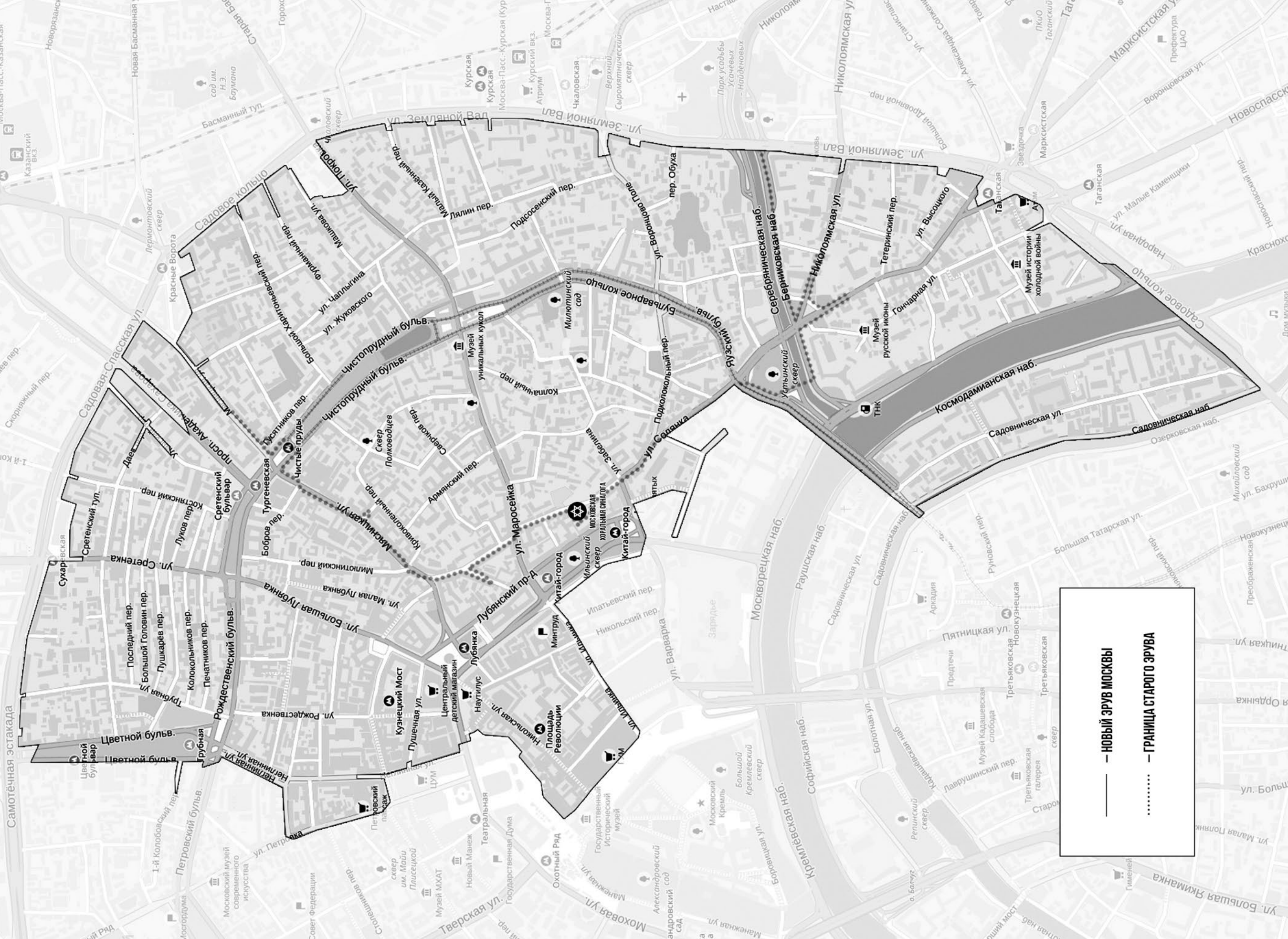


ЭРВУВ МОСКВЫ



— **НОВЫЙ ЭРВУВ МОСКВЫ**

..... — **ГРАНИЦА СТАРОГО ЭРВУВ**

Светлой памяти
Григория Борисовича Соскина

№ 58

МИР ТОРЫ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ АЛЬМАНАХ



ПОДДЕРЖАТЬ ИЗДАНИЕ



СБЕРБАНК

5469 3800 5404 1594



5254 7703 2730 3426



Штрих-код 2960134294349



410011414212894



PayPal

paypal.me/MirTory



Платежи в рублях: R298686173631

Платежи в долларах: Z446904802656

МИР ТОРЫ № 58

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: Давид Сивак

+79263389202 dov.sivak@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:
Якову Григорьевичу Соскину, Александру Заранкину, Хаиму
Айзенштату, Олегу Филиковичу, Александру Рубиновичу,
Александру Малису, Йосефу Сусайкову, Алексею Кондратьеву,
Эдуарду Чайкину, Даниилу Орлову, Соломону и Марии
Левиндорфам, Дмитрию Дякину, Марии Бар, Моше Хохлову,
Юрию Смоляру, Олегу Йешаяу Котляру, Менахему Биньямину
Файнштейну, фонду «СТМЭГИ», **Максиму Шестакову**, Омари
Ханукову, Давиду Якубову, Аркадию Шварцгеру, Антону Аликову
и ешиве «Торат Хаим».

ISBN 978-5-93273-547-3

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

- 6 Гавриэль ФЕЛЬДМАН
Спасибо!
- 8 Рав Элияу ТАВГЕР
Что такое «кдуша»: от Танаха до рава Гирша
- 24 Рав Даниэль МАНН
О белой и нарядной одежде, а также о золотых украшениях в Йом Кипур
- 26 Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК
Скрижали Завета («Лухот а-Брит»)
- 34 Рав Авнер КОЭН
Об «эруве» в районе Московской Хоральной Синагоги в центре города Москвы
- 58 Рав Эхуд РАКОВСКИЙ
Пророчество
- 77 Рав Даниэль МАНН
Кто должен платить штраф?
- 79 Рав Элияу Нахман ВУГЕНФИРЕР
Прослушка и еврейский закон
- 99 Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК
Похищение афикомана во время Пасхального Седера
- 104 Рав Эфраим КИРШЕНБОЙМ
О спасении себя и других дорогой ценой
- 112 Рав Цви ПАТЛАС
Эпоха говорящих ослиц
- 123 Рав Гедалья СПИНАДЕЛЬ
Мщение Б-га и месть Мидьяну
- 128 Рав Моше АКСЕЛЬРОД
О превращении ненаказуемого запрета в наказуемый
- 132 Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК
Почему на торжество, посвященное обрезанию ребенка, не принято делать официальных приглашений?
- 135 Рав Даниэль МАНН
Покупка дома, в котором спрятан клад
- 139 Раби Авраам бен а-РАМБАМ
О понимании слов мудрецов
- 154 Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК
Нужно ли во всем устражать?
- 159 Рав Мордехай КУЛЬВЯНСКИЙ
Хазон Иш: этика и законы Торы (мусар и алаха)
- 169 Рав Александр АЙЗЕНШТАТ
Парнаса
- 173 Дэвид ГОТТЛИБ, рав Акива ТАТЦ
Письма еврею-буддисту
- 179 Авия КАЛЬМЕНС
Плод Древа познания
- 188 Акива БОГДАНОВ
О сочинении «Нoфет Цуфим» раби Йeуды Мессера Леона

мировоззрение
этика

история



Для вознесения души
Пурим бат Миши



афикоман
Танах
Талмуд
Мусар
традиция
кдушa
трапеза устрожение
ЭруВущербы
Мидраш
алахабрит
запреты Каббала
Израиль
риторика парнаса
пророки
лухотТора
Агада



Гавриэль ФЕЛЬДМАН

СПАСИБО!

У «Мира Торы», существующего уже более 15 лет, были разные этапы и периоды. Из тонкого общинного журнальчика он вырос в большой и серьезный альманах — издание в определенном смысле «академическое», востребованное в разных городах и странах. В какой-то момент стало понятно, что это уже не совсем журнал, а скорее «Дом Учения», перенесенный на бумагу. Дни стабильности и размеренного существования не раз сменялись периодами неопределенности. В настоящий момент «Мир Торы» переживает непростые времена. Слава Б-гу, есть те, кто ценит нашу работу и поддерживает нас, и все же выпуск «Мира Торы» сопряжен с постоянной борьбой. Эта «игра» не стоила бы свеч, если бы не наши читатели, которые ждут каждый следующий номер, которые вдохновляют нас, дают нам силы продолжать и даже развивать этот проект.

Раби Ханина бен Доса говорил, что тот, кто приятен людям, приятен и Всевышнему («Авот» 3.10). Благодаря Вам, друзья, мы никогда не отчаиваемся и даже в непростые моменты чувствуем огромную поддержку Небес. Спасибо вам! Мы продолжаем. MT



Журнал «Мир Торы» занимает особое место на полке русскоязычных изданий по иудаизму. Сохраняя верность религиозной ортодоксальности, этот журнал делает доступным для читателей, не владеющих в достаточной мере ивритом (или английским), бескрайнее богатство еврейской традиции. Именно благодаря бескомпромиссности в принципиальных вопросах, каждый новый номер журнала — это не только повод получить интеллектуальное удовольствие, но и уникальная возможность сблизить человеческое и Б-жественное мышление, или даже добиться их единства.

Мордехай Каневский, к.ю.н.,
Prof. Corinaldi Law Company, Иерусалим

еврейский закон

тайны Торы



Рав Элияу ТАВГЕР

Преподаватель ешивы «Торат Хаим»

ЧТО ТАКОЕ «КДУША»: ОТ ТАНАХА ДО РАВА ГИРША

Всевышний называется словом «Кадош», еврейский народ называется «ам (народ) кадош», Шабат и праздники — «объявляемые» дни — называются «кодеш». Все, что связано с Храмом и служением в нем постоянно описывается этим словом. В частности, коэны выделяются как особая группа служителей Всевышнего: их называют «кдошим». Этот термин особенно часто упоминается в книге Ваикра, которую не случайно называют «Сефер а-кдуша».

Таким образом, «кдуша» является центральной идеей в Торе. Однако смысл этой идеи не всегда и не всем ясен. Существующие переводы термина «кдуша» на другие языки не проясняют картину, а, наоборот, создают еще больший туман вокруг этого понятия. Греческое слово «ἅγιος», латинское «sacrit», германское «heilig» и славянское «святость» не помогают: для перевода на другие языки слова «кдуша», которое происходит от семитского корня «кадош», использовались понятия из языческого мира, которые не соответствуют духу Торы и не отражают смысл, вкладываемый в это понятие иудаизмом.

«Кдуша» в Танахе, талмудической литературе и у комментаторов-ришоним

Первичный смысл понятия «кдуша»

В этой статье мы по умолчанию будем использовать для перевода термина «кдуша» русское слово «святость», что соответствует общепринятой практике. Но на самом деле, смысл слова «кадош» — «великий»,

и, соответственно, «кдуша» это «величие». В доказательство можно привести стих из книги пророка Йехезкеля (38:23): «Ве-итгадалти (И Я возвеличусь)», ве-иткадашти («и освящусь»)...». Поскольку стилистически здесь использовано явное удвоение, характерное для Танаха в целом, то слова «гадоль» и «кадош» должны быть синонимами¹.

¹ На этом стихе основана известная молитва «Кадиш».

Еще один стих, содержащий этот же термин, мы находим в Теилим (99:3): «Славить будут Имя Твое великое и страшное — свят («Кадош») Он». В книге Йешаяу (57:15) написано: «...Возвышенный и Превознесенный, Существующий вечно и Святой («Кадош») — Имя Его...». Еще один известный стих в книге Йешаяу (6:3), часто используемый в молитве: «...Кадош, кадош, кадош, Ашем Цвакот, мело коль а-арец кводо» («...Свят, свят, свят Г-сподь Цвакот! Вся земля полна славы Его»), где слово «кадош» является синонимом слова «кавод» («почет»), а утроение «кадош» параллельно слову «мело» («наполняет»), — т.е. величие, слава Всевышнего наполняет собой все. В арамейском переводе («Таргум Йонатан») каждое из трех слов «кадош» связано с одной из сфер, которые в совокупности являют собой все мироздание в целом: первое слово «кадош» связано с Высшими Небесами (местом пребывания Шхины), второе слово «кадош» связано с нашим миром, где Всевышний проявляет Свою мощь, а третье слово «кадош» относится ко временному измерению и обозначает вечность.

