораздо легче получать информацию, но, тем не менее, мы часто видим, как СМИ преподносят в качестве фактов хамасовскую пропаганду, полностью извращая правду и приписывая израильской армии любые зверства.

чистым самоубийством. Кроме того, мудрецы пишут о мессианских амбициях Бар Кохбы, но ни словом не упоминают о том, что такие якобы были у Папуса и Лулиануса, и эти два человека вошли в еврейскую историю как полные праведники⁵.

Книга «Дорот а-ришоним» («Ахар Хурбан», начиная со стр. 393), рав Авигдор Миллер («Exalted people», параграфы 288 и 290), и «Толдот а-Йеудим» (стр. 232), основываясь на обнаруженном папирусе⁶, пишут, что греки напали на евреев, устроив страшную резню, а евреи «имели наглость» отчаянно сопротивляться. Действительно, именно так обычно и происходило. Но когда историю записывают наши враги, то они имеют обыкновение все исказить до неузнаваемости, переворачивать наоборот⁷. Возможно, местные антисемиты воспользовались тем, что евреи, жившие за пределами Римской Империи, сражались в своих странах против армий Траяна, и теперь еврейских соседей можно было выставить перед метрополией врагами⁸. В любом случае, евреи явно не со-

бирались тихо и не ждали, пока их перережут, и, скорее всего, действительно убили множество греков. Вполне возможно, что были убиты, в том числе, и мирные греки, поскольку в ситуациях подобного рода трудно разобрататься, кто мирный⁹.

Еврейский народ действительно хочет конца всех войн, и верит, что в будущем не придется воевать, потому что так написано в книгах наших пророков. Война для евреев всегда была необходимостью, а не самоцелью. В древние времена, когда евреи жили в кольце народов, которым неведомы были мораль, жалость и сострадание, мы могли быть жестоки в войне, но жестокость наша была вызвана необходимостью, потому что другого способа усмирить такого врага у нас не было. Но и тогда евреи проявляли милосердие к противнику (см. Мелахим I 20:31).

Но даже воюя, чтобы защитить себя и свой дом, мы ждем тот день, когда не будет больше «народ на народ поднимать меча, и не будут более учиться воевать». III

⁵ Иерусалимский Талмуд «Таанит» 12. День их гибели стал одним из печальных дней нашего календаря.

⁶ *Fragmente Revue des Etudes Juives*, 1898г.: евреи предстали перед Римским императором с жалобой на кровавые погромы, после чего зачинщики истребления евреев в Александрии были наказаны. Отсюда следует вывод, что виновниками беспорядков были вовсе не евреи.

⁷ Заметим, что даже если бы Дион Кассий был абсолютно объективным историком, он все равно вряд ли мог бы знать, что произошло на самом деле, ведь даже редакции современных СМИ, которые отравляют специальных корреспондентов на место событий, чтобы те сами все увидели собственными глазами, могут легко поддаться пропаганде.

⁸ В отличие от Северной Африки, даже нееврейские источники не утверждают, что евреи Месопотамии взбунтовались против римской власти. Они свидетельствуют, что Траян отдал приказ на уничтожение евреев, в качестве превентивной меры. В частности, Евсевий Кесарийский писал следующее: «Император же, подозревая, что иудеи и в Месопотамии нападут на местное население, повелел Лузию Квиету очистить от них эту область. Лузий, ведя с собой войско, истребил огромное количество тамошних евреев, за что император и назначил его правителем Иудеи».

⁹ У нас очень мало информации о том, что произошло. Допустим, что сообщения наших врагов о сотнях тысяч греков, якобы убитых евреями, и о том что Киренаика была полностью опустошена евреями, правдивы. Но это не доказывает, что инициаторами кровавой бойни были евреи. Сегодня наши враги постоянно устраивают провокации, а потом заявляют, что поскольку в Газе «сотни жертв», то израильтяне — агрессоры. Тот факт, что евреи вынуждены отвечать на провокации и нападения из соображений самообороны, обычно остается за кадром.



Рав Александр КАЦ

Продолжение. Начало в МТ №44 — 50

ПЛАН ИСТОРИИ

Фараон «Книги Исхода»

Глава первая Фараон Рамсес и город Рамсес

1

Вероятно, фараон погиб в водах Тростникового моря вместе со своим войском.

В Пятикнижии сказано: «И возвратились воды, и покрыли колесницы и всадников, и всех воинов фараона, вошедших в море за Израилем — не осталось из них ни одного» (Шмот 14:28)¹. А ведь фараон вошел в море вместе со своим войском!

Более того, в мидраше отмечается, что именно он был первым погребен волнами. Ведь Творец предсказал Моше: «И узнают египтяне, что Я — Бог, когда Я поражу фараона и его колесницы, и его всадников» (там же, 14:18) — сначала фараона, а потом уже остальных. От него исходило угнетение еврейских рабов — и он был наказан первым².

Однако в других старинных источниках утверждается, что фараон уцелел. Причем, только он! Выражение, переведённое выше как «ни одного» написано так: $\text{וְלֹא־יָשַׁבְתִּי שָׁמָּה}$ («ад эхад») — буквально «до одного» или «кроме одного». И этим «одним» был именно фараон³.

Может быть, поскольку он спустился в море последним, то оказался ближе всех других к берегу и благодаря этому сумел спастись.

Во всяком случае, и по этой версии, он тоже не вернулся в Египет: фараон бежал далеко на север, в город Ниневию, где впоследствии стал правителем ассирийского государства⁴. И возможно, египтяне (да и евреи), действительно, считали его погибшим.

2

В Пятикнижии имя этого фараона не названо.

¹ См. также Теилим 106:11.

² См. «Сифрей», «Насо» 18; см. также «Мехильта», «Бе-шалах» 2, 6.

³ См. Даат экеним, Шмот 14:28; см. «Мехильта», «Бе-шалах» 2, 6.

⁴ См. «Пиркей де-раби Элиэзер» 43; Бааль А-Турим, Шмот 14:31.

Комментаторы Торы поясняют, что все цари Египта получали имя Паро (Фараон)⁵.

Именно так называется в Торе царь, с которым имел дело праотец Авраам⁶. И так же называют царя, перед которым два века спустя предстал Иосеф, как написано: «И послал фараон посланцев и позвал Йосефа...» (Берешит 41:14). И еще более чем через два века «пришли Моше и Аарон к фараону» (Шмот 7:10).

В старинном мидраше сообщается, что впервые это имя было присвоено некому иноземцу Рикьёну, который пришел в Египет из Междуречья, из страны Шинар, и египтяне поставили его над собой царем. Именно в его правление побывал в Египте праотец Авраам.⁷

Интересно, что сегодня многие авторитетные египтологи полагают, что высокая цивилизация была занесена в Египет переселенцами из Нижнего Междуречья, точнее из древнего Шумера (а это и есть страна Шинар). Эти гости принесли с собой радикальные изменения: монументальное строительство, письменность и централизованное правление. Коренные жители считали их «божествами», пришедшими из далекой страны Та-Ур. Это название переводят как «Древняя

Земля» или «Земля Света»⁸. Но Ур — это также один из основных городов шумерской цивилизации (в этом городе долго жил Авраам⁹).

Причем, эти переселенцы из Междуречья, «говорили на одном из семитических языков, который, смешавшись с хамитским (африканским) языком туземцев, произвел египетский язык». Эти иноземцы и основали в Египте «династическую расу»¹⁰.

Так что можно предположить, что Рикьён, о котором повествуется в мидраше, пришел из страны Шинар не один, а во главе большой группы переселенцев. От него началась первая династия.

В этом мидраше также объяснено, что Рикьён получил имя Паро (פַּרְעֹה — «фараон») потому, что именно он взымал (פָּרַע — «пара») налог со всех жителей страны¹¹. И если учесть, что правящая элита говорила на одном из семитских языков, к которым относится и еврейский язык — иврит, такое использование семитского корня вполне понятно.

Правда, сегодня египтологи полагают, что слово «пер-о» (таким, по их мнению, было исконное египетское произношение этого титула) означает «большой дворец» — т.е.

⁵ Раши, Теилим 34:1.

⁶ См. Берешит 12:15-20.

⁷ См. «Сефер а-яшар», «Лех леха»; «Седер а-дорот» 2023.

⁸ См. У. Б. Эмери, «Архаический Египет», СПб, 2001.

⁹ См. Берешит 11:31.

¹⁰ Б. Мертц «Древний Египет», М., 2004; см. также Пайков В. Л. «За обещанной землей. Гиксосы».

¹¹ «Сефер а-яшар», «Лех леха».

дворец фараона. Этим титулом египтяне называли самого владельца дворца — по одной из гипотез, ради того, чтобы избежать произнесения его «священных» имен.

Но также возможно, что сначала этим титулом называли правителя, взимающего налоги, а потом так стали именовать дворец, в котором он жил.

Позднее это слово вошло в древне-греческий язык в искаженной форме *Фарао́н* (*pharaōn*) — отсюда и его русское написание. А в коптском языке (считается, что копты — прямые наследники древних египтян) оно звучит как «пуро» и имеет значение «царь».

Кроме этого титула, общего для всех царей Египта, у каждого фараона было еще пять особых имен.

Первое имя, как правило, предварялось иероглифическим изображением «бога»-сокола Хора.



Второе всегда начиналось с иероглифов стервятника и кобры, сидящих на двух корзинах. Это имя символизировало власть фараона над двумя частями Египта — над «верхним» (южным) и «нижним» (северным).



Третье — так называемое, «золотое имя»: оно начиналось с изображения сокола, сидящего на иероглифе «золото» или возле него.



Четвертое — тронное имя. Его вписывали в «картуш» — продолговатый контур с горизонтальной линией внизу, который указывал на то, что написанные в нём иероглифы являются царским именем. По одной из версий, картуш символизировал землю (или Вселенную), над которой властвовал фараон.

И, наконец, пятое, «личное», имя давалось при рождении (при воцарении этого фараона оно тоже вносилось в «картуш»).

Вместе с тем, исследователи считают, что обычай публично называть фараона его личным именем распространился лишь в гораздо более поздний период. Но в древности египетского царя называли просто Паро. Именно поэтому в Пятикнижии его имя не указывается — только титул. Но в повествовании Танаха о более поздних событиях фараоны названы по именам — Шишак (Шешонк), Нехо, Хофра и некоторые другие.

3

Как же узнать «личные» и «тронные» имена тех нескольких фараонов, о которых повествуется в Пятикнижии?

Фактов и свидетельств, от которых можно было бы оттолкнуться, сохранилось совсем немного.

Как уже упоминалось, поработивший евреев фараон назван в старинном мидраше именем Малоль. А его сын, при котором совершился исход, — Адикам-Авуз¹².

¹² См. «Сефер а-яшар», «Шмот»; см. также выше — в гл. 1, «Новые египтяне» 10 и в гл. 2 «Казни египетские» 1-2.

С другой стороны, в надписи на гробнице из Эль-Ариша сохранилось «тронное имя» фараона, погибшего в «Месте Водоворота»: Том или Тоум. И. Великовский даже предположил, что в честь этого фараона был назван один из двух городов, которые возводили еврейские рабы: Питом (Пи-Том) — в переводе «Обиталище Тома»¹³.

Но таких (или похожих) имен нет в тех перечнях фараонов, которыми оперируют египтологи.

Впрочем, один общий знаменатель для Пятикнижия и сохранившихся перечней фараонов все-таки есть.

Второй город, возводимый еврейскими рабами, назван в Пятикнижии רַמְסֵס (Рамсес)¹⁴ или с несколько другой огласовкой רַמְסֵס — Рамсес, с одним «а». Именно из этого города совершился затем исход, как написано: «И отправились сыны Израиля из Рамсеса (רַמְסֵס)... — около шестисот тысяч пеших мужчин, не считая детей» (Шмот 12:37).

Кроме того, земля Гошен, которая была предоставлена фараоном для родственников Йосефа, названа так же «землей Рамсес», как написано: «И поселил Йосеф своего отца и своих братьев, и дал им владение в стране Египта, в лучшей части страны, в земле Рамсес (רַמְסֵס) — «бе-эрец

Рамсес»), как повелел фараон» (Берешит 47:11).