Понятие «кдуша» противоположно двум другим важным понятиям — «хулин» и «тума». «Хулин» («несвященное», «будничное») это отсутствие «кдуши», а «тума» («ритуальная нечистота», «скверна») — полная противоположность «кдуше». Для сохранения «кдуши» требуется отсутствие «тумы». Есть ряд вещей, которые оскверняют величие (например, Храма или человека), и поэтому в Танахе можно найти использование слова «кадош» в значении очищенности от «тумы». О Батшеве написано, что после связи с Давидом она «...от нечистоты своей

омывалась» (Шмуэль II 11:4). В самой Торе сказано (Ваикра 16:19): «...и очистит его (жертвенник), и освятит его, от нечистоты сынов Израиля». Такой же смысл мы видим в повелении очиститься перед дарованием Торы (Шмот 19:10;14): «И сказал Г-сподь Моше: Иди к народу и святи («кидаштам») их сегодня и завтра, и пусть вымоют они свое платье»; «...и освятит («икадеш») его, и вымыли они свое платье».

Первичный смысл «кдуши» это «величие», но поскольку «тума» не соответствует этому «величию», то освобождение, очищение от «тумы» Танах иногда называет «кдушой»: это связано с несовместимостью истинного величия с ритуальной нечистотой, скверной. Мертвое тело, различные выделения и нечистоты оскверняют «святое» место (как бы подрывают величие Того, Кто в нем присутствует).

Вторичные смыслы понятия «кдуша»

Есть у слова «кадош» и два вторичных смысла. «Кадош» это «запрещенный», поскольку принято посвящать, дарить имущество в Храм — Всевышнему, и этот акт посвящения возвышает данную вещь и одновременно запрещает ее для будничного использования простым смертным. Например, в Торе (Бемидбар 17:2-3) написано о совках для воскурений, которые использовали сторонники Кораха: «Скажи Элазару, сыну Аарона-священнослужителя, чтобы извлек угольницы из сожженного, и огонь выброси; ибо освятились («кадешу»). Угольницы этих согрешивших против душ своих, пусть сделают из них листы выпластанные, покрытие для жертвенника; ибо... они освятились («ик-

дешу»), и будут они знаменем для сынов Израиля». Еще пример (Шмот 19:23): «... Огради гору и освяти ее («кидашто»)» — здесь говорится о требовании запретить людям подниматься на гору Синай. И самый яркий пример (Дварим 22:9): «Не засевай твоего виноградника разновидным, чтобы запретным («тукдаш») не стал урожай, посева, какие посеешь, и урожай виноградника».

В Талмуде («Кидушин» 2б) объясняет термин «мекудешет», который используется при бракосочетании во времена мудрецов. Там написано, что на языке Торы вступление женщины в брак обозначается термином «приобретенная», а в языке мудрецов используется глагол «лекадеш» («посвятить»), чтобы подчеркнуть смысл происходящего: мужчина запрещает женщину всем остальным, как «экдеш» — имущество, которое посвящено в Храм и запрещено к использованию в будничных целях. Однако Тосафот в своем комментарии утверждают, что Талмуд не упоминает простое и очевидное объяснение: мужчина говорит женщине: «...ат мекудешет ли» — «ты предназначена мне»².

И еще один вторичный смысл слова «кдуш» — «приготовление» и «ожидание». Там, где говорится о просьбе евреев накормить их мясом в пустыне, Моше отвечает им (Бемидбар 11:18): «...Готовьтесь («иткадшу») к завтрашнему дню есть мясо...». «Кдуш» здесь означает не любое приготовление, а трепет, напряжение перед ожидаемым. В книгах пророков Ирмияу, Михи и Йоэля есть стихи,

которые говорят об ожидании войны или приготовлении к ней, и во всех случаях ожидание и приготовление обозначено словом, производным от слова «кдуш». Призывы к собранию и общественному посту у пророков тоже выражены производными от термина «кдуш», и во всех случаях речь идет о трепете, об ожидании чего-то особенного.

В связи с вышесказанным можно также упомянуть разногласия относительно этимологии слова «кдеш» («блудница»), используемого в Танахе. В частности, Раши комментирует стих в Дварим (23:18): «Да не будет предающейся блуду из дочерей Израэля, и не будет блуду предающегося из сынов Израэля». Раши пишет, что «кдеш» это женщина которая «мекудешет» — «мезумнет» (предназначена) для разврата. Рамбан спорит с Раши, считая что антонимы могут обозначаться в Танахе однокоренными, очень похожими словами, и здесь тот самый случай, поскольку «кдоша» это праведная женщина, которая отдалена от разврата, а «кдеш» это, наоборот, блудница. Однако Ральбаг в комментарии к книге Мелахим (II 27) объясняет выражение «батей («дома», «храмы») а-кдешим» совершенно иначе: он пишет, что одним из способов служения Ашере (божеству кнаанейского пантеона) являлась ритуальная проституция, и люди, которые этим занимались в специальных домах, назывались «кдешим» именно потому, что их деятельность была связана с языческими храмами (т.е. с тем, как эти люди понимали святость). Слово «Кадеш» или «кдеша» в людей, которые занимаются

² См. ниже объяснение слова «кдеша» у Раши.

храмовой проституцией, упоминается в Танахе еще в нескольких местах: Мелахим I 14:24, 15:12, 22:47; Ошеа 4:14.

Святость человека и Святость Всевышнего

Одна из недельных глав книги Ваикра называется «Кдошим», поскольку в начале этой главы написано (Ваикра 19:2): «Святы («кдошим») будьте; ибо Свят («Кадош») Я, Господь, Б-г ваш». Нужно понять, в чем заключается требование Торы к нам быть «святыми», как и почему оно связано с тем, что Всевышний «Кадош».

В древнем комментарии «Сифра» мудрецы объясняют этот стих так: «Если вы освящаете себя, то Я засчитываю это вам как будто вы освящаете Меня. А если вы не освящаете себя, то это как будто вы не освящаете Меня. Но разве можно сказать, что только если вы Меня освящаете, то Я освящен, а если нет — то не освящен? Поэтому говорит Писание: «ибо Свят Я» — вне зависимости от того, освящают они Меня или нет. Аба Шауль говорит: «Как должна вести себя свита Царя? Подражать Царю».

Другими словами, мудрецы обсуждают смысл требования «быть святыми»: насколько величие Всевышнего в мире зависит от поведения людей? И мы видим, что для них слово «кдуша» связано именно с величием, и что поведение еврейского народа, представляющего Всевышнего в этом мире, влияет на Его «репутацию» у других народов.

Мудрецы говорят, что величие Всевышнего абсолютно и не зависит от поведения евреев, а выполнение требования «быть свя-

тыми» это возможность получить заслугу за заповедь, «возвеличивая» Всевышнего своим праведным поведением. Тем не менее, они спорят между собой о том, как правильно понять связь между повелением «святы будьте» и утверждением «Свят Я». Большинство мудрецов считает, что евреи должны быть святы, потому что иначе они не смогут «освящать» (возвеличивать) Всевышнего, а Аба Шауль считает, что евреи — это «свита Царя», и поэтому должны подражать Ему, т.е. быть «святыми», как Сам Царь. Но поскольку все согласны, что «святость» Всевышнего абсолютна и не зависит от «человеческого фактора», то у большинства мудрецов необходимость быть святыми продиктована исключительно целью получить награду за заповедь.

В другом месте, в древнем комментарии «Сифри» (Бемидбар 115) обсуждается стих, относящийся к заповеди делать кисти-«цицит» на углах четырехугольной одежды: «Чтобы вы помнили и исполняли все заповеди Мои и были святы Б-гу Вашему» (Бемидбар 15:40). Задаётся вопрос: о какой «святости» говорит стих? Это «святость», которая связана со всеми заповедями, или исключительно с заповедью «цицит»? Раби Йеуда а-Наси говорит, что поскольку в главе «Кдошим» уже было сказано о «святости», связанной с исполнением всех заповедей, то в данном стихе речь идет о святости заповеди «цицит», и о том что «цицит» добавляет «святость» Израилю. Таким образом, есть праведное поведение (выполнение всех заповедей), которое возвеличивает народ Израиля, и это и есть та самая «святость», о которой здесь идет речь. А «цицит» — это другой вид величия, который выражается в одежде, во внешнем: когда

евреи носят одежду с кистями «цицит», в которых присутствует дорогая нить «тхелет», одеяния из которой носили только важные люди, то это дает им особое величие.

Аналогичным образом, мы видим в стандартной формуле благословения, произносимого перед выполнением заповеди, слова: «... Который «освящает» нас Своими заповедями» — т.е. мы становимся «святыми» в силу исполнения заповедей, и за это мы благодарим Всевышнего. Об этом написано в «Мехильте» («Мишпатим» 20): «Иси бен Йеуда говорит: «Когда Святой, благословен Он, дает заповедь Израилю, то тем самым Он добавляет им «святость»».

«Кдушa», приписываемая Всевышнему, не является описанием Его свойства — речь исключительно об отношении к Нему. Об этом говорит мидраш «Ваикра Раба» на главу «Кдошим». Обсуждается вопрос об уровне требования «святые будьте»: нужно ли быть святыми настолько же, насколько «Свят» Сам Всевышний (что, возможно, следует из стиха, ведь Он говорит: «...ибо Свят Я»)? Мудрецы учат, что слова «...ибо «Свят» Я» следует понимать иначе: по-настоящему «Свят» Я, а не вы — Моя «Святость» выше вашей. Но как вообще в процессе обсуждения мог быть допущен подобный вопрос? Трудно себе представить, что кто-то из наших мудрецов всерьез полагал что человек может быть столь же «свят» (велик) как Б-г. Несомненно, они понимали что «кдушa» это не свойство, а отношение. Поэтому была допущена риторическая возможность того, что отношение к человеку может быть равным отношению к Б-гу, как это часто происходило в древности, но эту возможность они сразу отменяют,

выступая против обычая обожествления людей: «Моя Святость выше вашей святости».

Святость и отделенность

«Сифра» («Кдошим» 19:1-2) объясняя этот же стих, кратко формулирует базовую идею: «Святые будьте, отделены будьте». Мидраш «Ваикра Раба» («Кдошим» 24) приводит Теилим (20:3): «Он... с Циона поддержит тебя». Мудрецы трактуют слово «Цион», обычно означающее Йерушалаим, как «цион маасим» — «отличные дела»: если ты будешь отлично себя вести, то Всевышний тебе поможет. И дальше написано: «Сказал Святой, благословен Он, Моше: иди, скажи им, сыновьям Израиля: «Сыны мои! Как Я отделен, так и вы будьте отделены. Как Я свят, так и вы будьте святые».

На основе этих мидрашей многие начали отождествлять слово «кдушa» и «пришут» («отделенность»). То, что Всевышний «Кдош», означает что Он отделен от этого мира (трансцендентен), и к человеку предъявляется требование в некотором роде «отделиться» от мира, уподобившись Всевышнему, Который отделен полностью. Но мы процитируем отрывок из «Ваикра Раба» до конца и убедимся, что смысл, на самом деле, иной.

Раби Йеуда бен Пази задает вопрос: почему отрывок о запрещенных половых связях и глава «Кдошим» помещены в Торе вместе? Ответ, который он дает: «Везде, где ты находишь преграду перед запрещенными половыми связями («эрва») ты находишь святость («кдушa»)». Раби Йеошуа бен Леви доказывает это из слов шунамитянки, в доме которой останавливался пророк Элиша (Мелахим II 4:9): «И сказала она мужу своему: вот, теперь

я знаю, что человек Б-жий, который постоянно проходит мимо нас, святой». Мудрецы говорят, что она никогда не видела каплю семени на его простыне. Рабыня раби Ишмаэля, сына рава Ицхака сказала: «Я ухаживала за имуществом своего господина и я никогда не видела вещь скверную на одежде своего господина». Сказал раби Йеошуа бен Леви: «Почему отрывок о запрещенных половых связях и глава «Кдошим» помещены вместе? Везде, где ты находишь преграду перед запрещенными половыми связями («эрва») ты находишь святость («кдуша»). И есть много стихов об этом. О коэне сказано: «Женщину распутную и оскверненную не возьмет в жены, и освятишь его, поскольку хлеб Б-га твоего он приносит». О первосвященнике сказано: «Вдову, разведенную, распутную и оскверненную не возьмет, и не осквернит свое потомство». И этот [наш стих]: «Святые будьте, ибо свят Я, Всевышний Б-г ваш»... Сказал раби Шмуэль бар Нахман: «[Вот] притча о первосвященнике, который шел по дороге и повстречался ему обычный человек (не коэн). Сказал ему: пойду с тобой. Ответил ему: сын мой, я коэн, и только по чистой дороге я хожу, и путь мой не проходит по кладбищам. Если ты пойдешь со мной — хорошо, а если нет, то кончится тем, что я тебя оставлю и пойду своей дорогой». И так сказал Моше Израилу (Дварим 23:10-15): «Когда выступишь станом против врагов твоих, то берегись всего дурного. Если будет у тебя муж, который нечист будет от случая ночного, то выйдет он за пределы стана, не войдет в стан. И будет: под вечер омоется он водою и с заходом солнца войдет в стан. И место будет у тебя вне стана, и ты будешь выходить туда наружу И лопатка будет у тебя при твоём снаряжении, и будет когда садиться тебе снаружи, то копай ею, а затем покрой твое

испражнение. Ибо Господь, Б-г твой, идет в среде стана твоего, чтобы спасти тебя и низлагать врагов твоих пред тобою; и будет стан твой свят, чтобы Он не увидел у тебя срамного и не отстранился бы от тебя». Таким образом, «паруш» («отделенный») это человек, который отделяется от нечистоты, и Всевышний «отделен» в том смысле, что место Его Присутствия должно быть чистым — свободным от «тумы». В этом Всевышний подобен коэну, который не проходит через кладбища, чтобы не оскверниться нечистотой умершего. Элиша был назван святым человеком, потому что он очень остерегался чтобы не было семяизвержения, которое делает человека нечистым. Следовательно, «прушим» на языке мудрецов это те люди, которые тщательно соблюдают законы нечистоты, что подтверждается мишной («Хагига» 2.7): «Одежда простолюдина является источником «тумы» для пружим». Рамбам объясняет, что «прушим» это те, кто всегда ест даже обычную пищу в чистоте (т.е. не только труму или мясо жертв), и хранит свою пищу в чистоте.

Следовательно, «прушим» — это мудрецы Торы, которые скурпулезно соблюдали законы ритуальной чистоты даже после разрушения Второго Храма, и даже в ситуации когда обязанности соблюдать эти законы не было. Без очищения в водах миквы такой человек не мог читать «Шма» и «Биркат а-мазон», а также изучать Тору. Их практика основывалась на повествовании Торы о событиях, непосредственно предшествовавших дню Дарования Торы на горе Синай: евреи не вступали в супружескую близость и очищали одежду и белье от следов семяизвержения. Аналогичным образом, о Моше сказано, что он «отделился от жены», потому что Моше постоянно

общался со Всевышним и должен был находиться в состоянии ритуальной чистоты.

В Талмуде («Эвахим» 18б-19а) обсуждается стих из книги Иехезкеля (44:18): «Головные уборы льняные будут на них, и [нижняя] одежда льняная будет на чреслах их, в поту (бе-йеза) пусть не опоясываются». Что означает «в поту пусть не опоясываются»? «Сказал Абайе: «Не будут опоясываться там, где потеют. Как учили в барайте: когда они опоясываются, то не опоясываются ниже бедер и выше локтей, но [опоясываются] на уровне локтей их рук». Сказал рав Аши: «[Глава диаспоры] рав Уна бар Натан сказал мне: Однажды я стоял перед [персидским] царем Изгадаром (Иездегердом I) и он приподнял на мне мой пояс... и сказал мне: «О вас сказано: «царство священников и народ святой», [так почему ты ходишь потным!?]»». Талмуд указывает на то, что даже потное тело, которое не вымыто, уже не соответствует понятию «кдуши», и если в Вавилонии во времена рава Аши и рава Уны бар Натана хождение потным рассматривалось как неподобающее поведение, не достойное сына Израиля, то в эпоху Храма коэнам, которые там служили, алаха запрещала потеть в принципе, что выражалось в предписанном месте расположения пояса.

Впоследствии обычаи «прушим» начали упрощаться и сокращаться. В частности, очищение в микве многие заменили обливанием водой в объеме 9 «кавов» (11 л), а потом перестали делать даже это.

Итак, мы объяснили, что «пришут» («отделенность»), о которой говорят мудрецы, это отделенность от ритуальной нечистоты, являющаяся необходимым условием чтобы «идти вместе со Всевышним»: Присутствие Всевышнего несовместимо с нечистотой, поэтому мудрец Торы не мог есть, молиться и изучать Тору, не избавившись предварительно от нечистоты. В этом заключается смысл «отделенности» и этого мудреца, и Самого Всевышнего. Соотношение между «отделенностью» и «святостью» можно проиллюстрировать с помощью известной брайты из трактата «Авода Зара» (20б): «Учили мудрецы: «и остерегайся любой дурной вещи» — чтобы не размышлял человек днем [об интимной близости], дабы не прийти к нечистоте [семяизвержения] ночью. И на основании этого сказал раби Пинхас бен Яир: «...Тора приводит к осторожности, осторожность приводит к расторопности, расторопность приводит к чистоте, чистота приводит к отделенности («пришуту»), отделенность приводит к ритуальной чистоте, ритуальная чистота приводит к благочестию, благочестие приводит к скромности, скромность приводит к боязни греха, боязнь греха приводит к святости («кдуше»))³. Отсюда видно, что «пришут», связанный с соблюдением законов ритуальной чистоты, и в т.ч. предосторожностей, позволяющих избежать семяизвержения ночью — это этап, который, в конечном счете, приводит к «кдуше», но это не сама «кдуша».

³ У этой брайты есть разные версии, в более аутентичных вариантах «кдуша» помещена перед благочестием и скромностью, но всегда после «пришута».

Рамбам и Рамбан о святости

Рамбам в «Илхот тумат охлин» (16.12) пишет: «Несмотря на то, что разрешено есть ритуально нечистую еду и пить ритуально нечистые напитки, благочестивые люди прошлого ели «хулин» (будничную пищу, освобожденную от коэнской части — «тумы») в состоянии ритуальной чистоты (и следили за ритуальной чистотой еды). И остерегались всех видов ритуальной нечистоты во все дни своей жизни. И они называются «прушим». И это — дополнительная «святость» и путь благочестия, чтобы обособился и отделился («пореш») человек от остального народа, чтобы не прикасался к ним и не ел и не пил вместе с ними, потому что «пришут» приводит к чистоте тела от плохих дел, а чистота тела приводит к «святости» души, [что является освобождением] от плохих качеств характера. А «святость» души приводит к уподоблению Шхине, как сказано: «И освятитесь, и будьте святы, поскольку Свят Я, Б-г, освящающий вас». Т.е. мы видим что Рамбам переносит понятия, которые у мудрецов относились к ритуальной сфере, в сферу нормативную: «таара» (ритуальная чистота) становится у Рамбама средством исправления поведения, а «кдуша» — средством исправления характера, которое, согласно его мировоззрению, сближает человека со Всевышним.

В «Илхот деот» он продолжает эту линию (1.5-6): «И заповедано нам идти по этим средним путям⁴, и это пути хорошие и прямые, как сказано: «И ты пойдешь по Его путям». Так учили, объясняя эту заповедь: «Как Он называется милостивым, так и ты будь милостив,

как он называется милосердным, так и ты будь милосерден, как Он называется «святым», так и ты будь свят»». Рамбам приводит эти слова как цитату из мудрецов Талмуда, но подобного высказывания у них, на самом деле, нет. Тем не менее, здесь он очевидным образом намекает на вышеупомянутый «Мидраш Раба», связанный со стихом «Будьте святы»: «поскольку Я свят, то и Вы будьте святы»».

Особое понимание термина «кдуша» у Рамбама нашло свое выражение в классификации законов в 14 книгах его кодекса «Мишнэ Тора». Пятую из них он назвал «Илхот кдуша» и поместил туда законы, связанные с двумя темами — ограничениями в половой жизни и в еде. Это сделано не случайно, поскольку такая «компоновка» отражает взгляд Рамбама на эти законы: он считал что данные ограничения направлены на то, чтобы обуздать страсти человека и тем самым помочь ему выработать идеальный характер — достичь «кдуши», которая подобна «кдуше» Всевышнего: как Всевышний не имеет наклонностей и слабостей и идеален по своей сути, так и человек должен, в рамках своих возможностей, преодолеть дурные наклонности и слабости, и максимально улучшить качества характера.

Рамбан, как ни странно, пошел в этом вопросе вслед за Рамбамом. В комментарии на стих «Святы будьте» Рамбан сперва приводит Раши, который, как и мудрецы, понимает эти слова как требование отделиться от запрещенных половых связей, но дает другое объяснение, нежели Раши: «Тора предостере-

⁴ Речь идет о качествах.

гает в отношении запрещенных половых связей и запрещенной еды. В то же время, она разрешила супружескую жизнь и употребление мяса и вина. Поэтому подверженный страстям человек сможет найти место для реализации своих низменных желаний с собственной женой, распивая кашерное вино и пожирая кашерное мясо без ограничений... И он «подлец с разрешения Торы». Поэтому после подробного изложения всех запретов пришло Писание и заповедало в общем плане быть отделенным от излишеств...»

Несмотря на то, что Рамбам и Рамбан придают данному указанию особый, новый смысл, ни один из них не включил его в свои списки заповедей. Причину этого объяснил Рамбам в «Книге Заповедей»: общие заповеди, включая требование «святыми будьте», это не требование конкретного действия, а призыв к соблюдению Торы вообще, поэтому такие заповеди не входят в перечень 613 заповедей Торы.

Рав Гирш: святость как нравственная категория

Избранные страницы биографии рава Гирша

Рав Шимшон Рафаэль Гирш родился в 1808 году в Гамбурге, в семье Рафаэля и Гилы Гирш. В детстве он учился у своего деда, рава Менахема Мендла Франкфуртера, рава Альтоны и одного из учеников раби Ионатана Айбишоца. Родители послали его учиться в христианскую гимназию, где он изучал латынь и светские науки.

В 1821 году раввином Гамбурга стал рав Ицхак Бернайс, оказавший на Шимшона

Гирша огромное влияние. Все началось с того, что в 1818 году часть общины Гамбурга откололась и создала первый реформистский «храм», получивший название «Байт хадаш», что привело к большому противостоянию, вошедшему в еврейскую историю под названием «Конфликт из-за гамбургского храма». Попытка «старой» общины пресечь реформистскую деятельность не увенчалась успехом. Тогда ортодоксальная община сменила свою стратегию: место старого раввина города занял молодой рав Бернайс, который был Б-гобязанным евреем, но при этом окончил университет. Он заимствовал некоторые «новые» идеи и порядки. В частности, одежда его напоминала облачение христианских проповедников того времени, и речи, произносимые им в синагоге, были в основном на темы морали, а не на тему талмудического анализа. Выступал он на чистом немецком языке. Кроме того, рав Бернайс придерживался строгого режима молитвы: нельзя было расхаживать по синагоге и шуметь, а также громко поправлять читающего Тору по свитку. Деятельность рава Бернайса привела к тому, что большинство раскольников вернулось в старую общину, и хотя «Байт хадаш» продолжал свою деятельность, прежнего размаха она уже не имела.

В 1828 году Шимшон Гирш поехал учиться в Мангейм к раву Якову Этлингеру — одному из величайших мудрецов Торы того времени, автору комментария к Талмуду «Аруха-Нер», книги «Бикурей Яков» о законах сукки, а также респонс «Биньян Цион». Спустя год он получил от рава Этлингера раввинскую смиху и поступил в Боннский университет, где изучал теологию, всемирную историю, классическую философию и языки, а также

посещал занятия в физической лаборатории. Однако университет рав Гирш не закончил: в 1830 году он стал раввином Великого герцогства Ольденбург, возглавив 7 общин, в которых состояло около 1000 евреев.

В 1831 году рав Гирш женился на Йоханне Йейдл, дочери банкира. Его деятельность в Ольденбурге сопровождала постоянные конфликты с реформистами, влияние которых стремительно росло по всей Западной Европе, и с нееврейскими активистами, критиковавшими Танах. В 1841 году рав Гирш оставил свою должность в Ольденбурге и вместо него был приглашен радикальный реформистский раввин. Рава Гирша пригласили в королевство Ганновер, раввинствовать в общинах Ауриха и Оснабрюка, которые насчитывали около 2000 человек. Он поселился в Эмдене, где продолжил полемику с реформистами под лозунгом: «Истина устоит, ложь не устоит».

В 1843 году ему предложили должность раввина Моравии, но этот пост он занял только четыре года спустя. Однако в Моравии уже были два противоборствующих лагеря, и ни один из них его не принял. Реформистам резко не понравились его «Девятнадцать писем о еврействе» (о них ниже), а сторонникам старых порядков мешало то, что он не носил кафтан и штраймл, говорил на чистом немецком, разрешил ставить хупу не под открытым небом, а внутри синагоги, а также предпочитал изучение Танаха изучению Талмуда. Особенно яростный протест вызвала его идея создать в Никольсбурге раввинскую семинарию.