Таким образом, евреи жили в «земле Рамсес» и строили город, тоже получивший это название.

А на целом ряде исторических памятников, найденных археологами, сохранилось имя фараона Рамсес (точнее, нескольких фараонов, носивших это славное имя).

Из этого перечня древних «тезок» или «однофамильцев» особенно выделяется фараон Рамсес Второй или Рамсес Великий, который восседал на троне необычно долго — по одной из версий, 67 лет¹⁵.

Его «личное» имя произошло, по мнению современных египтологов, как «Ра-меси-су» — «Рожденный [солнечным богом] Ра».

4

На этих данных основывается популярная (особенно на заре научной египтологии) гипотеза, согласно которой Рамсес Второй и был фараоном, поработившим евреев. А его сын и наследник Мерне-Птах — «фараон Книги Исхода».

Согласно историческим источникам, еще в годы юности Рамсес был соправителем сво-

¹³ См. И. Великовский «Века в хаосе» гл. 1; см. выше — гл. 2 «Казни египетские» 2.

¹⁴ См. Шмот 1:11.

¹⁵ См. П. Монтэ «Египет Рамсесов», М. «Наука», 1989, с. 216.

его отца — фараона Сети. В двадцать лет он стал единоличным правителем.

Сохранилось несколько скульптурных изображений молодого Рамсеса.

На одном из них, выполненном из черного диорита, он изображен сидящим на своем троне.

Властное и чувственное, но вместе с тем утонченное и даже интеллектуальное лицо.

На голове так называемая «синяя корона» — «хепреш». Предполагают, что ее изготовляли из ткани или из окрашенной в синий цвет кожи, а снаружи покрывали маленькими золотыми дисками.

На передней части короны закрепляли изображение «священной кобры» — покровительницы дельты Нила. Такая «кобра», принадлежащая одному из предшествующих фараонов, была найдена при раскопках в Саккаре, возле древнего Мемфиса, — она выполнена из цельного слитка золота и инкрустирована вставками из гранита, сердолика и бирюзы. Еще одну «священную кобру» обнаружили позднее в знаменитой гробнице фараона Тутанхамона, о котором речь еще впереди.

В правой руке восседающий на престоле Рамсес держит царский скипетр с изогнутым концом (по-египетски — «хека»).

Подобный жезл носили не только сами фараоны, но и их высшие советники. Рисунок этого крюка использовался в иероглифическом письме для обозначения слова «править»¹⁶.

Вместе с тем, крюк «хека» имел важное магическое значение. Словом «хека» египтяне называли также специфическую энергию, с помощью которой совершались различные магические эффекты. Эта энергия исходила от солнечного «божества» Ра, а фараон считался основным каналом, через который эта божественная энергия спускалась к людям¹⁷.

Так что фараон держал в руках своеобразную «волшебную палочку».

На плечах и на широкой пряжке пояса высечены имена юного фараона — тронное и личное. Имена заключены в картуши.

Сбоку у трона изображена любимая супруга Рамсеса — юная Нефертари. Ее фигура сильно уменьшена, ведь рядом с фараоном все люди подобны мелким букашкам, и даже его любимая жена — не больше котенка.

Это изваяние сидящего на троне Рамсеса, приближающееся по высоте к двум метрам, было обнаружено при раскопках в Карнаке, на месте древней столицы Верхнего Египта — Фив. Находку распилили на несколько отдельных фрагментов и вывезли в Европу, а затем снова аккуратно собрали. Сегодня эта

¹⁶ М. Луркер «Египетский символизм».

¹⁷ М. А. Коростовцев «Религия древнего Египта». М. Наука, 1976; В. Седова, «Принцип Хека: практика древнеегипетского ритуала и магии».

скульптура является основным сокровищем «Египетского музея» в итальянском городе Турин.

5

На туринском изображении еще нет знаменитой накладной бороды, которую фараоны подвязывали как символ своей абсолютной власти. Возможно, юный Рамсес стал моделью для ваятеля еще до того, как вступил в единоличное правление.

На других изображениях он уже с бородой.

По одной из версий, эту бороду делали из шерсти, перевязанной золотыми нитями. Другие считают, что она изготовлялась целиком из драгоценных металлов. В любом случае, ее крепили к подбородку шнурком, который был соединен с париком. Считается, что «фараон никогда не появлялся с непокрытой головой и даже в семейном кругу носил парик»¹⁸.

Египетские скульпторы эпохи Рамсеса были великолепными портретистами.

Нежное, почти женственное лицо на почти трёхметровой скульптуре из песчаника, найденной в тех же Фивах, на западном берегу Нила (эта скульптура украшает коллекцию Британского музея).

Нежная полуулыбка юного мудреца на лице одного из каменных колоссов, извлеченных из-под многовекового песка в скальном храме в Абу-Симбеле, на самом юге Египта.

Мог ли такой симпатичный и даже интеллигентный молодой человек быть тем самым фараоном, который поработил евреев и повелел бросать новорожденных в кишацие крокодилами воды Нила?

Почему бы и нет!

6

Давайте обратимся к истории его правления.

В памяти народов античного мира Рамсес Второй остался как великий полководец-завоеватель.

При нем Египет вступил в полосу расцвета.

Из надписей, обнаруженных на стенах храма в Карнаке, а также из других археологических источников, известно, что в первый период своего самостоятельного правления Рамсес вел войны с хеттами и совершил несколько далеких походов в страну Кнаан.

Хетты — один из десяти кнаанских народов, земли которых Творец обещал передать во владение потомкам праотца Авраама — евреям, как написано: «Твоему потомству Я отдал эту землю от реки Египта до великой реки, реки Евфрат: [земли] кенеев, книзеев и кадмонеев, хеттов, призеев и рефаим, эмореев, кнаанцев, гиргашей и йевусеев» (Берешит 15:18-21).

Именно у хеттов Аврааам купил пещеру Махпела, которая стала семейной усыпаль-

¹⁸ П. Монтэ «Египет Рамсесов», М. «Наука», 1989, с. 197-198.

ницей праотцов¹⁹. А брат Якова, Эсав, взял в жены двух женщин из «дочерей хеттов»²⁰.

На заре правления Рамсеса хетты создали могучее государство, которое контролировало почти всю территорию страны Кнаан.

В знаменитой битве при Кадеше на реке Оронт (ныне запад Сирии) фараон оказался в гуще сражения и попал в окружение.

На древнем рельефе, запечатлевшем эту битву, Рамсес изображен гигантом (как тогда было принято), и враги с трудом достигают его колен. Надо сказать, что Рамсес, действительно превосходил своих современников ростом (его рост был определен по мумии: около 180 сантиметров при среднем росте египтян его эпохи в 160). И все же хетты не уступали ему ни в силе, ни в умении сражаться. Лишь благодаря незаурядному личному мужеству Рамсесу удалось вырваться из окружения и спастись.

Правда, некоторые исследователи полагают, что на самом деле фараон всего лишь удрал со своими телохранителями, столкнувшись с небольшим отрядом врагов — а затем уже египетские хронисты приписали ему несовершенные подвиги.

Как бы то ни было, после нескольких лет войны, так и не сумев одержать решающую победу, Рамсес заключил с хеттами взаимовыгодный договор, а его «главной женой»

стала дочь царя хеттов, потеснившая красавицу Нефертари.

В последующие годы молодой фараон совершил еще несколько походов на север, стремясь подчинить, в первую очередь, средиземноморское побережье страны Кнаан — до Финикии. Постепенно его армия продвинулась вглубь страны. Так, в городе Бет-Шеане, в двадцати километрах к югу от озера Кинерет, была найдена базальтовая стела, на которой Рамсес прославляет одну из своих побед. В этом же городе археологи обнаружили развалины египетской крепости и храма, относящиеся к тому периоду.

Египетские войска даже перешли Йордан, завоевав ряд городов в Эдоме и Моаве. А на севере Рамсес Второй продвинулся до Евфрата, так что почти вся страна Кнаан оказалась под его властью (египтяне называли эту землю «презренной страной Речену»).

По всей стране были созданы укрепленные форты (такие, как в Бейт-Шеане), а также более легкие «места привалов». В состав гарнизонов входили лучники и боевые колесницы.

Согласно официальной египетской точке зрения, территория «презренной страны Речену» стала личной собственностью фараона. Правители Кнаана регулярно выплачивали ему дань, а также снабжали его войско «питанием и питьем, быками, овцами, медом

¹⁹ См. Берешит 23:16-20.

²⁰ См. там же 26:34 и 27:46.

и маслом». Из «презренной страны Речену» пригоняли также рабов, которых использовали для работы на рудниках и в каменоломнях, а также при строительстве храмов и общественных зданий²¹.

В период войн с хеттами Рамсес перенес свою столицу из центра страны на северо-восток, в дельту Нила, — отсюда ему легче было совершать военные походы в Кнаан. К тому же, по мнению многих исследователей, семья фараона Сети, отца Рамсеса, происходила как раз из восточной стороны дельты.

Эту новую столицу стали называть Пер-Рамсес (или Пи-Рамсес) — «Жилище Рамсеса».

На строительстве северной столицы и других городов дельты Нила работали тысячи и десятки тысяч рабов, в том числе и из Кнаана.

В древней надписи, найденной археологами, говорится о неких «эпр», которые таскают камни для строительства Пер-Рамсеса. В египетском иероглифическом письме термин «эпр» обозначал азиатов-семитов²².

Среди них могли быть евреи — потомки Яакова.

Во всяком случае, уже не раз упомянутый французский археолог Пьер Монтэ уверенно утверждает: «Когда Рамсес Второй задумал

построить свой любимый город Рамсес, который египтяне чаще называли Пер-Рамсес, и государственные склады в Питоме, он собрал сынов Израиля, назначил над ними надсмотрщиков и под угрозой страшных наказаний заставил их формовать кирпичи»²³.

И возможно, это был тот самый город Рамсес, из которого «стартовал» исход, как написано: «И отправились сыны Израиля из Рамсеса... — около шестисот тысяч пеших мужчин, не считая детей» (Шмот 12:37).

7

По поводу местоположения новой северной столицы Рамсеса существуют разные точки зрения.

Еще в середине 19-го века на восточной оконечности долины Тумилат, в саду французского инженера, была обнаружена гранитная стела с изображением Рамсеса Второго. Вслед за ней там же нашли еще несколько древних артефактов, на которых было запечатлено имя этого фараона.

Работавшие в этой местности французы стали именовать ее «Рамсес». А арабы назвали этот район Тель-эль-Маскута («Курган истукана») — в память о найденной стеле.

Основываясь на этих находках, один из основателей научной египтологии Рихард Лепсиус предположил, что столица Рамсеса находилась именно здесь.

²¹ Г. Штайндорф, К. С. Зееле «Когда Египет правил Востоком».

²² В. Келер «Танах ке-история» гл. 3, с. 108.

²³ П. Монтэ «Египет Рамсесов», М. «Наука», 1989, с. 161.

Спустя два десятилетия в этих местах проводил раскопки выдающийся швейцарский археолог Эдуард Навиль. Он надеялся найти доказательства, что под наносами земли и песка, действительно, скрывается великая столица Рамсеса, но пришел к выводу, что раскопанные им развалины — это не Пер-Рамсес, а Питом (или Пер-Атум)²⁴.

В первой половине XX века многие ведущие египтологи были убеждены, что Пер-Рамсес находился на месте более позднего эллинистического мегаполиса Таниса, на восточном, ныне пересохшем, рукаве Нила. При раскопках там обнаружили множество скульптурных изображений Рамсеса Второго (в том числе величественный колосс высотой в 28 метров — почти с десятиэтажный дом), а также ряд стел и надписей с его картушем.²⁵

Но позднее, уже во второй половине двадцатого века, восторжествовала другая гипотеза, в соответствии с которой все эти древние памятники были перевезены в Танис из настоящего Пер-Рамсеса, который находился приблизительно в двадцати пяти километрах южнее, рядом с современным арабским городишком Кантир (Qantir).