В 1848 году 11 еврейских семей обратились в городской совет Франкфурта с просьбой

признать их отдельным религиозным сообществом, поскольку они не хотели оставаться частью большой общины, в которой доминировали реформисты. Они зарегистрировали ортодоксальную организацию «Агудат а-дат Исраэлит» («Israelitische Religionsgesellschaft»), но законодательство не позволяло им отделиться от реформистской общины и они были вынуждены продолжать платить налог в ее пользу. Тем не менее, за короткое время численность членов организации, которая даже не имела своего здания и была вынуждена проводить молитвы в съёмных комнатах, увеличилась до 80 человек. Одним из вступивших в нее стал барон Амшель Ротшильд.

В 1851 году рав Гирш оставил Никольсбург, где он официально считался раввином 60000 евреев Моравии и Австрийской Силезии, а с 1848 года представлял евреев в австрийском парламенте. Вместо всего этого он возглавил «Israelitische Religionsgesellschaft» — возможно, самую маленькую германскую еврейскую общину, состоящую из 100 семей. К 1863 году численность организации составляла 325 членов. Рав Гирш открыл городскую школу и реальное училище, чтобы воспитать еврейских юношей «хорошими евреями и полезными гражданами». Он также впервые создал еврейскую религиозную школу для девочек.

В 1871 году Отто фон Бисмарк выиграл франко-прусскую войну и завершил объединение Германии. В составе Второго Рейха оказались области, населенные католиками, и давние тлеющие конфликты между ними и протестантским большинством разгорелись с новой силой, что являлось фактором

нестабильности и вынудило Бисмарка начать борьбу за культурную унификацию Германии (“Kulturkampf”). Одним из результатов этой борьбы стал принятый в 1876 году закон о праве каждого христианина создавать собственные религиозные общины или вообще не входить ни в какие религиозные объединения и никому не платить общинный налог. Рав Гирш решил воспользоваться этим, и при помощи своего друга Ицхака Эдуарда Ласкера, депутата Рейхстага, сумел добиться два года спустя включения в сферу действия данного закона еврейского населения Германии. Это позволило ему отделить свою общину, получившую название «Адат Йешурун», от подконтрольной реформистам «большой» общины Франкфурта — отделить во всех смыслах. В результате успеха законодательной инициативы рава Гирша руководство германских общин, которое уже практически везде было реформистским, столкнулось с угрозой потери контроля над частью прихожан и финансовых поступлений. В результате реформисты пошли на большие уступки ортодоксам, обеспечивая их религиозные требования, и даже выделяя финансирование на их учреждения, чтобы удержать их внутри единой общинной структуры. В итоге далеко не все соблюдающие евреи Франкфурта и не все ортодоксальные раввины Германии согласились с призывами рава Гирша в обязательном порядке выходить из реформистских общин. В числе противников был и известный рав Ицхак Дов Бамбергер, раввин Вюрцбурга, вступивший с алахическую полемику с равом Гиршем. Все это привело к образованию во Франкфурте двух ортодоксальных общин — независимой «Адат Йешурун» и еще одной, формально подчинявшейся реформистскому руководству.

Рав Гирш оставался у руля своей франкфуртской общины до самой смерти в 1888 году. К этому времени в ней состояло уже более 500 семей, в том числе бывшие реформисты и дети, родившиеся в реформистских семьях. Несмотря на кажущийся скромным размер «Адат Йешурун», раввинская и общественная деятельность рава Гирша и его идеи оказали огромное влияние не только на общины Германии, но и на иудаизм в целом, и это влияние еще до конца не осмыслено. Хафец Хаиму приписывают следующие слова о раве Гирше: «Ангел, посланный с Небес чтобы спасти еврейство Германии».

Книги и центральные идеи рава Гирша

Еще в 1836 году, будучи раввином Ольденбурга, рав Гирш выпустил свою первую книгу, получившую название «Девятнадцать писем об иудаизме» (в переводе на иврит с немецкого она стала называться «Игрот цафон»). Эту небольшую книжечку рав Гирш рассматривал как пробный камень, поскольку он сомневался в целесообразности издания своего большого алахического и мировоззренческого труда «Хорев», охватывавшего все вопросы современной еврейской жизни. Год спустя, после того как стало очевидно, что «Письма» нашли своего читателя и вызвали резонанс, он издал «Хорев». С этого началась масштабная писательская деятельность рава Гирша, которая включила в себя перевод на немецкий язык Торы, книги Теилим и молитвенника с его комментариями, издание проповедей, произносимых Шабат и праздники, многочисленных статей, значительная часть которых была посвящена вопросам еврейского воспитания, а именно новому подходу к воспитанию, в котором

сочетались серьезное тораническое обучение и глубокое изучение общеобразовательных предметов — подход, основанный равом Гиршем, который он назвал «Тора им дерех эрец»⁵. Второй центральной темой его литературного творчества было доказывание невозможности пребывания в реформистских общинах и объяснение необходимости отделения. Все эти статьи были опубликованы в немецкоязычном журнале «Иешурун» (1854-1870), основанном равом Гиршем для распространения своих идей и отражения нападков реформистов.

Уже в «Письмах» были изложены все основные идеи учения рава Гирша, которые легли в основу т.н. «немецкой неоортодоксии». Эти идеи были почерпнуты им в доме отца и в ешиве рава Этлингера, но подавляющему большинству немецких евреев они не были знакомы. Что это за идеи? Не «закрывать» от эмансипации, общего образования и участия в жизни немецкого общества, а наоборот — доказать, что Б-жественная Тора, Письменная и Устная, не только соответствует высшим идеалам нравственности и просвещенного гуманизма, но и приводила к реализации этих идеалов в жизни еврейского народа во всех его поколениях. Народ, сохранявший верность Торе и заповедям, внес вклад в развитие всех этих гуманистических идей, и может сделать на этом поприще еще очень много полезного, но это возможно лишь при условии, что народ останется верен Торе и заповедям. Евреи могут и должны быть частью социума, действуя во всех сферах эко-

номики, науки и культуры, и оставаясь при этом отдельной общиной, бескомпромиссно придерживающейся Торы и ее заповедей. Отвечая на главный вопрос еврейской молодежи того времени, он утверждал что «нет никакой необходимости менять алаху — нужно раскрыть и показать ее внутренний свет, реализовать этот потенциал в жизни общины и распространить его, участвуя в мировой культуре».

«Дерех эрец» у рава Гирша понимается в широком смысле — не только как обеспечение необходимых потребностей, а как путь («дерех») жизни на этой земле («эрец»), т.е. как максимальная реализация предназначения человека в этом реальном мире — профессиональная, творческая и т.д.

Разброд и шатания в среде образованных молодых евреев поколения рава Гирша были намного более сильными, чем во времена Рамбама. Молодежная аудитория, к которой обращался Рамбам в «Морэ невухим», признавала и авторитет Аристотеля, и Б-жественное происхождение Торы, а задача Рамбама состояла в том, чтобы максимально устранить противоречия между Аристотелем и Торой. Но в поколении рава Гирша выделились две группы, которые придерживались диаметрально противоположных позиций: одни хотели замкнуться в гетто и не желали признавать полезность нееврейских знаний и культуры, а другие являлись яркими сторонниками «просвещения» и утверждали что «достаточно быть человеческим». В запо-

⁵ Дословно «Тора в сочетании с мирскими делами» («Авот» 2.2), но рав Гирш вкладывал в эти слова несколько иной смысл, о чем будет рассказано ниже.

ведях представители второй группы видели только бессмысленные ограничения и мучение человека. И многие молодые люди шли вслед за «просветителями», которые обещали им свободу от политического и духовного порабощения. Рав Гирш не занимался поиском компромисса между этими подходами, а воевал против обоих сразу, обвиняя их односторонним и примитивным взглядом на еврейство. Он считал, что ни Письменная, ни Устная Тора не запрещают «учиться от любого человека» (скорее, наоборот) и не требуют отказываться от радостей жизни — противоречия между иудаизмом и гуманизмом мнимые, поскольку они, напротив, поддерживают друг друга, ведь идеи гуманизма не являются чем-то новым, а вытекают из самой Торы, которая была дана в том числе и для того, чтобы помочь нам развить наши способности и таланты. И поэтому невозможно согласиться с утверждением о необходимости отказа от достижений культуры, которые основаны на гуманизме и стремлении человека к свободе и радости. У человека есть естественное стремление к добру, и на этом базируется нравственность, и в области нравственности нет никакого противоречия между склонностями человека и требованиями Торы. Тора согласна с гуманистическим идеалом и превозносит равноправие всех, кто достоин называться людьми.

Центральной темой, вокруг которой был выстроен подход рава Гирша, было объяснение заповедей. В отличие от Рамбама, который занимался осмыслением заповедей почти исключительно в «Морэ Невухим», рав Гирш начал писать о заповедях уже в книге «Хорев», представлявшей собой монументальный свод законов, и везде объяснял

возвышенные идеи, заложенные в них. В отличие от Рамбама с его предельно рациональным подходом к смыслу Торы, рав Гирш считал что нужно объяснять заповеди во всех деталях, относясь к этим деталям как к символам и знакам, указывающим на высокие идеи. Например, подробно излагая там законы обрезания (параграф 268) он утверждает что обрезание символизирует готовность отца исполнить свою обязанность не только заботиться о материальном состоянии сына, но и воспитать его духовно. Обрезание возвышает человека, направляя его от погони за животными наслаждениями к «чистой человечности», к деятельности и созидательной активности. И поэтому заповедь обрезания выполняется днем, а не ночью, потому что день — это основное время человеческой активности. И эта деталь символизирует идею деятельной, созидательной жизни, в духе которой отец обязан воспитать своего ребенка. Поскольку обрезание указывает на то, что у еврея есть предназначение, и младенца будут растить и воспитывать чтобы подготовить к реализации этой миссии, — поэтому младенец должен прожить неделю как цельное, идеальное существо с материальной точки зрения (семь дней недели — это завершённый цикл), и только на восьмой день на нем будет напечатан знак «человека-еврея».

Свой монументальный труд «Хорев» рав Гирш составил в соответствии с идеалом, к которому, по его мнению, ведет человека Тора. Он считал, что в Торе есть шесть видов указаний, которые обеспечивают непрерывный воспитательный процесс. И в соответствии с этими шестью указаниями он озаглавил шесть разделов книги «Хорев»:

1. «Торот» (учения) — базовые принципы, которые укрепляют дух и душу, делая их пригодными для жизни. В т.ч. страх перед Всевышним, любовь ко Всевышнему, вера и упование на Всевышнего.

2. «Эдут» (свидетельства) — знаки и символы, свидетельствующие об истинности Основы жизни народа Израиля (Торы). В т.ч. Шабат, Песах, сукка, шофар и т.д.

3. «Мишпатим» (логичные законы) — законы, обеспечивающие защиту прав людей. В т.ч. запрет убивать, запрет воровать и злословие.

4. «Хуким» (законы, выходящие за рамки человеческой логики) — те законы, которые обеспечивают справедливость в отношении всего, что подчинено человеку (земли, растений, животных, тела и душа человека). В т.ч. «килаим» (запрещенные смеси), шилуах а-кен» (отсылание материнской птицы от гнезда), запрещенные половые связи и запрещенная пища.

5. «Мицвот» (заповеди) — заповеданные добрые дела. В т.ч. уважение к родителям, уважение к мудрецам, создание семьи.

6. «Авода» (работа) — служение Всевышнему. В т.ч. молитва, благословения, запрет служить идолам.

Уже из этой классификации можно понять, что подход рава Гирша к осмыслению заповедей уникален и сильно отличается от подхода Рамбама и других, но эта тема нуждается в отдельном и очень объемном исследовании. А в данной статье мы оста-

новимся на особом подходе рава Гирша к понятию «кдуша».

Рав Гирш о святости

В частности, в разделе «Торот» у рава Гирша есть 14-я глава, которая называется «Иткадшут» («Освящение себя»). В конце этой главы он приводит вышеупомянутую брайту раби Пинхаса бен Яира и объясняет что «кдуша» это такое состояние, когда «любая запрещенная страсть перестала существовать».

Пытаясь сформулировать определение «кдуши», он пишет следующее: «Какое бы определение святости мы не дали — в любом случае, нет никакого сомнения что это понятие не метафизическое, а нравственное. А если точнее, высшая нравственная ценность, к которой каждый смертный обязан стремиться изо всех сил, и существование ее должно постоянно находиться перед глазами человека, будучи идеалом его жизни» («Собрание сочинений», т. 2 стр.146). Мы видим, что рав Гирш предельно сузил понятие «кдуша», творчески переосмыслив Рамбама, для того чтобы адаптировать его к восприятию германских евреев.

В начале своего комментария к Торе рав Гирш обсуждает стих (Берешит 2:3) «И благословил Всевышний день седьмой и освятил его». Он пишет: «Корень «кадеш» обозначает полный абсолют, который выше всех противоречий, абсолютную самоотдачу, которая не омрачена никаким конфликтом. Следовательно, святой («кадош») это тот, кто отдался целиком всему хорошему и возвышенному, до такой степени что внутри него не возникает никаких

конфликтов с чувственной стороной». Согласно объяснению рава Гирша, Всевышний «освятил» Шабат в том плане, что Он «подготовил особый день для того чтобы завершить воспитание человека в области духа и этики»⁶.

В комментарии к книге Шмот (15:11) он пишет что «святость это абсолютная свобода бытия, воли и возможности... Это свойство присуще только Всевышнему... Святость человека — это высшая ступень этической свободы, поскольку этической воле больше не нужно воевать с дурным началом — она полностью готова к выполнению воли Всевышнего». Другими словами, рав Гирш считал применение понятия «кдуша» к человеческому существу условным.

В комментарии к стиху «И мужами святыми⁷ будьте Мне; и мяса в поле растерзанного не ешьте...» (Шмот 22:30) он пишет, что «мужи святые» принимают пищу «в чистоте этической свободы»: растерзанное животное («трефа») становится пищей для растений и животных, «его удел быть частью поля», это звено в пищевой цепи и не пригодно в пищу для тех людей, которые «освящают себя во имя святого предназначения — этической свободы». Поэтому «мужи святые не сядут за один стол с миром растений и животных».

В комментарии к книге Ваикра (19:2) рав Гирш пишет: «Святость («кдуша») — это быть всецело готовым к каждому хорошему делу. И человек может этого достичь только если душа его пронизана чистой нравственностью. И получается, что для противоположности добру — т.е. склонности ко злу — нет места в его душе... Святость приобретается при подчинении себе всех сил и способностей, а также связанных с ними соблазнов и склонностей, чтобы быть всецело готовым к исполнению воли Всевышнего. Власть человека над самим собой является величайшим искусством, дарованным людям. Ее смысл в том чтобы не забрасывать и не оставлять ни одну из сил и способностей человека. Все силы и способности, которые даны человеку — как духовные, так и чувственные — не являются ни плохими, ни хорошими. Все они даны ради великой цели — использовать их для исполнения воли Всевышнего на этой земле... Однако овладение высшим нравственным искусством, как и любым другим искусством, возможно лишь в результате вхождения практики в привычку. Необходимо приучить нравственную силу воли властвовать над склонностями сердца... Эта тренировка на языке мудрецов называется «пришут»... «Пришут» это еще не «кдуша», но в итоге приведет к «кдуше». И мы уже выучили это из слов раби Пинхаса бен Яира, который говорил о ступенях лестницы, ведущей к нравственному идеалу».

⁶ По-видимому, рав Гирш пришел к такому пониманию в результате использования корня «кадеш» для определения имущества, жертвуемого в Храм («экдеш»). Он считал что этимологический смысл корня «кадеш» — передача прав на вещь ради высшей цели.

⁷ Досл. «аншей кодеш» — «люди святости».

В предложенном равом Гиршем понимании «кдуши» как нравственной категории, на самом деле, нет ничего принципиально нового. Это концепция Рамбама, которую рав Гирш поместил в контекст немецкой идеалистической философии. Поэтому он, вслед за Кантом и рядом других мыслителей связывает свободу с силой воли, особо выделяет идею приобретения свободы через

нравственное поведение, и, следовательно, требует от человека развивать все свои способности, поскольку пренебрежение заложенными способностями безнравственно⁸. Тем самым рав Гирш выполнил поставленную перед собой сверхзадачу — раскрыть «внутренний свет алахи», который укрылся от взора молодых немецких евреев его времени. МТ

⁸ Иммануил Кант в «Основах метафизики нравственности» писал: «[Человек] полагает, что у него есть талант, который посредством известной культуры мог бы сделать из него в разных отношениях полезного человека. Но этот человек считает, что находится в благоприятных обстоятельствах и что лучше предаться удовольствиям, чем трудиться над развитием и совершенствованием своих благоприятных природных задатков. Однако он спрашивает: Согласуется ли его максималное отношение к своим природным дарованиям помимо согласия ее с его страстью к увеселениям, также и с тем, что называется долгом? И тогда он видит, что хотя природа все же могла бы существовать по такому всеобщему закону, даже если человек (подобно жителю островов Тихого океана) дал бы ржаветь своему таланту и решил бы употребить свою жизнь только на безделье, увеселения, продолжение рода — одним словом, на наслаждение, однако он никак не может хотеть, чтобы это стало всеобщим законом природы или чтобы оно как такой закон было заложено в нас природным инстинктом. Ведь как разумное существо он непременно хочет, чтобы в нем развивались все способности, так как они служат и даны ему для всевозможных целей».



Рав Даниэль МАНН
Раввин института «Эрец Хемда»

Перевод Гавриэля Фельдмана

О БЕЛОЙ И НАРЯДНОЙ ОДЕЖДЕ, А ТАКЖЕ О ЗОЛОТЫХ УКРАШЕНИЯХ В ЙОМ КИПУР

Вопрос: Правильно ли надевать белую одежду и не носить золотые украшения в Йом Кипур? Распространяется ли это в равной степени на мужчин и женщин? Предпочтительно ли надевать красивую праздничную одежду, или этого, наоборот, следует избегать?

Ответ: Рама («Орах Хаим» 610.4) приводит два обычая, связанные с белой одеждой, которые упоминаются в трудах ришоним. Мордехай («Йома» 723) говорит, что нужно надевать чистую одежду чтобы походить на ангелов. Рама расширяет это, добавляя белую одежду, по той же причине. Далее он приводит обычай носить «киттел» (особый белый саван), который соответствует двум этим требованиям (чистый и белый), и кроме того, является важным компонентом погребального одеяния, и поэтому напоминает человеку о дне смерти, тем самым помогая почувствовать необходимость срочно делать «тшуву». Автор «Маген Авраам» (610.5) пишет что идея «имитировать» ангелов не относится к женщинам, однако обычай облачаться в «киттел», который напоминает о смерти, относится и к женщинам тоже. Непохоже, что-

бы в наши дни где-то сохранилась подобная практика, и вне зависимости от того, в чем состояла идея облачаться в «киттел» у женщин, мы не предлагаем им это делать. Но ничего необычного в том, чтобы носить белое, для женщины в Йом Кипур нет. Некоторые говорят, что вместо «киттела» белая женская одежда может, как минимум, служить напоминанием о чистоте и об «отбеливании» грехов (см. «Минхат Элазар» II.63). В любом случае, для женщины нет никаких причин избегать белого.

Вопрос о золотых украшениях обсуждается в более поздних источниках. Раби Акива Эйгер (в комм. на «Шулхан Арух» там же) приводит обычай отказываться от ношения золота в Йом Кипур, поскольку оно напоминает о грехе Золотого Тельца. Он пишет там интересную вещь: женщин и левитов это не касается, поскольку ни те, ни другие в грехе Золотого Тельца не участвовали. Автор важной работы о законах Дней Трепета «Матэ Эфраим» (610.9) сообщает об обычае пришивать украшение («атар») на «киттел» для Йом Кипура, но уточняет, что украшение не должно быть золотым — видимо,

по той же причине. Он говорит, что то же самое правило относится и к женщинам: хотя женщины и не участвовали в грехе, они часть народа Израиля, и поэтому им не хочется видеть напоминаний о грехе Золотого Тельца. Так или иначе, автор «Матэ Эфраим» сводит всю тему золота к вопросу о присоединении золота к вещам, которые связаны с искуплением (согласно изложенному в трактате «Рош а-Шана» (26а) принципу «обвинитель не становится защитником»). Он полагает, что «киттел» связан с искуплением, поскольку белый цвет напоминает об очищении грехов. Поэтому автор «Бе-цель а-хохма» (VI:3) определяет, что, исходя из сказанного, нет никакой проблемы в том, чтобы носить золотые часы. Мы, конечно, предполагаем, что вопрос не в золотом цвете, а в настоящем золоте (см. «Киньян Тора балаха» VI.36).

Вместе с тем, в «Бе-цель а-хохма» сказано, что с золотыми часами может быть другая проблема, из-за правила, упомянутого в «Матэ Эфраим» и «Мишне Бруре» (610.16): в Йом Кипур ни мужчине, ни женщине не следует носить украшения, которые он или она носят только в Шабат или Праздник, потому что нам следует находиться в этот день под влиянием «эймат а-Дин» (страха перед надвигающимся Судом).

Это заставляет нас задаться общим и комплексным вопросом о Йом Кипуре: должны ли мы быть в хорошем настроении и испыты-

вать счастье в этот день, или нет? Ясно изложить всю эту тему в рамках данного ответа мы не сможем, но краткий ответ таков: «И да, и нет». Некоторые приводят комментарий Тосафот («Мегила» 31а), в котором сказано что женщины носят в Йом Кипур специальные украшения. В любом случае, представляется что вопрос касается особых типов украшений, которые надевают только в Шабат. По всей видимости, нет никакой проблемы с тем чтобы носить костюм или платье, которые обычно носят в Шабат.

Есть много разных обычаев, и мы увидели источники и логические доводы, которые позволяют оправдать многие из них. Мы предполагаем, что ставки в этом вопросе невелики. Не похоже на то, что в этих вещах люди часто соглашаются друг с другом, и хорошо если это так и останется. А мы скажем следующее. Внешний вид человека оказывает определенное влияние на его сознание, и для отдельного человека или семьи иметь свой специальный дресс-код Йом Кипура вполне нормально (за исключением кожаной обуви — ее носить точно нельзя), и это естественно, что у разных людей есть самые разные обычаи, с этим связанные. Если одна женщина чувствует себя «йом-кипурнее», надев больше белого, чем она одевает обычно, а другая чувствует то же самое если не надевает свой обычный набор ювелирных украшений — прекрасно. И только «киттел» для женатого мужчины стал чем-то стандартным и должен оставаться таковым в нормальных условиях. МТ



Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК

СКРИЖАЛИ ЗАВЕТА («ЛУХОТ А-БРИТ»)

Самым великим событием в истории человечества, несомненно, является откровение Всевышнего на горе Синай и дарование Торы еврейскому народу. Десять Речений, произнесенных Творцом, были увековечены Им на Скрижалях Завета и переданы народу. Вопросу о том, что представляли собой Скрижали Завета и каким образом на них были записаны 10 Речений, посвящена предлагаемая Вашему вниманию статья.

История Скрижалей Завета, описанная в Торе

Сразу после Синайского Откровения Всевышний заповедует Моше подняться к Нему «на гору»: «И сказал Господь Моше: взойди ко Мне на гору и будь там, и Я дам тебе Скрижали каменные и Тору, и заповедь, которые Я написал, чтобы обучить ими»¹. «И вошел Моше в середину облака, и взошел на гору, и был Моше на горе сорок дней и сорок ночей»². «И дал Он Моше после того, как закончил говорить с ним на горе Синай, две Скрижали откровения, Скрижали каменные, написанные перстом Б-жьим»³.

Еще находясь на горе, Моше получил от Всевышнего известие о том, что народ совершил грех золотого тельца. 17-го Тамуза Моше со Скрижалями откровения спускается в стан и разбивает их на виду у всего народа: «И повернулся, и сошел Моше с горы, и две Скрижали откровения в руке его, Скрижали с двусторонней надписью: на той и на другой стороне было на них написано. И Скрижали эти были делом Б-жьим, а письмена — письмена Б-жьи, вырезанные в Скрижалях»⁴. «И было, когда он приблизился к стану и увидел тельца и пляски, возгорелся гнев Моше, и бросил он из рук своих Скрижали, и разбил их под горой»⁵.

¹ Шмот 24:12.

² Там же, 18.

³ Там же, 31:18.

⁴ Там же, 32:15-16.

⁵ Там же, 19.

Согласно преданию, если бы еврейский народ удостоился получить Первые Скрижали, изучаемая им Тора никогда бы не забывалась⁶.

После того, как зачинщики греха золотого тельца были наказаны и народ, осознав тяжесть преступления, совершенного против Творца, раскаялся в нем, Моше вновь всходит на гору с тем, чтобы добиться прощения Всевышнего и повторного дарования Скрижалей: «И было, на другой день сказал Моше народу: вы сделали грех великий, и теперь взойду к Г-споду, может быть, искуплю грех ваш»⁷. Это происходит 18-го Тамуза.