В этом пустынном месте издавна возвышался курган, достигавший пятисот метров в диаметре. Эдуард Навиль (тот самый, кто «открыл» Питом) предположил, что под огромным курганом сохранились следы го-

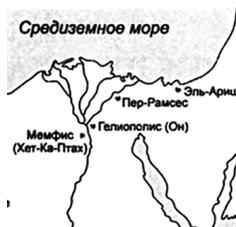
родской застройки. Как показали раскопки, проведенные им летом 1882 года, древнее городище тянулось еще на несколько километров к западу от кургана.

Постепенно город начал снова выходить на поверхность.

В конце девятнадцатого века местные жители стали находить черепки прекрасных глазурованных плиток бирюзового цвета (современное арабское название «Кантир» как раз и означает «бирюзовый цвет»). Позднее здесь обнаружили множество обломков глазурованных изразцов с узорами из стилизованных цветов, рыб и птиц. На некоторых изразцах сохранились имена Рамсеса.

Затем из-под земли были извлечены обломки стел и статуй, а также блоки порталов, когда-то украшавшие вход во дворец Рамсеса. Археологи нашли в Кантире также древний колодезь, украшенный плитами с начертанными на них именами Рамсеса.

Под влиянием этих открытий большинство египтологов согласилось с тем, что древний Пер-Рамсес, в конце концов, обнаружен²⁶.



В конце шестидесятых годов раскопки в Кантире вела австрийская экспедиция Манфреда Битака, которая извлекла из-под земли обломки обширного

²⁴ См. Edouard Naville "The route of the the exodus", D.Lit., Ph.D, 1891; см. также выше — гл. 5 «Два моря Суф?», 4.

²⁵ См. также выше — в гл. 3 «Переход через море», 5-6.

²⁶ См. И. А. Стучевский «Рамсес Второй и Херихор», М. Наука 1984 с. 48-49.

дворца, построенного еще фараоном Сети — отцом Рамсеса (прекрасный дверной проем этого дворца хранится в Лувре). Исследователи предположили, что Рамсес Великий построил столицу на месте летней резиденции своего отца²⁷.

Через длительный период времени город был заброшен (уже после смерти Рамсеса и, возможно после исхода). Египтологи связывают это с тем, что полностью пересох наиболее восточный рукав Нила, на берегу которого стоял Пер-Рамсес. По уже упомянутой версии археологов, большинство скульптурных изображений и строительных блоков было перевезено в Танис, ставший новой северной резиденцией фараонов (на основании надписей на этих памятников египтологи по ошибке отождествили этот город со столицей Рамсеса).

Впоследствии заброшенная столица была забыта.

8

Большинство исследователей считает, что в том же районе, где стоял Пер-Рамсес, располагалась и земля Гошен, в которой жили евреи.

Еще Э. Навиль обратил внимание на удивительный намек в Септуагинте (перевод

Пятикнижия на греческий язык, выполненном семьдесятю еврейскими мудрецами). Название «земли Гошен»²⁸ переведено там довольно странно: «Гесем Аравийский».

Э. Навиль сопоставил это с тем, что один из «номов» — административных округов, на которые в древности разделяли Египет, греки называли «Аравийским», поскольку на востоке он граничил с пустыней²⁹.

А столицей этого «Аравийского» нома был, по свидетельству александрийского ученого-энциклопедиста Клавдия Птолемея, город, называемый греками Факусса (Φάκουσσα)³⁰.

Точное месторасположение этого античного города неизвестно. Но ряд исследователей отождествляет его с современным городком Факус (Faqus), расположенным всего в семи километрах к югу от Кантира и соседней деревушки Тель-эль-Даба, под которыми, как предполагают археологи, скрыты руины древнего Пер-Рамсеса³¹.

А если так, то северная столица Рамсеса располагалась в самом центре еврейской «черты оседлости» — земли Гошен.

Некоторые исследователи полагают, что название города Факусса как раз и происходит от слова «Гошен». В греческом про-

²⁷ M. Bietak «Tell el-Dab'a II», Wien, 1975; Avaris and Piramesse «Archaeological exploration in the Eastern Nile Delta», London and Oxford, 1981.

²⁸ См. Берешит 45:10 и 46:34.

²⁹ См. Ed. Naville «The route of the Exodus», Ph.D, 1891.

³⁰ Ptolemy Geog. 4:5:24.

³¹ См. Walter Reinhold W. M. y de la Torre, «The Land of Goshen (Ancient Egyptian Pa-qas, Greek Phacusa, modern Faqus)», 2004.

изношении сочетание «гош» преобразовывалось в «гос» и «кос» (кстати, сохранилось также написание «Фагусса»). А первый слог «фа» — это исковерканное египетское «пи» («обитель», «жилище»), с которого началось название многих городов (например, Пи-Том, да и Пер-Рамсес в ряде источников называется Пи-Рамсесом).

А само название «Гошен» (יִשָּׁן) происходит, согласно этой гипотезе, от еврейского слова гуш (שָׁן — в значении «район», «группа поселений»)³². Это слово часто употребляется в географических названиях. Например, древний еврейский город Гуш-Халав в Северной Галилее, а также такие современные блоки поселений как Гуш-Эцион на хевронском нагорье и Гуш-Катиф (да будет он скорей восстановлен!).

А некоторые предполагают, что название «Гошен» образовано от другого еврейского корня, употребленного в Пятикнижии в слове «ва-игаш» (וַיֵּגַשׁ — «и подошел»)³³. Кстати, с этого слова начинается та самая недельная глава Ваигаш, в которой впервые встречается топоним «Гошен»³⁴.

Основа слова «ва-игаш» — буквы ו-ג — имеет значение «подошел», «приблизился», «подступил». И возможно, дали имя «Гошен», к которой они «подошли» по пути из страны Кнаан в Египет. А в Пятикнижии эта

земля названа так, как именовали ее евреи (хотя у египтян она имела иное название).

Интересно, что в книге Йеошуа бин Нуна, с которой открывается «Книга Пророков» (Невиим), о некой «земле Гошен», которая находится не в Египте, а в ...стране Кнаан(!). Там рассказывается, что при завоевании страны Кнаан (после сорока лет скитания евреев по пустыне) Йеошуа «поразил» всех кнаанских царей «от Кадеш-Барнеи до Газы и во всей земле Гошен до Гивона» (Йеошуа 10:41). И далее повторено, что «Йеошуа захватил ... всю землю Гошен с низменностью и равниной, и горы Израильские с низменностью при них» (там же 11:16). Наконец, среди городов, отошедших при разделе Кнаана к колену Йеуды, назван город Гошен», расположенный в горах (по всей видимости, недалеко от Беэр-Шевы)³⁵.

Можно предположить, что еще до того, как семья Якова пришла в Египет, значительная ее часть жила в «земле Гошен» на юге страны Кнаан. А затем в Египте они назвали отданную им для заселения землю привычным именем — в память о родном Кнаане (так в Америке появился Нью-Йорк, названный в память о старом Йорке, и Нью-Орлеан, названный в память об Орлеане).

Правда, могло быть совершенно иначе: сначала имя Гошен «прикрепилось» к засе-

³² Там же.

³³ См. Берешит 44:18.

³⁴ См. там же 45:10.

³⁵ См. Йеошуа 15:51.

ленному евреями району Египта, а затем уже так назвали одну из завоеванных областей в стране Кнаан — в память о нескольких веках, проведенных евреями в Египте.

А уже упомянутый археолог Э. Навиль полагал, что заселенная евреями в Египте земля первоначально называлась Кесем или Кес (он нашел иероглифическую надпись, в которой так именовалась одна из областей двадцатого, «Аравийского», нома). Отсюда (от корня кес) и произошло греческое название столицы Аравийского нома — Факусса. А первый слог «па» (в греческом произношении «фа») — это просто египетский определенный артикль: «эта Кес». Ну, а евреи, согласно его концепции, просто переименовали египетское название в соответствии со своим произношением³⁶ (тоже вполне возможно, ведь в Восточной Европе евреи называли город Брест — Бриск, а Новогрудок — Новардок).

Во всяком случае, в период порабощения евреев эту область Египта называли не только Гошен, но и, как уже упоминалось, «землей Рамсес»³⁷ — предположительно, по имени правящего фараона.

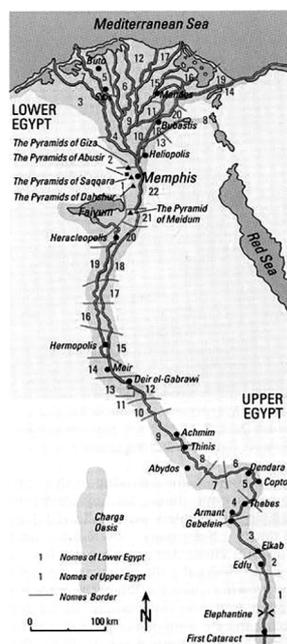
9

В период правления Рамсеса Великого его империя была разделена на сорок два нома — по числу сорока двух «богов», которые, по свидетельству египетской «Книги Мертвых», судят душу каждого умершего.

Каждый из «богов» курировал один ном.

При этом южная часть страны включала двадцать два нома. А северная, от Мемфиса (Нофа) до Средиземного моря, — двадцать.

Это разделение на север и юг было вызвано особым рельефом местности.



На юге узкая полоса орошаемой земли вдоль реки Нил окружена стройными рядами скал и пустыней. Но севернее Мемфиса скалы постепенно расступаются, и русло Нила распадается на несколько рукавов, которые веером расходятся по направлению к Средиземному морю.

В трудах «отца истории» Геродота впервые встречается греческое название северного Египта — Дельта. А другой античный историк Диодор Сицилийский объясняет: треугольное устье Нила по форме напоминает перевернутую греческую букву Δ («дельта»).



В рисуночном письме египтян дельту Нила обозначали изображением папируса, который в изобилии произрастал на болотистых низинах северного Египта.

³⁶ См. Ed. Naville «The route of the Exodus», Ph.D, 1891.

³⁷ Берешит 47:11.

Сами египтяне называли северную часть страны «низовьем» (т.е. нижним течением Нила) или Нижним Египтом. И соответственно, юг — Верхним Египтом (хотя на карте это выглядит наоборот).

Столица объединенной страны располагалась, как правило, именно в Мемфисе — на границе «двух царств». Одно из названий этого города звучало как Хет-ка-Птах (Обитель души Птаха). Но греки, обычно крайне приблизительно передававшие звучание иноязычных слов, называли его Айгюптус (отсюда современное название страны — Египет).

И хотя фараоны правили всей страной, юг и север все-таки считались двумя отдельными «царствами».

В связи с этим фараона называли правителем «обоих земель».

У него было еще три особых короны — кроме синего шлема «хепреш», о котором уже говорилось выше.



Корона
Верхнего
Египта



Корона
Нижнего
Египта



Двойная
корона

В белую, похожую на бутылку, корону «хеджет» фараон облачался в качестве царя Южного Египта.

В красную корону «дешерт» — в качестве царя севера.

Но чаще всего использовалась «двойная корона» — «пшент» — которая была составлена из красной короны севера и белой юга.

При слабых фараонах империя вновь распадалась на два особых царства, а то и на отдельные номы. Однако Рамсес Второй не только правил над всем Египтом, но и присоединил обширные соседние области: часть Нубии на юге, Ливии — на западе и страны Кнаан — на северо-востоке.

И поскольку война в стране Кнаан оказалась самой трудной и затяжной, именно Рамсес стал первым из фараонов, кто перенес свою столицу на север, в Дельту.

10

«Аравийский» ном, где по предположению исследователей находился город Пер-Рамсес, был двадцатым из двадцати, на которые делился север Египта.

Сами египтяне называли этот «ном» Септ (или Сопду) — в честь «владыки востока» священного сокола Септа, который считался одним из воплощений солнечного «божества» Хора.

А название «Аравийский» возникло вследствие досадной ошибки, допущенной Геродотом.

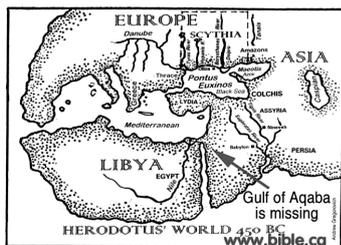
Этот великий путешественник стал не только «отцом истории», но и «отцом» античной географии. В поисках материалов для своей всемирной истории он обошел (именно обошел, а не объехал) почти всю тогдашнюю ойкумену. Побывал в Италии и в Вавилонии, в Ливии и в Ассирии.

В частности, Геродот исшагал весь Египет — от устья Нила до его первых порогов на самом юге. Но на северо-восток от Дельты он не ходил.

В результате он не заметил Синайского полуострова.

И соответственно, он не знал о существовании двух больших отдельных заливов Красного моря — Суэцкого и Эйлатского, имеющего также Акабским.

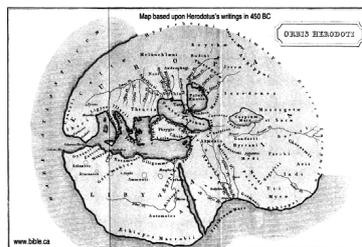
Эти два залива хорошо видны на снимках, сделанных в наше время со спутников.



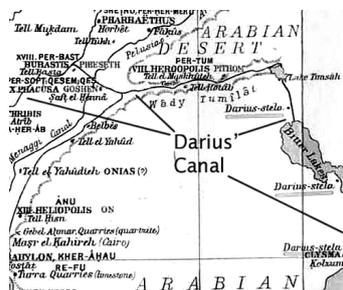
Но на картах, составленных по описаниям Геродота, оба залива представлены одной узкой полоской воды, отделяющей Египет от Аравийского полуострова. Он утверждает, что для прохождения всего залива в длину на гребном судне «требуется сорок дней», а «в ширину, в самом широком месте, — всего полдня»³⁸.

Геродот был уверен, что сразу к востоку от Египта начинается «Аравия». А собственно «Египтом» он считал только узкую долину

вдоль Нила. Скалы на восточном берегу Нила, ограничивающие эту долину к югу от Мемфиса, он называл «Аравийскими горами»³⁹.



Геродот указывает, что в период разлива, «когда Нил выходит из берегов, он заливают не только Дельту, но и часть ...Аравийской области ... на два дня пути»⁴⁰. Канал, соединяющий Нил с Красным морем, проходит, по словам Геродота, «мимо аравийского города Патумоса (очевидно, Пер-Атума — Питома)»⁴¹. Соответственно, сам залив, отделяющий. По его представлениям, одну часть «Аравии» от другой, «отец истории и географии» называет «Аравийским»⁴². Ведь и всё египетское побережье единого залива было для него просто «аравийской пустыней»⁴³.



Этот знаменитый яп Геродота унаследовали все последующие античные ученые, включая римских. И когда римляне присоединили

³⁸ Геродот «История» 2.11.

³⁹ Там же 2.8.

⁴⁰ Там же 2.19.

⁴¹ Там же 2.158.

⁴² Там же 2.158-159.

⁴³ См. Steve Rudd «Herodotus».

Синайский полуостров к своей державе, они назвали его «Аравией» — в соответствии, с «научными» представлениями той эпохи.

Чуть позже «апостол» Павел в одном из своих посланий пишет о «горе Синай в Аравии»⁴⁴.



И даже в атласе, составленном величайшим картографом античного мира Клавдием Пто-

лемеем через шесть веков после Геродота (на его картах уже нанесены меридианы и параллели), нет ни намека на два залива. А сам Синай изображен в качестве сравнительно узкого перешейка между Африкой и Аравией.

Неудивительно, что двадцатый ном, соприкасающийся на востоке с пустыней, античные авторы называли «Аравийским» — ведь по их понятиям он граничил с Аравий.

И поэтому еврейские переводчики Пятикнижия на древне-греческий (они были современниками Клавдия Птолемея) обозначили землю Гошен как «Гесем Аравийский» — чтобы грекам и римлянам было понятно⁴⁵.

Лишь позднее, в эпоху позднего эллинизма, появляются упоминания о двух заливах. Так, христианский историк Филосторгий из Кап-

падокии (4-5 в.) указывает, что Эритрейское (т.е. Красное) море «разделяется на два неких залива» — на одном из них стоит город Клисма, возле которого «в древние времена израильтяне, убежавшие от египтян, перешли залив, не замочив ног». А второй залив — упирается в «город, издревле называемый Аэйла (Αείλα — т.е. современный Эйлат)»⁴⁶.

Правда, для спасения научного авторитета Геродота и Клавдия Птолемея можно предположить, что в ту эпоху рельеф береговой линии Египта, действительно, был совершенно иным. Тем более, что сам Геродот, ссылаясь на египетских жрецов, утверждает, что значительная часть самого Египта «является наносной землей» (т.е. суши сравнительно недавнего происхождения). Как он полагает, прежде низменность, лежащая между двумя цепями гор, была глубоким морским заливом, который «простирался от Северного (т.е. Средиземного) моря в сторону Эфиопии». Причем, с его точки зрения, этот северный залив почти соприкасался с южным, отделяющим Аравийский полуостров от Африки. На определенных участках эти два залива были отделены друг от друга «только узким пространством земли». Но затем мощные наносы Нила заставили море отступить и образовали Дельту. Как указывает Геродот, «почва Египта — черная и рыхлая именно потому, что она состоит из ила, перенесенного Нилом из Эфиопии»⁴⁷. А особенным плодородием отличается как раз дельта Нила.

⁴⁴ «К галатам» 4:25.

⁴⁵ «Septuagint 250 BC: Goshen of Arabia».

⁴⁶ Philostorgius «History» 3.6.

⁴⁷ Геродот «История» 2.10-12.

Тем более, что обычно так в природе и происходит: при впадении реки в море принесенные ею песок, глина, гравий и галька откладываются на дне. Из года в год широкое устье мелеет, возникают небольшие островки, сложенные из принесенных рекой наносов, затем островки соединяются, образуя равнину, на которой река делится на много рукавов. Эта равнина постепенно покрывается растительностью, и на ней поселяются люди. А наносы реки образуют новые островки и новые участки суши⁴⁸.

Возможно, подобные гидрологические процессы (например, связанные с деятельностью нильских каналов) привели и к образованию двух отдельных заливов, омывающих Синай с юга. Но произошло это уже после того, как античный период истории завершился.

Однако современные исследователи так не считают, и с их точки зрения, описание Геродота было простой ошибкой.

Интересно, что второй знаменитой «ошибкой» Геродота стало то, что он вообще не заметил ни страны Израиля, ни евреев. Всю территорию страны Кнаан он назвал «Финикией». Впрочем, возможно, его странствия совпали с периодом вавилонского изгнания, когда иерусалимский Храм был разрушен, а евреи лишены своей государственности.

Во всяком случае, ни самих евреев, ни Синайского полуострова, по которому они ски-

тались после исхода из Египта, этот древнегреческий «отец истории и географии», как говорится, в упор не видел.

11

Еще одним веским подтверждением того, что северная столица Рамсеса располагалась в самом центре еврейской «черты оседлости» — земли Гошен, являются путевые записки средневековой паломницы Сильвии Этерии, о которых уже рассказывалось в предыдущей главе⁴⁹.

Эта знатная матрона из Галлии сообщает, что ее «целью было увидеть все те места, куда заходили сыны Израиля на своем пути из Рамсеса (Рамсеса) до Красного моря». Но она прошла этот путь в обратном направлении — от Красного моря до «города Аравия», по которому «вся эта земля называется Аравией, а это и есть земля Гесем (Гошен)». По оценке путешественницы, эта область «является лучшей частью Египта».

Путь от моря до «города Аравия» занял четыре дня. По дороге Этерия и ее спутники «увидели построенный сынами Израиля город Пифом (Питом)», на месте которого теперь возвышалась крепость. Этерия отмечает, что по этой «очень приятной местности» протекает один из притоков Нила (вероятно, речь идет о канале, соединяющем Нил с Красным морем, — археологи убеждены, что он был прорыт по крайней мере при Рамсесе Великом, а возможно и еще раньше⁵⁰).

⁴⁸ См. «Образование дельты».

⁴⁹ См. «Два моря Суф?» 12.

⁵⁰ См. П. Монтэ «Египет Рамсесов», с. 183; см. выше — в гл. «Два моря Суф?» 6.

Миновав Питом, путешественники «покинули землю сарацинов (арабов) и вступили в пределы Египта». Следующим пунктом на их пути стали развалины «Рамессии»-Рамсеса, к которым они подступили, не доходя нескольких километров до «города Аравия».

«Чтобы достичь ночлега в Аравии, — повествует Этерия, — нам необходимо было пройти посередине Рамессии. В наши дни Рамессии — пустынное место, без единого жилища. Но даже теперь видно, что было много зданий, занимавших огромную площадь».

Причем, паломница уточнила, что расстояние «Рамессии лежит в четырех милях (ок. 6,4 км.) расстояния от города Аравии», и это уже «земля Гесем».

Путешественница также сообщает, что ее «путь по земле Гесем проходил среди виноградников, производящих вино, бальзамовых плантаций, мимо огородов, богато возделанных полей и многочисленных садов, расположенных вдоль берегов Нила».

«Я думаю, — подытоживает свой рассказ Сильвия Этерия, — что никогда не видела страны более красивой, чем земля Гесем»⁵¹.

Очевидно, в то время еще существовал самый восточный рукав дельты Нила, на восточном берегу которого и стоял Пер-Рам-

сес. Современные исследователи полагают, что в этом месте рукав Нила описывал широкую дугу вокруг города, а затем устремлялся на северо-восток, где впадал в море у города Пелусий. По мнению археологов, этот рукав Нила был в тот период транспортной артерией Египта, соединявшей столицу не только со Средиземным морем, но и с южной частью страны.

Сохранился древний папирус (так называемый «папирус Анастасии»), в котором Пер-Рамсес также описывается как важный речной порт. По свидетельству некоего древнего писца, в городе устроена гавань, где «находят приют корабли», а заводы в окрестностях столицы Рамсеса «полны рыбой». В «прибрежных лагунах множество птиц, луга покрыты зеленой травой, а плоды в прекрасно обработанных садах имеют вкус меда». Там растут «гранаты и яблоки, маслины и инжир». В амбарах городских жителей «полно ячменя и пшеницы».

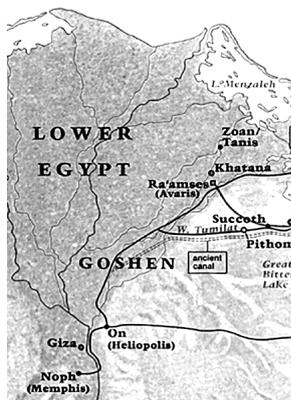
Сам Пер-Рамсес назван «великолепным городом, не имеющим соперника». Его дворцы ослепляют залами из бирюзы и лазури⁵².

Это описание замечательно соответствует словам Пятикнижия, в которых земля Гошен (она же «земля Рамсес») названа «лучшей частью страны»⁵³.

⁵¹ «Письма паломницы IV века». М., 1994.

⁵² «Папирус Анастасии» 3 (1:11-3:1); см. в кн. В. Келер «Танах ке-история» гл. 3, с. 111; И. А. Стучевский «Рамсес Второй и Херихор», М. Наука 1984 с. 50..

⁵³ См. Берешит 47:11.



12

По мнению ряда исследователей (в том числе и Э. Навиля), земля Гошен занимала не только весь Аравийский, двадцатый, ном, но и распространялась на юг до Гелиополя (Она), а на север — почти до самого Таниса⁵⁴.

А новая столица Пер-Рамсес — в середине.

И если Рамсес Великий, действительно, был фараоном, поработившим потомков праотца Якова, то они просто оказались у него под рукой. Их не надо было даже перегонять на новое место жительства — они строили Питом и Рамсес совсем недалеко от своих домов и «местечек».

Во всяком случае, из самого Пятикнижия следует, что семья Моше жила в непосредственной близости от резиденции фараона. Ведь, когда мать Моше положила корзинку с ним «в камышах у берега Нила», то вскоре «сошла дочь фараона искупаться в реке» и «увидела в камышах корзину» (Шмот 2:3-5).