В течение сорока дней и ночей Моше упрашивает Всевышнего простить народ. Всевышний заповедует Моше высечь вторые Скрижали, подобные первым «И сказал Г-сподь Моше: высеки себе две Скрижали каменные, как первые, и Я напишу на них те же слова, которые были на первых Скрижалях, которые ты разбил»⁸. 28-го Ава Моше спускается с горы и высекает две новые Скрижали: «И высек он две Скрижали каменные, как первые...»⁹. На следующий день рано утром Моше вновь поднимается на гору, где в третий раз проводит сорок дней и сорок ночей: «...и встал Моше рано утром, и взо-

шел на гору Синай, как повелел ему Г-сподь, и взял в руки свои две Скрижали каменные»¹⁰.

Всевышний прощает еврейский народ и вторично пишет на Скрижалях Десять Речений. Эти Скрижали Моше передает еврейскому народу в Йом Кипур, 10-го Тишрея: «И пробыв он там у Г-спода сорок дней и сорок ночей, хлеба не ел и воды не пил, и написал на Скрижалях слова Завета, Десять Речений. И было, когда сходил Моше с горы Синай, и обе Скрижали откровения в руке Моше при сошествии его с горы, и Моше не знал, что лик его светится лучезарно от разговора Его с ним»¹¹. Первые Скрижали были полностью изготовлены Творцом. Вторые — высек Моше, а Речения на них были записаны Всевышним.

В книге Дварим¹², где Моше перечисляет еврейскому народу произошедшие с ним за сорок лет со времени выхода из египетского рабства события, среди прочего он упоминает и о Скрижалях: «И объявил Он вам Завет Свой, который повелел вам исполнять, Десять Речений, и написал его на двух Скрижалях каменных». «Слова эти изрек Г-сподь всему собранию вашему на горе из среды огня, облака и мрака, голосом громким, к которому более не прибавил, и написал их на двух Скрижалях каменных, и дал мне»¹³.

⁶ «Эйрувин» 54а; «Зкеним ми-Баалей Тосафот», Шмот 32:15.

⁷ Шмот, там же, 30.

⁸ Там же, 34:1.

⁹ Там же, 4.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же, 28-29.

¹² 4:13.

¹³ Там же, 5:19.

Моше повторяет историю получения Первых Скрижалей: «Когда я взошел на гору, чтобы получить Скрижали каменные, Скрижали союза, который заключил Г-сподь с вами, и пробыл я на горе сорок дней и сорок ночей, хлеба не ел и воды не пил. И дал мне Г-сподь те две каменные Скрижали, написанные перстом Б-жьим, а на них все слова, которые говорил вам Г-сподь на горе из среды огня в день собрания. И было по окончании сорока дней, и сорока ночей дал Г-сподь мне те две Скрижали каменные, Скрижали Завета»¹⁴. «И повернулся я, и сошел с горы, а гора горела огнем, две Скрижали Завета на обеих руках моих. И увидел я, что вот согрешили вы перед Г-сподом, Б-гом вашим, сделали литого тельца... И схватил я обе Скрижали, и бросил их с обеих рук моих, и разбил их перед глазами вашими»¹⁵.

После этого Моше рассказывает о Вторых Скрижалях: «В то время сказал мне Г-сподь: высеки себе две Скрижали каменные, как первые, и взойди ко мне на гору, сделай себе ковчег деревянный. И Я напишу на Скрижалях те же слова, которые были на Первых Скрижалях, которые ты разбил, и положи их в ковчег. И сделал я ковчег из кедрового дерева, и вытесал две Скрижали каменные, подобные первым, и взошел на гору, и две эти Скрижали в руке моей. И написал Он

на Скрижалях, как первый текст, Десять Речений, которые изрек вам Г-сподь из среды огня в день собрания, и передал их Г-сподь мне. И повернулся я, и сошел с горы, и положил Скрижали в ковчег, который я сделал, и были они там, как повелел Г-сподь»¹⁶.

Варианты названия Скрижалей Завета в Писании

Говоря о Скрижалях, как мы это могли заметить, Писание в ряде случаев называет их «Скрижали каменные»¹⁷, иногда — «Скрижали Свидетельства (или Откровения)»¹⁸, а иногда — «Скрижали Союза (или Завета)»¹⁹.

Внешний вид и размеры

Из описания Скрижалей, приведенного в Торе, мы можем заключить, что они были каменные и текст на них был высечен с обеих сторон. Остальную информацию о внешнем виде Скрижалей мудрецы получили в форме устного предания. Что же представляли собой Скрижали Завета?

Обе Скрижали были одинаковой формы и одного размера. Высота и ширина каждой из них составляли 6 «тефхим» (согласно одним мнениям, мера длины «тефах» эквивалентна 8 см, а согласно другим — 9.6 см.), а толщина — 3 «тефаха»²⁰. В Иерусалимском

¹⁴ Там же, 9:9-11.

¹⁵ Там же, 15-17.

¹⁶ Там же, 10:1-5.

¹⁷ Шмот 24:12.

¹⁸ Там же, 31:18.

¹⁹ Дварим 9:9.

²⁰ «Недарим», 38а.

Талмуде²¹ приведены слова раби Эзры от имени раби Йеуды из дома учения Симона: «Вес Скрижалей составлял 40 сеа» (согласно одним мнениям, мера объема сеа эквивалентна 8.3 л, а согласно другим — 14.4 л). Скрижали имели форму квадрата. Все их углы, включая верхние, были прямыми, а не закругленными, как это обычно изображают по ряду причин²². Возможно, что выражение «краеугольный камень», символизирующее самое важное и незыблемое, происходит именно от краеугольных каменных Скрижалей.

Каким образом Моше мог поднять и нести столь тяжелые плиты? Тем более что он их нес в одной руке? Пишет Альших а-Кадощ²³: «Скрижали Завета — это духовное явление, которое несет само себя и тех, кто за него держится, подобно тому, как это было с Ковчегом Завета, который нес несущих его. Поэтому в тот момент, когда буквы «выпорхнули» из Скрижалей, вместе с ними улетучилась основная святость Скрижалей и они сразу невероятно отяжелели. В Мидраше²⁴ говорится: «И увидел Моше и выпустил их из руки своей. Что увидел Моше? Буквы, порхающие в воздухе». И, хотя каждый Свиток Торы тоже невероятно свят, все же Скрижали обладали особой святостью, т.к. они были написаны перстом Б-жьим».

Десять Речений и вся Тора

Мудрецы говорят, что Десять Речений, высеченных на Скрижалях Завета, включали в себя все 613 заповедей Торы²⁵. Сказал раби Ханания бен Йеошуа: «Между каждым из 10 Речений, записанных на Скрижалях²⁶, следовали уточнения и буквы Торы, подобно тому, как между больших волн есть множество мелких, ибо Десять Речений — это основные правила Торы»²⁷.

Выдающийся мудрец Торы эпохи вавилонских гаонов, рав Саадия, в форме песни составил перечень всех заповедей по группам, относящихся к каждому из Десяти Речений. Свое сочинение рав Саадия-гаон назвал «Азарот». В книге «Кад а-Кемах» ее великий автор, рабейну Бхае пишет, что 248 повелительных заповедей включены в первые три Речения, а 365 запрещающих заповедей — в последующие семь Речений. Так, например, слово «Египет», находящееся в первом Речении «Я — Г-сподь Б-г твой, Который вывел тебя из земли египетской...», включает в себя все повелительные заповеди, которые нам предписано исполнять в память о выходе из Египта.

Общее число букв, входящих в Десять Речений, равно 620. Комментаторы пишут, это

²¹ «Таанит», 4:5.

²² Рабейну Бхайе, Шмот 31:18.

²³ Шмот 32:15.

²⁴ «Танхума», «Ки Тиса», п.26.

²⁵ Иерусалимский Талмуд, «Таанит» 9.5; «Бемибар Раба», «Насо» 13:15; Раши, Шмот 24:12; «Мишна Брура» 494.12.

²⁶ Первых, как замечает автор книги «Бейт а-Леви», толкование 18.

²⁷ Иерусалимский Талмуд, «Шкалим», 166.

число намекает на 613 заповедей Торы и на 7 дополнительных заповедей. Либо это те 7 заповедей, которые установили мудрецы²⁸, и тогда 7 последних букв, составляющие словосочетание «которые [принадлежат] ближнему твоему» призваны подчеркнуть, что эти заповеди установлены людьми, «ближним твоим», а не Б-гом. Либо последние буквы намекают на 7 заповедей, предписанных соблюдать сыновьям Ноаха, т.е. представителям всех остальных народов²⁹ и «твои ближние» — это неевреи, которые обязаны соблюдать эти 7 заповедей. «620 также соответствует числовому значению слова «корона» (на Святом языке «кетер») — намек на то, что еврейский народ был коронован Торой.

В Мишне сказано, что одной из причин общественного поста 17-го Тамуза является тот факт, что именно в этот день Моше разбил Первые Скрижали³⁰. Что подвергло Моше пойти на столь крайний шаг? Мудрецы Талмуда³¹ объясняют: то, что именно так необходимо было поступить, Моше выучил из законов пасхальной жертвы. Тому, кто является чужим по отношению к Творцу, запрещено вкушать мясо пасхальной жертвы, что является всего одной заповедью Торы. Тот, кто, совершив грех золотого тельца, стал чужим по отношению к Творцу, и тем более не достоин получить Скрижали, в которых заключена не одна заповедь, а вся Тора полностью. В том же месте Талмуда

приведено свидетельство о том, что Всевышний одобрил этот поступок Моше.

Количество Речений на Скрижалях

В вопросе том, какое количество заповедей было высечено на каждой из Скрижалей, мнения мудрецов Мишны разделились. Повсеместно принято изображать Скрижали с пятью Речениями на каждой, причем на одной из них высечены заповеди, касающиеся сферы отношений между человеком и Всевышним, как, например, запрет идолопоклонства или заповедь соблюдать Субботу. На второй — заповеди, затрагивающие отношения между человеком и его ближним: почитание родителей, запрет возделывать имущество ближнего и другие. Из этого даже учат важный принцип: для Творца добрые отношения между Его созданиями не менее важны, чем их поведение по отношению к Нему.

В Иерусалимском Талмуде³² приведено, что раби Ханина бен Гамлиель считал, что на каждой Скрижали было высечено 5 Речений, по мнению мудрецов — 10, раби Шимон бар Йохай полагал, что на каждой Скрижали было 20 Речений, а, по мнению раби Симаи, — 40. Какие заповеди были выбиты на каждой из Скрижалей согласно первому мнению, уже было упомянуто выше. Но в отношении того, о каких заповедях говорили те, кто считал, что их было на каждой Скрижали

²⁸ Рама, «Торат а-Ола» ч.3, гл.38.

²⁹ Рав Йосеф Матрани, Мабит, «Бейт Элоким», «Шаар а-Йесодот», гл.12.

³⁰ «Таанит» 4.6.

³¹ «Йевамот» 62.1; «Шабат» 87а.

³² «Шкалим» 16б.

по 10, 20 или 40, существует сомнение. Возможно, что на каждой Скрижали были высечены все 10 Речений — либо по разу, либо дважды, либо четырежды. Но тогда возникает вопрос о необходимости двух Скрижалей. Другая возможность: по всем мнениям на каждой Скрижали находилось по 5 разных Речений. Согласно первому мнению, они были высечены на них по одному разу, согласно второму — дважды, согласно третьему — четырежды, согласно четвертому — пять раз.

Расположение Речений на Скрижалях

В отношении того, каким образом размещались Десять заповедей на Скрижалях, комментаторы также разошлись во мнениях. Некоторые считают, что в соответствии с приведенными выше мнениями, Речения либо были высечены на внешней поверхности Скрижали, по 5 на каждой, по 10 на каждой, по 10 с обеих сторон каждой из Скрижалей или по 10 на всех четырех гранях каждой из Скрижалей³³.

Тот, кто считает, что Речения были высечены на противоположных поверхностях или на четырех гранях, объясняет, что цель этого заключалась в том, чтобы Речения читались с разных ракурсов³⁴. Если бы на верхней и нижней гранях был высечен текст, его было бы очень неудобно читать, и поэтому Всевышний оставил эти места без текста.

Существуют и другие мнения в отношении того, как располагались Речения на Скрижалях. Упомянем одно из них, которое представляется особо интересным. Его высказал великий мудрец Торы, рав Менахем Азария из Пано³⁵. Как отмечалось, размеры каждой из Скрижалей, в «тфахим», были 6×6×3. По словам Рама из Пано, на гранях, размер которых 6 «тфахим», было высечено 10 Речений, а на гранях, размер которых был 3 «тефаха» (т.е. по толщине Скрижалей) — 5 Речений. Исходя из такого объяснения, нет расхождений во мнениях и все четыре, упомянутые выше, точки зрения о числе заповедей, высеченных на каждой Скрижали, описывали ту же картину, только с разных углов зрения.