Затем дочь фараона пожалела красивого младенца, и к ней тут же выбежала сестра Моше, наблюдавшая из кустов. По прось-

бе царевны, «девушка пошла и позвала мать младенца» (там же, 2:8)⁵⁵.

Вероятно, события происходили в ближайших окрестностях Пер-Рамсеса, на одном из рукавов дельты Нила.

А затем, в день исхода, все потомки Якова собрались в Пер-Рамсес — очевидно, этот город находился в гуще заселенной ими земли, на пути к востоку.

Вместе с тем, идентификация Пер-Рамсеса с районом Кантира, принятая сегодня в научной египтологии, безусловно, не является окончательной.

По всей долине Нила, в том числе в дельте, находили и продолжают находить многочисленные памятники с картушем Рамсеса Второго.

Гигантские колонны. Стоящие и сидящие колоссы.

Этих находок было так много, что египтологи выдвинули гипотезу, согласно которой Рамсес «присваивал» себе чужие постройки: даже если строения были возведены за века до него, этот фараон, ублажая свое тщеславие, повелевал вырезать на них свою монограмму⁵⁶.

Так что практически любой крупный город в районе дельты мог быть столицей Рамсеса.

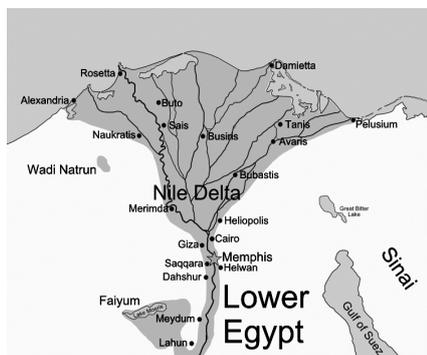
⁵⁴ См. Ed. Naville «The route of the Exodus», Ph.D, 1891; C. R. Conder, «Goshen».

⁵⁵ См. также выше — гл. 3 «Переход через море», 7.

⁵⁶ В. Келер «Танах ке-история» гл. 3, с. 110.

А один авторитетный египтолог даже предположил, что огромная столица Рамсеса растянулась на два десятка километров — от Танниса, где ее локализовали вначале, до района Кантира⁵⁷.

Но, возможно, настоящий Пер-Рамсес до сих пор еще не извлечен из под наносов земли или из-под сыпучих песков пустыни.



Тем более, что в переводе Торы на арамейский язык указывалось, что на месте города Рамсеса,

о котором повествуется в Пятикнижии, был впоследствии построен укрепленный древнегреческий полис Пелусий, а затем римская крепость Пелусиум⁵⁸. А «земле Рамсес», в которой «поселил Йосеф своего отца и своих братьев», это, соответственно, район Пелусия⁵⁹.

По мнению археологов, Пелусий располагался у устья самого восточного рукава Нила,

в нескольких километрах от Средиземного моря — между озером Манзала на западе и озером Сирбонис (Бардавил) на востоке⁶⁰. Теперь на этом месте стоит арабская деревня Тель эль-Фарама.

Интересно, что один из основателей научной египтологии Ален Гардинер на определенном этапе своей научной карьеры также полагал, что древний Пер-Рамсес был скрыт под развалинами Пелусия⁶¹.

Если так, то это был самый восточный крупный город Египта.

С другой стороны, уроженец Египта Сеадья Гаон, ставший одним из духовных лидеров евреев Вавилонии, утверждал, что Рамсес располагался на месте города «Эйн-Шамс» (это арабское название Гелиополиса), и там же «земля Рамсес»⁶². В наши дни Эйн-Шамс (Гелиополис) является северо-восточным пригородом Каира⁶³.

В этой связи стоит упомянуть, что античный историк Александр Полигистор, которого цитирует Евсевий из Кесарии, указывал, что еще в дни Йосефа евреев «поселили в Гелиополисе и Саисе»⁶⁴. А город Саис, в отличие от Гелиополиса или Пелусия, находился

⁵⁷ Kees H. «Ancient Egypt. A Cultural Topography». Chicago, 1961, с. 201; И. А. Стучевский, «Рамсес Второй и Херихор», М. Наука 1984 с. 49.

⁵⁸ Таргум Йонатан, Шмот 1:11 и 12:37.

⁵⁹ Там же, Берешит 47:11; см. Таргум Йерушалми.

⁶⁰ См. в гл. 3 «Переход через море», 1 / примеч. 13/ и в гл. 5 «Два моря Суф?», 9.

⁶¹ Gardiner A. H. «The Delta Residence of the Ramessides». JEA. 1918, т. 5, с. 127, 179 и 242.

⁶² См. «Перушей Саадья Гаон аль а-Тора», Берешит 47:11, Шмот 1:11, 12:37, Бемидбар 33:3.

⁶³ См. в гл. 5 «Два моря Суф?» 7.

⁶⁴ Eusebius of Caesarea, «Preparation for the Gospel», 1903, кн. 9, гл. 23.

в западной части дельты. Исходя из этого, некоторые исследователи полагают, что земля Гошен распространялась на обе стороны дельты⁶⁵.

А есть считающие, что Эйн-Шамс, о котором говорил рав Саадья Гаон, это тот же самый Пелусий, расположенный в устье Нила⁶⁶.

Как бы то ни было, археологов еще ждут удивительные открытия.

13

Но где бы не находился Пер-Рамсес, этот город носил то же имя, что и Рамсес Великий. И если этот фараон, действительно, поработил потомков Яакова, то «фараоном исхода» был его сын Мерне-Птах (по-русски часто пишут слитно Мернептах или даже просто Марнепта).

Всего Рамсес Великий произвел на свет сто одиннадцать сыновей — от четырех законных цариц и многочисленных наложниц (поэтому его и называли «Великим»!). Кроме того, у него выросла пятьдесят одна дочь (по другой версии, даже шестьдесят семь). И если Рамсес, действительно, был «фараоном-поработителем», то одна из этих дочерей (вероятно, самая старшая) нашла корзинку с Моше в зарослях тростника, а затем принесла спасенного мальчика во дворец.

Но Мерне-Птах мог не знать будущего вождя евреев, так как родился уже после того,

как Моше вырос и, убив египетского чиновника, бежал из страны⁶⁷.

Мерне-Птах был всего лишь тринадцатым по старшинству сыном.

Его мать Исит-Нюфрет («Прекрасная Исиды») стала «главной супругой» Рамсеса лишь на двадцать четвертый год его царствования, и Мерне-Птах был ее четвертым ребёнком.

Он родился в Гелиополе (Оне).

Его имя означает «Тот, кого возлюбил [бог] Птах».

Первоначально он был одним из малоизвестных царевичей.

На стеле, найденной археологами в Асуане, царица Исит-Нюфрет изображена стоящей за спиной Рамсеса. Рядом с ней — ее старший сын и наследник Хаэ-Муас. А «Тот, кого возлюбил Птах» изображен лишь с боку-припеку — в нижнем ряду и левом углу (перед ним — его старшая сестра Бент-Анат).

Позднее Мерне-Птах удостоился титула «царского писца», а затем проявил себя в качестве полководца.

Судя по сохранившимся изображениям, этот «любимец Птаха» был похож на отца.

⁶⁵ G. M. Matheny «Exodus», с. 59.

⁶⁶ См. X. Бар-Дрома «Ве-зэ гвуль а-арец», с. 7; см. также «Перушей Саадья Гаон аль а-Тора», Берешит 47:11/2/.

⁶⁷ См. Шмот 2:11-15.

Такое же миловидное, слегка женственное лицо.

Нежная полуулыбка.

Вероятно, Рамсес Великий видел в нем свое продолжение.

Во всяком случае, в последний период своего царствования престарелый и больной фараон назначил своим соправителем именно Мерне-Птаха.

И когда Рамсес Великий скончался (египтологи считают, что он дожил до девяноста, а возможно, и до ста лет), его сменил на престоле «любимец Птаха».

И если Мерне-Птах, действительно, был «фараоном Книги Исхода», то на третий год его царствования в Египет возвратился Моше и потребовал отпустить евреев из рабства.

А затем последовали десять казней.

И, наконец, волны моря Суф поглотили армию фараона.

14

В 1898 году при раскопках в Долине Царей возле древних Фив археологи обнаружили мумию Мерне-Птаха.

Интересно, что она была найдена не в его гробнице, а в погребальном склепе другого фараона — Аменхотепа Второго. В этом склепе, как на складе, были сложены мумии еще тринадцати фараонов. Египтологи полагают, что еще в древности жрецы снесли туда останки из множества очищенных грабителями гробниц.

В погребальном склепе самого Мерне-Птаха были обнаружены обломки четырех каменных саркофагов. Первоначально они были вложены один в другой.

Внешний саркофаг Мерне-Птаха считается самым крупным из всех, обнаруженных археологами в Древнем Египте. Его длина превышает четыре метра, а ширина и высота составляет приблизительно по два с половиной метра.

На крышке второго саркофага было высечено барельефное изображение усопшего.

Третий еще в древности позаимствовали для другого фараона, правившего приблизительно два века спустя (очевидно, тот не накопил на собственный гроб).

Три внешних ящика изготовлены из красного асуанского гранита.

И, наконец, в четвертом, внутреннем, саркофаге из белого алебаstra первоначально лежала мумия.

Почему именно для Мерне-Птаха потребовалось четыре ящика (да еще внешний саркофаг — настолько гигантский!), остается тайной. Для сравнения: такие великие фараоны, как его дед Сети Первый и его отец Рамсес, были погребены всего лишь в одном саркофаге из белого алебаstra.

Но и четыре саркофага не помогли! Приблизительно три тысячи лет назад в склеп Мерне-Птаха пробрались грабители (судя по всему, это дело уже закрыто по сроку давности). Два внешних ящика были разбиты

(сохранились лишь крышки)⁶⁸. А затем сердобольные жрецы перенесли мумию, с которой воры сняли все украшения, в коммунальную гробницу-склад Аменхотепа Второго.

15

После того, как мумию Мерне-Птаха извлекли из братской могилы в Долине Царей под древними Фивами, ее перевезли в Каир.

Почти десять лет спустя, летом 1907 года, мумию распеленал знаменитый египтолог и анатом Эллиот Смит. Позднее в лондонской газете «Таймс» было опубликовано письмо Смита, в котором он утверждал, что обнаружил на мумии «симптомы инкрустации кристаллами соли». Некоторые впечатлительные исследователи истолковали эту находку в качестве подтверждения того, будто тело утонувшего фараона было извлечено из морской воды — точнее, из Тростникового моря.

На самом деле, даже если такие «симптомы инкрустации», действительно, имели место, это ровно ничего не доказывает. Ведь при бальзамировании египетские мастера широко использовали смесь солей натрия, называемую «натрон» (или «натрит»). В античную эпоху это слово перешло в древнегреческий язык и латынь (в форме «натрум»). А много веков спустя оно стало источником для названия химического элемента — натрия⁶⁹.

По свидетельству античных историков (тех же Геродота и Диодора), на начальной стадии бальзамирования египетские мастера делали надрез в левой стороне живота и через него извлекали все внутренние органы, а в очищенную и промытую брюшную полость насыпали соляную смесь. Благодаря своей высокой гигроскопичности, натриевая соли натрия вытягивали влагу из тканей тела. Иногда внутрь закладывали полотняные мешочки с «натроном», а когда они отсырели, заменяли их новыми. Тело также натирало солью снаружи. Процесс обезвоживания занимал 35-40 дней.

После этого высушенную и очищенную брюшную полость заполняли льняными тряпками или древесными опилками⁷⁰. Туда же помещали ароматические вещества — корицу и мирру, а затем разрез зашивали. А затем набитое чучело фараона снова помещали в «натрон» — еще на семьдесят дней. После этого тело обмывали от накопившихся солей и оборачивали льняными пеленами, пропитанными особой смесью, основным компонентом которой был все тот же «натрон»⁷¹.

Так что, судя по всему, на мумии Мерне-Птаха соли было не больше, чем на мумиях других фараонов. К тому же, в состав «натрона» входил хлорид натрия (в быту его называют поваренной солью). А именно хлорид натрия является основной составляющей морской соли. Следовательно, определить под-

⁶⁸ «Тайна саркофага Мернептах»; «Зачем одному фараону четыре гроба?» 2012.