Что имеется ввиду? Согласно всем мнениям, на поверхности каждой из Скрижалей было высечено по 10 заповедей с обеих сторон. Сверху, снизу, справа и слева по ширине камня, которая был вдвое уже, чем площадь его внешней поверхности, размещалось по 5 заповедей — в общей сложности по 40 заповедей на каждой Скрижали. Когда Моше спустился с горы, он держал Скрижали «в сложенном виде», т.е. прижав одну Скрижаль к другой, его взору были открыты только Речения, высеченные на торце Скрижалей с обращенной к нему стороны: 5 заповедей на одной Скрижали и 5 на другой (об этом говорил раби Ханина бен Гамлиель). Когда Моше «открыл» Скрижали, народ мог видеть на каждой из

³³ «Аругат а-Босем» ч.1 стр.195.

³⁴ Раш Сирлияо, «Шкалим», там же; Респонсы Радбаза ч.3, п.649; «Корбан а-Эда», «Шкалим», там же.

³⁵ «Асара Маамарот», «Хикур Дин» ч.2 п.2.

них по 10 заповедей, которые были высечены на обращенной к ним поверхности (мнение мудрецов). После того, как Моше поднял Скрижали над головой, все увидели, что Речения высечены также и с противоположной стороны (мнение раби Шимона бар Йохая), т.е. по 20 заповедей на каждой Скрижали. В момент, когда Скрижали были установлены на всеобщее обозрение, каждый мог созерцать их со всех сторон и видеть, что Речения высечены на всех гранях — итого по 40 Речений на каждой из Скрижалей (мнение раби Симаи), т.е. на каждой Скрижали все 10 заповедей повторялись четырехкратно.

Для чего было необходимо дублировать один и тот же текст несколько раз? По мнению рава Шимона Рефаэля Гирша³⁶, тем, что текст, высеченный на Скрижалях, был виден не только Моше, но любому человеку, с какой бы стороны тот ни находился, Всевышний желал показать, что связь между Ним и Его народом прямая и непосредственная — сам текст на скрижалях был призван учить людей, и для этого не нужны были посредники — любой и каждый может читать Его предписания самостоятельно, вне зависимости от своего места и общественного положения.

Чудо Скрижалей

Текст на Скрижалях был записан на «ашурите», т.е. тем шрифтом, который сегодня ис-

пользуют для написания Свитков Торы, тфилин и мезуз³⁷. Мудрецы передают, что камень «снапринон» (или сапфир), из которого были вытесаны Скрижали, был вырублен из Престола Всевышнего. Согласно определенному прочтению текста («ат-баш»), слово «Скрижали» на Святом языке («лухот») можно прочесть как «престол» («кисэ»). В другом месте сказано, что Скрижали были высечены из солнца³⁸. Сами Скрижали, текст, высеченный на них и шрифт, который для этого был использован, были созданы Всевышним в Шесть дней творения, в сумерки кануна Субботы, вместе с несколькими другими чудесными явлениями³⁹.

Текст был вырезан в Скрижалях таким образом, что человек мог его прочитать, с какой бы стороны к Скрижальям он ни находился⁴⁰. При этом буква «самех» Святого языка, которая имеет форму замкнутой окружности, была насквозь вырезана в Скрижалях и ее сердцевина (внутренний круг) чудом «висела» в воздухе. Также и сердцевина буквы «мем-софит», имеющей форму квадрата, держалась внутри Скрижалей с помощью чуда. В том, что каменные сердцевинки букв висели в воздухе, кроется намек на то, что материальное всецело зависит от духовного, которое первично и является причиной возникновения и поддержания всего материального, находящегося в Мире. Текст заповедей был высечен насквозь, и совершенно чудесным образом их

³⁶ Шмот 32:15.

³⁷ Ритва, «Мегила» 2б; Радбаз, респонсы, ч.3, п.443.

³⁸ «Шир а-Ширим Раба» 5.12.

³⁹ «Авот» 5.6; «Авот де-раби Натан» 2.3.

⁴⁰ Иерусалимский Талмуд, «Шкалим» 6.1.

можно было прочитать с противоположных сторон в принятом порядке написания слов⁴¹.

Образ Скрижалей Завета в еврейской традиции

Мудрецы при разных обстоятельствах уподобляют две Скрижали Завета жениху и невесте, небесам и земле, двум членам свиты жениха, сопровождающим его под хупу, нынешнему и Грядущему Мирам⁴².

Местонахождение Скрижалей

Где сегодня находятся Скрижали Завета? Со времени получения вторые Скрижали и обломки первых, как самые великие драгоценности еврейского народа, храни-

лись в Ковчеге Завета, который находился в Святая Святых. В Иерусалимском Талмуде⁴³ подробно рассказывается, как Скрижали размещались в Ковчеге Завета. Царь Йошиау предвидел скорое разрушение Первого Иерусалимского Храма и чтобы Ковчег Завета не попал в руки завоевателей, он заблаговременно спрятал его в подземных лабиринтах, специально подготовленных для этой цели царем Шломо глубоко под фундаментом храмового помещения. Мы молимся о том, чтобы удостоиться полного Избавления, отстроенного Храма и служения в нем, и Ковчега Завета со Скрижалями, который будет, как и прежде, покоиться в Святая Святых. МТ

⁴¹ См., например, респонсы Радбаза, там же.

⁴² «Шмот Раба», «Ки Тиса» 41.6.

⁴³ «Шкалим», там же.



Рав Авнер КОЭН

Раввин общины «Олей Яков», Москва

Перевод Акивы Богданова

ОБ «ЭРУВЕ» В РАЙОНЕ МОСКОВСКОЙ ХОРАЛЬНОЙ СИНАГОГИ В ЦЕНТРЕ ГОРОДА МОСКВЫ

От редакции: Предлагаемая вниманию читателей статья представляет собой подробное практическое обоснование возможности создания в центре Москвы «эрува» — субботнего ограждения территории, позволяющего переносить в Шабат вещи из владения во владение. Данное обоснование подготовлено равом Авнером Коэном, настоящим знатоком Торы, посвятившим данной теме много сил и времени. Благодарим рава Элиэзера Райхмана за предоставленную карту (см. форзац). Теперь этот «эрув» ожидает утверждения со стороны законоучителей нашего поколения. В вопросе возможности практического использования «эрува» каждому следует ориентироваться на своего раввина.

Введение. Контекст

Москва, столица России — страны с самой обширной в мире территорией — один из крупнейших мировых городов. Поэтому устройство в подобном городе, со всеми его особенностями, «эрува» — тяжелейшая работа, особенно если пытаться соответствовать всем мнениям законоучителей в этом вопросе, или хотя бы их большинству. С другой стороны, город выстроен таким образом, что в нём есть множество мест, пригодных для организации «эрува»: речь о «частных владениях», которые, в соответствии с законом, огорожены и закрыты с четырёх сторон. Любое такое владение, занимающее немалую площадь и населённое множеством жителей, может

быть чрезвычайно полезно. Поэтому предпочтительный способ установления «эрува», с целью разрешить перенос вещей во дворах и узких проходах («мавой») в Москве — «смешение» этих владений, закрытых с четырёх сторон, по отдельности.

В сравнении с мировой практикой устройства городских «эрувов», которая строится на установке множества символических «дверных проёмов» («цурот а-петах») вокруг определённой обширной территории, особенности этих владений в Москве позволяют создать «эрув» высочайшего качества, соответствующий самым строгим требованиям алахи.

Кроме того, стоит отметить некоторые исключительные особенности, присущие Москве, которые позволяют включить в «эрув» весьма обширную территорию. Первая из этих особенностей — электрические провода, протянутые между столбиками на крышах домов (в отличие от многих городов, где провода проложены под землёй или натянуты между электрическими столбами). Дополнительная особенность — конструкция фасадов домов, в большинстве своём имеющих рельефные выступы, соответствующие опорным столбам, а также выступающие детали оформления дверей и окон. Эти и другие конструктивные особенности позволяют законодательно расценивать многие внешние стены домов как косяки дверного проёма («цурат а-петах»), а провода, натянутые между ними, — как притолоки этих проёмов.

Чтобы сделать алахический аспект проблемы более понятным для читателя, мы сперва объясним принципы создания «эрува» в районе Московской Хоральной Синагоги, а от этого перейдём к возможности расширить его.

Район Московской Хоральной Синагоги

Пример «эрува», охватывающего обширную территорию, это «эрув» Московской Хоральной Синагоги, известной также как Синагога на Архипова. Эта территория включает в себя несколько улиц и переулков, в подавляющем большинстве огороженных со всех сторон, в соответствии с законом.

На всей этой территории жители района и прихожане синагоги имеют возможность переносить предметы из владения во владение и по улице в Шабат.

В трёх местах на границе этого эрува есть «цурат а-петах» во всю ширину «мавоя» (прохода, не являющегося общественным владением по закону Торы): две из них расположены в открытом с обоих концов Большом Спасоглинищевском переулке (на пересечениях с улицей Маросейка, а также с Солянским переулком и улицей Забелина), а третья — в Петроверигском переулке, имеющем статус «мавой сатум» (закрытый с одного конца «мавой»), со стороны Маросейки.

Как известно, «цурат а-петах» это проём, образованный двумя косяками и притолокой. Согласно закону, притолока не обязательно должна касаться косяков. Тем не менее, она должна быть расположена точно над ними: в этом случае косяки как будто достигают притолоки, в соответствии с законом «гуд асик» (досл. «возьми и подними»: вертикальная конструкция с определёнными параметрами считается как бы простирающейся в высоту до бесконечности). Этот закон передан Моше устно на горе Синай («алаха ле-Моше ми-Синай»), т.е. он не упомянут в Писании, а получен по традиции)¹. По мнению большинства законодателей, косяки «цурат а-петах» не должны быть изготовлены и установлены специально для «эрува» — допустимо, чтобы они были построены просто так, однако несение потолка или верхнего этажа не должно быть их

¹ «Эрувин» (4а, 11б); «Сукка» (5б); Тур и «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 362.11, 363.12).

единственной функцией². Однако, по мнению некоторых законоучителей, даже если косяк выполняет только эту функцию, достаточно мысленно посвятить его целям «эрува»³.

Поэтому возможно использовать для «цурат а-петах» столбы, расположенные вдоль улицы (или даже стенные выступы на домах вдоль улицы), с натянутыми между ними электрическими проводами, с тем условием, чтобы провода были расположены над столбами или выступами соответствующим закону образом. И даже если протяжение «мавоя» не может служить в качестве косяка «цурат а-петах», и, следовательно, стены домов вдоль улицы не помогают превратить её в частное владение, то каменные выступы в форме столбов все же могут служить в качестве косяков⁴. Дополнительно следует подчеркнуть, что это возможно даже по мнению Рамбама («Илхот Шабат» 16.16), рабейну

Хананеля, Смага и Смака, которые считают что «цурат а-петах», превышающая десять локтей, кашерна лишь в том случае, когда стены преимущественно сплошные. Многие законоучителя советуют учитывать это мнение, хотя, по букве закона, это и не требуется (см. «Мишна Брура» 362.118, «Шаар а-Циюн» 44; «Каф а-Хаим», там же, 91, а также 13.7; «Шулхан Арух а-Рав», там же, 19 и др. По их словам, если город полностью окружён столбами с проводами, то не имеет значения, что большая часть этой ограды не сплошная. В нашем же случае большая её часть сплошная за счёт стен зданий, создающих как бы единую стену, через которую проходят улицы. Это соображение играет очень важную роль в дальнейшем рассуждении о возможности расширить «эрув».

Все упомянутые условия соблюдены в двух последних из трёх упомянутых выше «цурот

² Таково мнение Абайе в «Эрувин» (15а); Тур и «Шулхан Арух» («Орах Хаим» (363.12). См. объяснение Маген Авраама (363.28) и Таза (19); «При ме-гадим» (19); «Мишна Брура» (113); «Швут Яаков» (8); «Бейт Эфраим», «Орах Хаим» (26); «Маамар Мордехай» (41); «Шоэль у-Мешив» (1-е издание, ч.1 пар. 86, 88); «Бейт Шломо» (ч. 1 48), «Хазон Иш», «Орах Хаим» (77.1 и 111.5). Касательно сукки — Рама, «Орах Хаим» (530.2) и Виленский Гаон там же; то же следует из слов раби Акивы Эйгера (респонса 35), Хатам Софера («Орах Хаим» 96) и Нецива («А-эмек Шеила» 155.9), в отличие от Маген Авраама и респонс «Мишкенот Яаков» (123) и «Иешуот Малко» (20).

³ 1) Касательно частей «цурат а-петах», служащих поддержанию крыши, см. «Менахот» (33б); Рамбам «Илхот мезуза» (6.3); Тур и «Шулхан Арух», «Йорэ Деа» (286.66).