⁶⁹ См. «Путешествие в прошлое: египетские мумии».

⁷⁰ См. Г. Сиднева «Тайны египетских фараонов».

⁷¹ См. П. Монтэ «Египет Рамсесов», М. «Наука», 1989, с. 316; «Путешествие в прошлое: египетские мумии»; см. также Геродот «История» 2.86.

линный источник «инкрустации кристаллами соли» на мумии Мерне-Птаха было практически невозможно.

После того как англичанин Э. Смит осмотрел и сфотографировал мумию Мерне-Птаха, она спокойно пролежала в Каирском музее еще шесть десятилетий. В июне 1975 года, ее обследовала группа врачей. При осмотре были обнаружены многочисленные переломы костей, а также пробоины в черепе, которые могли стать причиной смерти⁷².

Возможно, фараона прибило перевернувшейся колесницей, а затем накрыло возвратившейся водой моря. Позднее волны выбросили его тело на берег вместе с трупами его воинов. Уцелевшие египтяне могли найти его там и придать погребению.

Правда, при осмотре мумии невозможно было установить, появились ли переломы в час его смерти или через много десятилетий, когда грабители снимали ожерелья и другие золотые украшения с его мумии.

Во всяком случае, Мерне-Птах вполне мог быть фараоном, погибшим в водах Тростникового моря.

Так думали не только на заре научной египтологии. Один из современных исследователей даже называет эту точку зрения «фактически общепринятой»⁷³.

Более того, некоторые знатоки Торы также указывают, что «фараоном, в дни которого евреи покинули Египет, был сын Рамсеса Второго по имени Манефта (Мерне-Птах)»⁷⁴.

Эта точка зрения подтверждается также тем, что, согласно историческим данным, краткий период правления Мерне-Птаха был временем упадка и смут. После его смерти власть в стране узурпировал визирь Аменмес, происхождение которого точно не известно. По некоторым данным, он был одним из младших сыновей Рамсеса Великого, а то и сыном самого Мерне-Птаха — но, во всяком случае, не его первенцем. Полагают, что Аменмес правил страной три года, так и не провозгласив себя фараоном.

Всё это могло быть следствием разрушительных десяти казней, а также гибели фараона и всего его войска в море. А наследник престола, вероятно, погиб в ночь «казни первенцев».

16

Между тем, еще в самом конце девятнадцатого века было сделано загадочное открытие, спутавшее египтологам все карты.

В 1896 году один из основоположников научной египтологии англичанин Уильям Ф. Питри⁷⁵ вел раскопки в древних Фивах (современный Луксор), где он обнаружил погребальный храм Мерне-Птаха. Именно там

⁷² См. Пайков В. Л. «За обещанной землей», гл. «Фараон исхода», 2010; Д. Генис «Стела Мернептаха».

⁷³ Пайков В. Л. «За обещанной землей», гл. «Фараон исхода», 2010.

⁷⁴ «Тора шлема», Шмот с. 241; см. р. Й. Шварц «Эмет ме-эрец тцмах» с. 94.

⁷⁵ См. о нем также выше — в гл. 5 «Два моря Суф» 7 и 9.

было обнаружено первое скульптурное изображение этого фараона.



В ходе раскопок из-под земли извлекли необычно большую стелу из черного гранита — самую крупную из найденных археологами к тому времени: высота превышала три метра, а ширина составляла более чем полтора метра⁷⁶.

При расшифровке иероглифов выяснилось, что на стеле запечатлены победные режиссии Мерне-Птаха о расправе над восставшими соседями: над ливийцами на востоке и над народами Кнаана — на севере.



В связанном с Кнааном отрывке текста перечислялись захваченные египтянами царства и города: «Хатти (Хеттское Царство) смирили силой, разоренный Кнаан постигло зло. Аскалон (Ашкелон) захвачен, Гезер взят, Иноам будто никогда не существовал».

Названы три города-государства на юге и в центре Кнаана.

А далее в тексте стелы сообщалось: «Израиль уничтожен и его семья истреблена». По оценкам археологов, это было самое раннее по времени упоминание о евреях в нееврейских источниках.

Особенно интересно, что в первом же упоминании о народе Израиля говорилось об «окончательном решении еврейского вопроса»: «его семья истреблена».

И соответственно, получалось, что в короткий период царствования Мерне-Птаха (не более пяти-шести лет) евреи находились уже в стране Кнаан. Но если он, действительно, погиб в водах Тростникового моря в дни исхода, то при его жизни потомки Яакова были еще в Египте!

17

Египтологи предложили несколько объяснений.

Некоторые предположили, что в найденной надписи говорится об уничтожении еврейских младенцев в водах Нила — и поэтому написано: «его семья истреблена». Но тогда пришлось бы допустить, будто Мерне-Птах правил за восемьдесят лет до исхода — ведь Моше родился в период истребления младенцев, а при исходе ему было восемьдесят лет. В таком случае Мерне-Птах оказался бы не «фараоном исхода», а фараоном-поработителем, правившем в течение долгих десятков лет (ведь, согласно

⁷⁶ «The Treasures of Ancient Egypt: From the Egyptian Museum in Cairo» 2003, с.186.

еврейской традиции, фараон-поработитель умер незадолго до того, как Моше вернулся в Египет, чтобы вывести евреев из «дома рабства»). Но Мерне-Птах не подходит на эту роль. По всем историческим и археологическим данным, период его правления был очень кратким.

К тому же, в найденной стеле говорилось о походе Мерне-Птаха на север, в страну Кнаан, а не об истреблении евреев в самом Египте. Так что эту версию пришлось отбросить.

Другие исследователи предположили, что в надписи говорится о несостоявшейся победе фараона над евреями на берегу моря Суф. Египетские пропагандисты выдали желаемое за действительное. На самом деле погибла армия фараона, а они отрапортовали: «Израиль уничтожен и его семья истреблена».

В этом нет абсолютно ничего удивительного — в современном Египте ежегодно празднуют победу над Израилем в войне Судного дня 1973 года (несмотря на то, что египетская армия была разбита, а передовые отряды израильтян под командованием генерала А. Шарона форсировали Суэцкий канал и перешли в наступление в глубоком тылу противника).

Так и древние египтяне вполне могли перепутать побежденных и победителей!

В этой связи важно подчеркнуть, что слово «Израиль» сопровождается в надписи иероглифом, обозначающим название племени или народа, а не государства.

На рисунке изображены сидящие мужчина и женщина. А три вертикальные черточки под ними служат указанием на многочисленность племени.

Но если бы речь шла о евреях, уже осевших в Кнаане и создавших там свое государство, то слово «Израиль» сопровождал бы совсем иной знак — венец правителя. Все остальные названия в тексте сопровождаются либо такими «коронами», либо знаками, обозначающими заселенную территорию. Значит, в надписи говорится об «Израиле», не имеющем ни правителя, ни своей постоянной территории. Так, возможно, в тексте стелы, действительно, подразумеваются потомки Якова, выходящие из Египта?

Впрочем, такому пониманию «мешает» всё тот же контекст: в надписи рассказывается о карательной экспедиции в Кнаан (там названы хетты, Ашкелон и Гезер!), а не о победе над евреями на границе Египта.

И возможно, все же в ней повествуется о какой-то реальной победе фараона над евреями, а не просто о бредовой фантазии фараоновских агитпропщиков?!

18

Еще одна интерпретация надписи Мерне-Птаха связана с преданием о преждевременном исходе колена Эфраима.

Выше уже рассказывалось, что за тридцать лет до всеобщего исхода потомков Якова из Египта значительная часть колена Эфраима — около двухсот тысяч мужчин с женами и детьми — бежала из страны под предводительством своего вождя Игнона. Многих бег-

лецов уничтожили настигшие их египтяне⁷⁷ (а других перебили филистимляне у города Гага, уже в самой стране Кнаан)⁷⁸.

Возможно, именно об этой карательной операции и рассказывается в надписи на стене Мерне-Птах. Но если так, то пришлось бы предположить, будто Мерне-Птах правил за тридцать лет до исхода, и ко времени самого исхода его краткое правление давно завершилось. А, в соответствии с еврейской традицией, в течение долгих десятилетий перед исходом правил всё тот же фараон-поработитель, для которого евреи строили Пер-Рамсес и Пи-Том. Он умер всего за три года до исхода⁷⁹.

На эту роль фараона, правившего в течение многих десятков лет, вполне подходит, как уже говорилось, Рамсес Великий, но совсем не подходит его сын Мерне-Птах.

Правда, можно предположить, что небольшой части беглецов из колена Эфраима всё же удалось уцелеть, и они поселились на юге Кнаана. А за два или три года до исхода евреев из Египта Мерне-Птах совершил карательную экспедицию в Кнаан и истребил евреев из колена Эфраима. Об этом и написано: «Израиль уничтожен и его семья истреблена».

19

Существует еще одно интересное объяснение.

В старинных еврейских книгах сохранились упоминания о том, что, когда семья Якова переселилась в Египет, многие евреи постоянно поддерживали контакты со своими бывшими соседями-кнаанцами. А порой и подолгу жили в стране отцов.

Ведь праотцы Авраам, Ицхак и Яков прожили в Кнаане в общей сложности около двух веков и за это время приобретали там многочисленные владения. Так, праотец Авраам приобрёл около Хеврона поле и пещеру Махпела, которая стала семейным склепом⁸⁰. Ицхак заседал на юге Кнаана поля и получал «стократные урожаи», в результате чего он «стал чрезвычайно богатым» (Берешит 26:12-13). Яков купил обширный участок земли возле Шхема⁸¹. Вероятно, были и многие другие приобретения, которые прямо не упомянуты в Пятикнижии. Нет никаких оснований предполагать, что дети Якова просто отказались от всех этих владений в земле праотцов и, в первую очередь, от семейной усыпальницы в пещере Махпела. Тем более что сначала они отправились в Египет лишь на короткий срок — переждать годы голода. В Пасхальной Агаде сказано:

⁷⁷ См. «Пиркей де-раби Элиэзер» 48.

⁷⁸ См. в гл. 3, «Переход через море» 3; см. также далее, во второй части этой книги — гл. 2, «Срок исхода» 13.

⁷⁹ См. выше — гл. 2, «Казни египетские» 1.

⁸⁰ См. Берешит 23:13-18.

⁸¹ См. там же 33:18-20.

«Яков спустился в Египет не для того, чтобы там поселиться, — а лишь на временное житье».

К тому же, в течение первого века пребывания в Египте — вплоть до порабощения — потомки Якова могли беспрепятственно контролировать свои кнаанские владения. Ведь, по крайней мере, со времен правления Иосефа власть фараонов распространялась также на Кнаан (в годы семидетнего голода зерно оставалось только у Иосефа в Египте, и обитатели соседних стран попали к нему в зависимость, в первую очередь, жители ближайшего северного соседа — страны Кнаан⁸²).

Во всяком случае, сохранилось несколько свидетельств того, что в период пребывания большинства потомков Якова в Египте под властью фараонов еврейское присутствие в Кнаане, по обе стороны Иордана, не прерывалось. Так, в древнейшей еврейской хронике Диврей а-ямим («Летопись»), входящей в состав Танаха, указано, что Шээра, внучка Иосефа и дочь Эфраима, «построила Бейт-Хорон, нижний и верхний, и Узен-Шээра» (Диврей а-Ямим 1, 7:24).

Бейт-Хорон и Узен-Шээра — это города в земле Кнаан, в наделе колена Эфраима («верхний Бейт-Хорон» упомянут также в книге Йеошуа бин Нуна⁸³).

Для кого дочь Эфраима построила эти города еще при жизни отца, если все евреи находились тогда в Египте?

Кто их должен был населять?

Ответ на этот вопрос находим в удивительном комментарии раби Йеуды А-Хасида (XII-XIII вв.), который указывает, что «все время, пока сыны Израиля жили в Египте, они периодически посещали страну праотца Якова — Кнаан, возводили там большие города ...и сдавали дома внаем, получая за них арендную плату».

В качестве подтверждения раби Йеуда а-Хасид ссылается на еще одну строку из хроники Диврей а-Ямим. Там сообщается, что правнучка Иосефа (внучка его сына Менаше) «царствовала» над некой землей. Комментаторы поясняют: ее владения располагались «на краю страны Кнаан», рядом с наделом ее брата Гилада⁸⁴.

А ведь внучка Менаше жила как минимум за шесть поколений до Йеошуа бин Нуна, под руководством которого евреи завоевали святую землю (Йеошуа был внуком Элишамы, сына Амиуда, а Амиуд приходился праправнуком Эфраиму, сыну Иосефа⁸⁵). Значит, внучка Менаше «царствовала» над определенной областью в Кнаане за долгие десятилетия, а то и за века до исхода.

⁸² См. там же 41:57, 47:20; «Берешит Раба» 90.6, Рададь.

⁸³ См. Йеошуа 16:5.

⁸⁴ См. Диврей а-Ямим I 7:18, Радак и «Мецудат Давид».

⁸⁵ См. Бемидбар 2:18 и 13:8; Диврей а-Ямим I 7:22-27.

Этот комментарий раби Йеуды А-Хасида записал его сын, раби Моше, который подчеркивает, что города в Кнаане строили именно потомки Йосефа — евреи из колен Эфраима и Менаше, так как у них «было особое разрешение от фараона». «В силу великих почестей, оказываемых Йосефу, — поясняет комментатор, — фараон относился с особым почтением и к его потомкам, предоставляя им возможность обустройства и укрепления их владения».

Но и у евреев из других колен оставались в Кнаане многочисленные надельные, полученные по наследству от предков. «Несмотря на то, что евреи поселились в Египте, — продолжает упомянутый комментатор, — они направляли посланцев в Кнаан, чтобы возделывать свои поля и виноградники. Эти посланцы собирали урожай, а выручку передавали владельцам этих надельных».

Так было до начала порабощения.

Исходя из этого понимания, можно объяснить знаменитую строку Пятикнижия о том, как новый фараон, «который не знал Йосефа», сказал египтянам: «Вот, народ сынов Израиля. ... Давайте исхитримся против него, а не то он умножится и, случись война, присоединится к нашим неприятелям и будет воевать против нас, и уйдет из страны» (Шмот 1:8-10).

Раби р. Йеуда а-Хасид (ссылаясь на своего современника р. Ицхака из Руси) объясняет это экономическими причинами. При жизни Йосефа кнаанские арендаторы перечисляли плату в Египет сынам Израиля. Но после смерти Йосефа новый фараон потребовал, чтобы эта плата поступала лично к нему. Поэтому он и опасался, что в случае военного конфликта с кнаанцами евреи присоединятся к его врагам, а затем уйдут в Кнаан к своим обширным владениям⁸⁶.

Не исключено, что с началом порабощения многие евреи осели в своих отдаленных кнаанских владениях, чтобы сохранить относительную свободу. Возможно, среди них был и отец пророка Моше — Амрам. В «Сефер а-йовлим» («Книге пятидесятилетия»), относящейся еще ко времени Второго Храма, рассказывается, как в период пребывания в Египте евреи принесли останки братьев Йосефа в Кнаан и похоронили их на горе недалеко от пещеры Махпела. После этого большинство из них вернулось в Египет, но некоторые, и среди них Амрам, поселились в Хевроне. Позднее он вернулся в Египет, где и родился Моше⁸⁷.

Сохранились так же указания на то, что и отец Йеошуа бин Нуна жил в Кнаане, в Иерусалиме, и там родился сам Йеошуа⁸⁸. Позднее вся семья тоже возвратилась в Египет. Но другие евреи могли остаться.

⁸⁶ См. «Перушей а-Тора ле-раби Йеуда а-Хасид» Иерусалим, 5735 г. (Шмот 1:7); см. также р. Авраам Косман «А-йециа ше-калма ле-йециат Мицраим», Кульмус (русск. перевод — А. Косман, «Исход до исхода?», «Община», № 128, 2012, с. 43-48).

⁸⁷ «Сефер а-йовлим» 46-47.

⁸⁸ См. «Рав пеалим» 23; «Оцар ишей а-Танах», «Йеошуа бин Нун».

И, возможно, в надписи на стеле фараона Мерне-Птаха подразумевалось, что во время карательной экспедиции в Кнаан (за год или два до исхода) египтяне уничтожили укравшихся там потомков Яакова.

Но также возможно, что слова, переведенные выше как «...его семья истреблено», означают вовсе не поголовное истребление. Ведь египетский корень «п-р-т» может подразумевать не только «потомство», но и просто «семья» — в значении «урожай»⁸⁹. Не исключено, что каратели просто уничтожили поля или запасы зерна, а самих евреев угнали обратно в Египет — в рабство.

20

Наконец, последнее объяснение: вполне может быть, что переводчик просто ошибся.

Не исключено, что слово, переведенное как «Израиль», на самом деле обозначало название какого-либо другого племени, похожее по звучанию.

Так, в современном русском языке очень похоже звучат названия немцы и ненцы (живут на побережье Северного Ледовитого океана), казаки и казахи, индейцы (живут, точнее, доживают в Америке) и индийцы (титularyное население полуострова Индостан).

Эти названия произносятся и пишутся почти одинаково. Нечто подобное вполне могло быть и в языке египтян.

Слово, благодаря которому стела Мерне-Птаха приобрела всемирную славу, находится посередине предпоследней строки (вообще, основная часть текста посвящена войне с ливийцами, а рассказ о походе в Кнаан составляет лишь последний «абзац»).

Первоначально это слово было прочитано как «Исриар» или «Исриал», так как в египетском письме звуки «р» и «л» могли быть переданы одним и тем же иероглифом.

Для того чтобы понять, как было расшифровано это слово, нужно представлять себе основные правила древнеегипетского письма.

Было несколько типов знаков.



Первую группу составляли рисуночные изображения самих предметов или явлений (лингвисты называют такие изображения «идеограммами»). Так, например, в качестве слова «глаз» использовали рисунок глаза, а чтобы написать «рот» рисовали открытый рот.



Слово «луна» было изображением серпа луны, а для того, чтобы написать слово «звезда» рисовали звезду.

Подобным же образом передавались некоторые глаголы: рисовали либо само действие, либо предмет, с помощью которого оно совершалось. Например, чтобы записать слово «править», рисовали, как уже упо-

⁸⁹ См. Hasel, M.G. «Israel in the Merneptah Stela», Bulletin of the American Schools of Oriental Research 296, 1994, с. 45-61; Bryant G. Wood «What has archaeology taught us about the origins of Israel?», 1995.

миналось, скипетр фараона, называемый по-египетски «хека».

Вместе с тем, существовало множество слов — в первую очередь абстрактных понятий и категорий, которые невозможно было выразить при помощи простого рисунка. В частности, очень сложно передать рисунком название племени или народа.

Для записи подобных понятий использовались знаки иного типа: рисунки, передающие тот или иной звук. Так, например, иероглиф , обозначавший слово «ро» («рот»), использовали также для записи звука «р», потому что слово ро начиналось с этого звука. Изображение дверного засова , с помощью которого записывали слово «засов», использовали также для записи звука «с» (или «з»). Рисунок тростника использовали не только для изображения самого слова «тростник», но и для обозначения звука, подобного русскому звуку «й».

Именно эти три знака и составляли слово «Исриар», понятое как «Израиль». Еще один значок — рисунок птицы — изображал, как принято считать, некий «звук, который наши уши не различают»⁹⁰.

Итак, два «тростника» — «й-й». «Засов» — «с» (или «з»). «Рот» — «р». Еще один тростник — «й». «Птица» — неизвестный звук. И, наконец, еще один «рот» — «р» или «л».

Иероглифический текст записывали, как правило, справа налево — за редкими исклю-

чениями, когда по каким-то особым причинам писали слева направо и даже сверху вниз.

Надпись на стеле Мерне-Птаха начертана обычным для египтян, правосторонним способом. Соответственно, слово «Исриар» читается от двух «тростников» к последнему «глазу», расположенному в верхней части строки. Лишь в некоторых современных публикациях его зеркально переворачивают — слева направо, чтобы сопоставить иероглифы с современными буквами.

Важно отметить, что египетские «звуковые» иероглифы изображали лишь согласные звуки (или сочетания нескольких согласных звуков). Гласные не записывались, ведь при чтении каждый говорящий на египетском языке мог их без труда вставить.

Но поскольку язык древних египтян уже давным-давно «умер», любая современная «огласовка» слов является гадательной и условной. И хотя издавна принято приводить все египетские названия и имена в древнегреческой транскрипции (ведь европейцы «открыли» для себя Древний Египет в книгах античных, в первую очередь, греческих историков), такая «транскрипция» существенно, порою до неузнаваемости, изменяла и коверкала подлинное звучание. В греческом «фараон» с трудом угадывается «паро» (или «пер-о»), а в названии древней столицы Мемфис — Моф (или Ноф).

Во всяком случае, можно только гадать, какие гласные звуки заполняли лакуны между

⁹⁰ См. Г. Штайндорф, К. С. Зееле «Когда Египет правил Востоком», гл. 11 «Египетские иероглифы».

буквами «й», «с», «р» и последним «р» или «л» в разбираемом нами слове.

Наконец, возвратимся к последнему иероглифу в этом слове — к сидящей паре.

Этот иероглиф относится к третьей группе знаков, которую лингвисты называют «определители». Ведь, поскольку гласные не записывались, многие одинаково написанные слова могли читаться по-разному. Так, например, слово «п-р» могло читаться как «пер» (дом) или как «пире» (выходить). Для устранения этой неясности к слову пририсовывали либо крошечную проекцию дома , либо — изображение идущих ног . «Определители» размещали в конце слова, и они, понятно, не произносились.

Изображение сидящей пары, как уже упоминалось, указывало на то, что речь идет о каком-то племени, а три вертикальные черточки под рисунком свидетельствовали, что оно достаточно многочисленно. В данном слове был использован и еще один «определитель» — посох, указывающий на то, что речь идет о врагах.

В мемуарах об открытии стелы Мернептаха сохранилось упоминание о том, что, когда расшифровщик, немецкий египтолог Вильгельм Шпигельберг впервые прочитал это слово Й-си-ри-ар, он был весьма «озадачен». Но более опытный руководитель экспедиции У.-Ф. Питри сразу же подсказал ему, что это слово следует читать как «Израиль».

Шпигельберг согласился⁹¹.

Следует подчеркнуть, что к тому времени немецкому археологу исполнилось только 26 лет («молодой специалист!»), а сорокатрехлетний руководитель экспедиции уже тогда считался живым «классиком» научной египтологии.

В тот же вечер за ужином Питри, сразу осознавший важность происходящего, предрек: «Эта стела приобретет большую славу в мире, чем все остальные мои открытия»⁹².

А ведь до этого он уже определил возраст знаменитого мегалитического сооружения Стоунхендж у себя на родине в Англии, он уже провел масштабные исследования пирамиды Хеопса и раскопки в Танисе, где обнаружил каменный колосс, изображающий Рамсеса Великого. За его плечами уже были раскопки в долине Фаюма, где он открыл «фаюмские портреты», быстро ставшие знаменитыми.

Но теперь он рассчитывал на еще гораздо более громкую славу. И все благодаря одному слову, прочитанному как «Израиль»!

В ближайшие дни большинство английских газет вышло с крупными заголовками, сообщающими о великом открытии.

Вскоре расшифровка У.-Ф. Питри была принята всем научным сообществом. Стелу, переданную на хранение в Каирский музей, стали именовать «Стелой Израила».

⁹¹ См. Margaret S. Drower «Flinders Petrie: a life in archaeology» Madison», 1985, с. 221.

⁹² Там же.

Но сегодня некоторые исследователи полагают, что перевод был выполнен некорректно. Они считают, что первый символ, обозначающий звуки «й-й», вообще относится не к этому слову, а к предыдущему — ведь в древнеегипетском письме разделительных знаков не было и слова друг от друга не отделялись. Тогда укороченное слово следует читать «си-ри-ар», и возможно, оно обозначало сирийцев или каких-либо иных обитателей Кнаана.

А если так, то Мерне-Птах вполне мог быть «фараоном Исхода», совершившим за несколько лет до ухода евреев из Египта карательный поход в страну Кнаан.

21

Ну, а если догадка У. Ф. Питри все же была верна, и на стеле, действительно, повествуется о победе Мерне-Птаха над евреями, уже живущими в стране Кнаан, то логичней предположить, что эти события происходили не в период исхода, а гораздо позже, когда сыны Израиля уже поселились в своей стране.

По одной из версий, это происходило в период «судей», когда у евреев еще не было царя и единого государства, и они могли быть обозначены на иероглифической надписи значком, который указывает на племя или народ, не имеющий свой государственности, — «сидящие мужчина и женщина».

В книге Шофтим («Судьи») египтяне названы среди тех народов, которые посылал Творец, чтобы покарать сынов Израиля за то, «что они делали злое перед очами Б-га»⁹³.

Египтяне приведены в этом списке рядом с эморийцами, аммонитянами, филистимлянами, цидонянами (финикийцами), амалекитянами и т.д.⁹⁴ — т.е. наряду с народами, населяющими страну Кнаан и Заиорданье. Понятно, что все эти народы «притесняли и угнетали»⁹⁵ евреев уже после того, как они заселили Кнаан. Но упоминание о египтянах комментаторы обычно относят к периоду рабства в Египте⁹⁶. Однако, возможно, речь идет как раз о военном вторжении фараона в период судей, ведь многие военные конфликты и другие политические события упомянуты в Танахе только намеком (а то и вовсе не упомянуты). И вполне возможно, что сама победа Мерне-Птаха была куда менее грандиозной, чем можно заключить по победной реляции на его стеле. Слова о том, что народ Израиля «уничтожен и его семья истреблено» можно легко истолковать как обычное преувеличение победных гимнов. Тем более что древнеегипетские пропагандисты, призванные прославлять царствующих фараонов, вообще отличались неисправимой склонностью к преувеличению и лести⁹⁷.

А возможно, слова «...его семья истреблено» означают лишь уничтожение посевов

⁹³ Шофтим 6:1.

⁹⁴ См. там же 10:11.

⁹⁵ Там же 10:8.

⁹⁶ См. «Мецудат Давид», Шофтим 10:11.

⁹⁷ См. р. Э. Айзикович «Окончательное решение еврейского вопроса по версии Мернептаха» («Община». № 128, 2012 г.).

и запасов зерна. Ведь, как уже упоминалось, корень «п-р-т» может обозначать не только «потомство», но и семя в буквальном смысле — т.е. посевы и урожай⁹⁸.

22

Самой экзотической можно считать версию И. Великовского, который полагал, что карательный поход Мерне-Птаха был совершен более чем через восемь столетий после исхода — в период перед разрушением первого иерусалимского Храма.

В книге пророка Ирмею рассказывается о том, как «фараон поразил Газу (Азу)»⁹⁹ — город филистимлян. В ходе этой экспедиции был также «разрушен Ашкелон»¹⁰⁰ — тот самый город «Аскалон», о котором говорится в победной реляции Мерне-Птаха.

При каких обстоятельствах это происходило?

В древней еврейской хронике «*Седер олам раба*» повествуется, что, когда вавилонский царь Невухаднецар захватил значительную часть святой земли и осадил Иерусалим, фараон Египта решил выдвинуть свои войска навстречу завоевателю — ведь царь Иудеи Цидкия был вассалом и союзником фараона. Но, в конце концов египтяне уклонились от схватки с чересчур опасным врагом, удовольствовавшись тем, что разграбили юг стра-

ны — в первую очередь район Азы, населенный филистимлянами¹⁰¹.

Возможно, на пути египтян лежали также такие города как Гезер и Инам. Тем более что в те времена Гезер (ныне на этом месте курган Тель-Джазар) контролировал путь из Египта в Междуречье, а также дорогу на Иерусалим.

И также вполне возможно, что по пути войско фараона поживилось за счет многочисленных еврейских беженцев, спасавшихся от вавилонян на юге страны. Именно об этом и могли отрапортовать в надписи на стеле: «Израиль уничтожен...». При этом писцы обозначили евреев знаком племени, не имеющего своей государственности. Ведь северное царство — Израиль — уже за век до этого было уничтожено ассирийцами, а теперь и Иудея была растоптана ногами вавилонских солдат.

Через год после того, как армия фараона возвратилась в свою страну, пал последний оплот евреев — Иерусалим.

Фараона, правившего в тот период в Египте, пророк Ирмею называет именем «Хофра»¹⁰².

Великовский обратил внимание на полное личное имя Мерне-Птаха — Мерне-Птах

⁹⁸ См. выше — 19.

⁹⁹ См. Ирмею 47:1

¹⁰⁰ Там же 47:5, Раши.

¹⁰¹ См. «Седер олам раба» 26; Раши и «Мецудат Давид», Ирмею 47:1; см. также Ирмею 37:5-8.

¹⁰² Ирмею 44:30.

хотеп-хар-Маат — «Тот, кого возлюбил Птах, радующий [богиню] Маат». Слова хотеп-хар («радующий») можно записать как «хтп-хр» («htp-hg»), поскольку гласные неизвестны и добавляются лишь гадательно. Основываясь на сравнительном анализе древних языков, Великовский предположил, что «т» в середине сочетания хтп не произошло, а сочетание «ph» звучало наподобие «ф» (как и в современном английском). Получалось «хфр» — Хофра¹⁰³.

Великовский также считал, что это был тот же фараон, которого древнегреческие историки называли именем Априй (Априес). Возможно, это имя было усвоено греками через иврит — по цепочке Хофра-Хапра-Априй.

У Геродота сообщается, что этот фараон «ходил войной на город Сидон и сражался на море с царем Тира»¹⁰⁴ (и Сидон, и Тир — города в Финикии, на северо-западе Кнаана). Другой античный историк Диодор Сицилийский также подтверждает, что Априй «приступом взял Сидон, а прочие финикийские города, устранив, подчинил себе, ...и с множеством трофеев возвратился в Египет»¹⁰⁵.

Во время этого возвращения он вполне мог разграбить Ашкелон и другие города филистимлян. Тем более, что в упомянутом выше

пророчестве Ирмеи города Ашкелон и Газа названы в одной связке с Сидоном и Тиром. «Наступает день, — говорит пророк, когда ограбят всех филистимлян, чтобы лишить всякой помощи Цор (Тир) и Сидон»¹⁰⁶ (ведь филистимляне и финикийцы были союзниками). А в следующей строке сказано: «Постигла Газа скорбь, разрушен Ашкелон».¹⁰⁷ Понятно, что похода войска фараона могли поживиться за счет группы еврейских беженцев, а затем отрапортовать: «Израиль уничтожен, и его семья истреблена».

По сведениям античных историков, через некоторое время после этого победоносного похода в Кнаан египтяне подняли против фараона Априя бунт. Восстание возглавил бывший полководец фараона Амасис. Главное сражение произошло у столицы страны — Мемфиса (Мофа). Априй потерпел поражение — он был пленен, а затем растерзан толпой¹⁰⁸.

После этого предводитель мятежников женился на дочери смещенного фараона и узурпировал власть в стране.

По мнению ряда исследователей, Амасис и был тем самым визирем Аменмесом, который узурпировал власть в стране после гибели Мерне-Птаха¹⁰⁹.

¹⁰³ См. «Pharaoh Merenptah. Toward the End of the 19th/26th Dynasty»; Зусманович С. М. «Стела Минепты (Мернептаха)».

¹⁰⁴ Геродот «История» 2.161.

¹⁰⁵ Диодор Сицилийский «Историческая библиотека» I 68.

¹⁰⁶ Ирмею 47:4.

¹⁰⁷ Там же, 47:5.

¹⁰⁸ Геродот «История» 2.162-163 и 169.

¹⁰⁹ См. выше — 15.

И если Мерне-Птах, Хофра и Априй, действительно, были одним историческим лицом, то обнаруженные на мумии Мерне-Птаха переломы костей и пробоины в черепе (в том числе круглое отверстие, сделанное заостренным предметом), могли быть следами той жестокой расправы, а совсем не следами гибели в Тростниковом море, под перевернувшейся колесницей¹¹⁰.

А предшественник Мерне-Птаха — Рамсес Великий — был, по версии Великовского, предшественником Хофры, фараоном Нехо, который сражался с вавилонянами за власть над страной Кнаан¹¹¹.

Эта реконструкция Великовского основывается на том, что он передвигает всю египетскую историю на шесть-восемь веков вперед, параллельно синхронизируя ее с Танахом. Тогда фараон Мерне-Птах становится не современником Моше и исхода, а современником пророка Ирмеи.

А исход и тем более период правления Йосефа отодвигаются к гораздо более седой древности Египта.

Более подробно мы поговорим об этом в следующей главе этой книги. МТ

Продолжение следует

¹¹⁰ См. «Pharaoh Merenptah. Toward the End of the 19th/26th Dynasty»; см. также выше — 15.

¹¹¹ См. Immanuel Velikovsky «Ramses II and His Time» («Ages of Chaos»); см. также Ирмею 46:2.

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, Исраэль!) — еврейская декларация верности Творцу, читаемая ежедневно утром и вечером, что символизирует принятие евреем на себя «Ярма Небес». Чтение «Шма» — заповедь Торы.

Амида (Шмонэ Эсре) — главная молитва в еврейском Б-гослужении.

Танах (или ТаНаХ) — акроним, которым обозначается свод Письменной Торы: Тора (Хумаш (Пятикнижие)), Невиим (Пророки) и Ктувим (Писания).

Алаха — еврейский религиозный закон в целом (имя собственное) или в частности, как отдельная норма (имя нарицательное).

Мишна как имя собственное — корпус устного законодательства, кодифицированный раби Йеудой а-Наси и его учениками. Зачастую используется аббревиатура ШАС — «Шеш Сидрей (Мишна)» (Шесть разделов (порядков) Мишны). Если слово «мишна» написано с маленькой буквы, то речь идет об отдельном пункте (законе) в своде Мишны.

Слова «Талмуд» и «Гемара» («Гмара»), а также аббревиатура ВТ — это Вавилонский Талмуд. В этом же значении употребляется аббревиатура ШАС. Если подразумевался Иерусалимский Талмуд — пишется «Иерусалимский Талмуд» или «Иерушалми», иногда ставится аббревиатура ИТ. Слово «гемара» («гмара») как имя нарицательное — отрывок в Талмуде, посвященный определенной теме.

Барайта (брайта) — записи формулировок устного закона, которые были отбракованы при создании корпуса Мишны.

Танаим или танай (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.

Коллель — своего рода ешива для женатых мужчин, «торанический НИИ». Каждый из коллелей обладает определенной спецификой, большинство коллелей — талмудические или алахические.

Бейт Мидраш (досл. «Дом Учения») — место, где люди сидят и изучают Тору.

Бейт кнесет (досл. «дом собрания») — понятие, аналогичное греческому слову «синагога». На идише именуется словом «шул».

Хаврута — изучение Торы в парах или напарник в учебе. Наиболее распространенный и эффективный метод изучения Торы с древнейших времен и вплоть до наших дней.

Сугия — отдельная талмудическая тема.

Бима — особое возвышение в синагоге, на котором происходит чтение Свитка Торы.

Габай — староста синагоги. Это же слово может использоваться в отношении сборщика пожертвований.

Цдака — милостыня.

Лашон а-кодеш (досл. «Святой язык») — язык, который иногда называют «древнееврейским», а также «ивритом», что не совсем точно. Имеется в виду язык евреев, еще не подвергшийся упрощению и вульгаризации. На этом языке была дарована Тора. В определенный момент как разговорный язык он был вытеснен арамейским, а позже и другими языками. Тем не менее, лашон а-кодеш всегда оставался языком изучения Торы и молитвы.

Аврех — женатый мужчина, основным занятием которого является учеба в коллеле.

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 <i>é</i> и латинский <i>h</i>] 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	тет [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)

Подписаться на МТ или приобрести отдельный номер можно, связавшись с нами одним из следующих способов:

gavriel.feldman@gmail.com

 +972 50 66 56 154

 +7 926 245 47 33

 /MirTory