2) См. Хазон Иш, «Орах Хаим» (111.5) о том, что достаточно перед наступлением Шабата мысленно посвятить «цурат а-петах» целям «эрува». С этим, однако, спорит автор респонс «Нефеш Хая».

3) См. также респонсы раби Акивы Эйгера (35–36) и Хазон Иша («Орах Хаим» 75.1). См. мнение автора «Мишкенот Яаков» в предыдущей сноске. См. Тур, «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 363.11) и «Мишну Бруру» (там же).

4) «Маген Авраам» (363.28); Таз (19), «Мишна Брура» (113) См. также «Минхат Питим». И см. мнение Раши и Роша («Эрувин» 11а, «Менахот» 33б) касательно повреждённого проёма, и мнение Ритвы там же, которое отличается. См. респонсы «Мишкенот Яаков» (123) и Хазон Иша («Йорэ Деа» 172.2) и «Менахот» (40.2).

5) «Эрувин» (4а); «Сукка» (5б) и др.

6) «Шабат» (5а и 101а); «Эрувин» (14б и 16б); Тур и «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 362.11 и 363.12) и др.

7) «Эрувин» 5б; Тур и «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 363.12). Здесь, однако, неприменимо мнение Рама, разрешившего установку во имя «лехи»).

⁴ «Мишна Брура» (363.113), «Шаар а-Циюн» (88–9, а также 19), в соответствии со мнением Таза (см. объяснение в «Мекор Хаим» и у Хазон Иша, «Орах Хаим» (70.25).

а-петах». Однако с первой «цурат а-петах» в Большом Спасоглинищевском переулке в сторону ул. Маросейка есть проблема. С одной — восточной — стороны она образована электропроводом, протянутым точно над водосточной трубой, прикрепленной к стене дома и заканчивающейся ниже, чем три «тефаха»⁵ над землёй, что равносильно касанию земли как по закону «лавуда» (умозрительно-го заполнения сплошной стенки), так и по закону «бкиат гдаим»⁶. Таких труб, способных послужить косяком, в Москве очень много. С противоположной стороны этот провод протянут через низкую опору на крыше, а под ним в стене находится полукруглый выступ высотой как само здание; однако он выступает наружу на расстояние гораздо большее, чем десять «тефахов», и потому не может считаться косяком. Тем не менее, сбоку от этого выступа, вплотную к нему, расположена водосточная труба, спускающаяся почти до самой земли, приближаясь к ней на расстояние меньше трёх «тефахов». Кроме того, в стене здания есть и другие выступы, которые возможно было бы присоединить к этому, если бы их ширина не превышала 4 «амы»⁷. В этом случае также возникает проблема, поскольку известно, что «лехи» (дополнительный косяк сбоку) должен составлять 4 «амы». Если он шире, то образованная им структура считается отдельной стеной «мавоя».

Рекомендуемый способ исправления этой проблемы — установить дополнительную

планку высотой десять «тефахов» над землёй, непосредственно под электрическим проводом, или прикрепить такую планку шириной в «эцба»⁸, или меньше, к стене здания, или даже к её выступу; главное условие — чтобы эта планка выступала и была заметна. Но это не исключает проблем с соседями-нееврейями, которые могут сопротивляться установке подобного косяка, как уже не раз случалось.

Таким образом, «эрув» в этом месте можно исправить несколькими способами. Хотя выступ, составляющий значительную часть стены здания, гораздо шире четырёх локтей, и поэтому не годится в качестве «лехи», его всё же можно приспособить под косяк «цурат а-петах». Поскольку полукруглый выступ под электропроводом связан с землёй посредством стены здания, то хоть сама стена и не может служить косяком «цурат а-петах», но этот выступ позволяет считать выступающий косяк «цурат а-петах» прикрепленным к земле, будь то посредством прямого присоединения, либо за счет прикрепления к данному выступу, чтобы с его помощью соединиться с землёй.

Невысокий столбик с отходящим от него проводом, установленный на крыше здания, позволяет считать стену — или сам может считаться — косяком «цурат а-петах», благодаря тому, что он служит чётким определяющим признаком этой функции стены: сама

⁵ «Тефах» — «ладонь», ширина 4 сомкнутых пальцев, составляющая около 8 см.

⁶ Прём достаточной величины, чтобы через него могла пролезть коза.

⁷ «Ама» — «локоть», 5 или 6 «тефахов».

⁸ «Эцба» — «палец», ширина среднего пальца, составляющая около 2 см.

по себе стена не имеет выраженных признаков, которые бы позволили считать её косяком.

Поскольку водосточная труба расположена вплотную к полукруглому выступу, её можно считать косяком «цурат а-петах», частично прикреплённым к земле, а частично нет; хотя притолока находится над той частью, которая не прикреплена к земле, такая «цурат а-петах» кашерна, поскольку косяк всё же частично прикреплён к земле.

Ниже приведены алахические источники этого решения:

1. Поскольку большая часть стены представляет собой выступ шире четырёх локтей — автор «Мекор Хаим» (раздел «Установка Эрувов») запрещает подобное на основании постановления «Маген Авраам» (363.28), поскольку протяжённость «мавоя» не считается «цурат а-петах», а с точки зрения закона, «лехи» шириной в четыре локтя считается отдельной стеной. Но многие законоучителя спорят с этим постановлением «Мекор Хаим»: по их мнению, в подобной ситуации некашерен только «лехи», поскольку ему необходим явный отличительный признак (несмотря на то, что в соответствии с алахой, приведённой в Талмуде («Эрувин» 126), «лехи» считается перегородкой, всё же необходим и явный отличительный признак); однако «цурат а-петах» функционирует как перегородка и без явного отличительного признака. Таково мнение «При ме-гадим» (730), «Эшель Авраам» (2) и Виленского Гаона (там же), и то же самое явно следует из написанного в «Шулхан Арухе» и у Рама (там же, 2 и 3), а также из всего, что говорит «Мишна Брура» и «Биур Алаха»; то же са-

мое написано в респонсах «Сефер Йеошуа» (8, см. его объяснение слов «Байт Хадаш» 363.15 и далее, ч. 3 раздел 3), «Бейт Эфраим» (в конце гл. 28), «Авней Незер» («Орах Хаим» 190); того же мнения придерживаются Мааршам (ч. 1, 106) и Хазон Иш («Илхот эрувин» 107.5; «Йорэ Деа» 172.1). Отметим, что в комментарии к «Йорэ Деа» Хазон Иш все же призывает устрожить, и хотя там его призыв относится к мезузе, очевидно что он касается и вопросов «эрува». Но в любом случае, перечисленные законоучителя-ахароним не согласились с автором «Мекор Хаим».

2. Поскольку полукруглый выступ под электропроводом связан с землёй посредством стены здания (которая сама не может служить косяком «цурат а-петах»), то можно считать выступающий косяк частью «цурат а-петах», которая, в свою очередь, прикреплена к земле — посредством прямого присоединения или прикрепления к этому выступу (чтобы с его помощью соединиться с землёй). Так написано в респонсах Хатам Софера («Орах Хаим» 96 и в ч. 6.34), а также в его комментарии к «Шулхан Арухе» («Орах Хаим» 363.26). Хатам Софер приводит разрешающее мнение рава Мешулама Эгры; то же самое разъясняют Таз (там же, пар. 19) и автор «При ме-гадим», в особенности относительно непригодности опор, которые выступают из стены более чем на десять, или менее, чем на три «тефаха», по причине «повреждённых проёмов» («цурат а-петах» с искривлённым косяком, см. «Эрувин» 11а; «Менахот» 33б): если бы такой косяк был некашерен в связи с тем, что он не прикреплён к земле, то тем, кто считает его непригодным, следовало бы именно так и написать, ведь это куда более серьёзная проблема, чем «повреждённый проём»

(который не по всем мнениям, приведённым в Талмуде и у законоучителей-ришоним, является некашерным). Поэтому автору «При ме-гадим» не следовало бы упоминать закон «повреждённого проёма». А если уж в нашем обсуждении речь зашла о «повреждённом проёме», то стоит обратить внимание на слова Хазон Иша («Орах Хаим» 70.25, «Йоре Дэа» 172.1.2 и «Менахот» 40.1.2), согласно которым «повреждённый проём» кашерен, если выступающая часть прямая, лишена изъянов и визуально не выглядит как повреждённый косяк. В подтверждение Хазон Иш привёл мнение автора «Мекор Хаим», который запрещает косяк шире четырёх локтей, но если косяк уже четырёх локтей, то он, по его мнению, кашерен даже в ситуации «повреждённого проёма». Это же следует из слов Таза («Йорэ Деа» 287.3) и слов всех законоучителей, обсуждающих заповедь установления мезузы применительно к проёму, имеющему форму арки: если нельзя понять, где заканчивается косяк и начинается притолока, то проём не нуждается в мезузе; а если его стороны выше десяти «тефахов» и выделяются, а притолока прямая или её границы можно определить по иным признакам, то во всех этих случаях правило «повреждённого проёма» не играет роли (это заключение Таза обсуждается ниже).

3. Невысокий столбик с отходящим от него проводом, установленный на крыше здания, позволяет считать стену — или сам может считаться — косяком «цурат а-петах». Это достигается благодаря тому, что он служит чётким определяющим признаком этой функции стены: сама по себе стена не имеет выраженных признаков, которые бы позволили считать её косяком. Так написано в респонсах

Хатам Софера («Орах Хаим» 96 и в ч.б.34), а также в его комментарии к «Шулхан Аруху» («Орах Хаим» 363.26). Он приводит разрешающее мнение рава Мешулама Эгры. То же самое пишут авторы «Йешуот Яаков» (363.14) и «При ме-гадим» (362.20); последний приводит позицию Маген Авраама, процитировавшего респонсу «Маим амуким» (25) раби Элияу Мизрахи (Реэм) по поводу некашерности «боковой цурат а-петах» (где притолока расположена не точно над косяками); если присоединить к изначальным косякам дополнительные косяки, расположенные точно под притолокой, то такой проём кашерен, но следует спрятать первую пару косяков, чтобы прохожие не думали, что они составляют кашерный проём. По этому поводу автор «При ме-гадим» пишет, что и для низких столбиков, выступающих из крыши, закон будет таким же: если помимо них в «мавое» есть косяки, расположенные непосредственно под притолокой, то сами столбики необходимо закрыть. Из этого явствует, что если бы притолока проходила точно над столбиками на крыше, проём был бы кашерен, причём речь, судя по всему, даже о столбиках ниже десяти «тефахов», присоединённых к стене здания.

4. Поскольку водосточная труба расположена вплотную к полукруглому выступу, её можно считать косяком «цурат а-петах», который частично прикреплен к земле, а частично нет; и хотя притолока находится над той частью, которая не прикреплена, такая «цурат а-петах» все равно кашерна, поскольку косяк частично прикреплен к земле. В респонсах «Нефеш хая» (34) приводится подобное разрешение касательно телеграфных столбов: хотя провода прикреплены к ним

сбоку, они соединены с самими столбами посредством стеклянных шайб-изоляторов, которые, в свою очередь, насажены на колышки, прикрепленные к самим столбам; однако там речь идёт о случаях, когда провод по-настоящему прикреплён к колышку, а не просто находится над ним, поскольку в такой ситуации требуется соответствие закону «гуд асик», т.е. чтобы была планка в десять «тефахов», соединённая с землёй. В респонсах «Авней Незер» («Орах Хаим», в конце пар. 291.16), сказано, что если косяк «цурат а-петах» расположен под наклоном, то требуется установить на земле ещё один косяк точно под притолокой, так как иначе проём будет дисквалифицирован по закону «бкиат гдаим». То же самое, по всей видимости, следует из написанного в респонсах Реэма «Маим Амуким» (см. выше): там приводятся слова раби Авраама Сабы («Црор а-Мор»), с которыми сам Реэм соглашается в пар.26: если притолока «цурат а-петах» расположена сбоку от одного из косяков, и при этом рядом на земле, точно под притолокой, установлен низкий столбик, то такой «эрив» следует объявить некашерным, поскольку наблюдатели будут думать, что он кашерен благодаря первому косяку. Но там не приводится совет прикрепить этот низкий столбик к верхушке высокого косяка таким образом, чтобы он располагался точно под притолокой, сделав таким образом весь первый косяк кашерным за счёт того, что часть его расположена под притолокой, как и следует. И всё же, в свете вышеприведённых мнений Хатам Софера и раби Мешулама Эгры, а также Таза (363.19), и по причине, объяснённой «При ме-гадим» касательно «повреждённого проёма», ясно, что стена здания снимает проблему «бкиат гдаим»,

поскольку она сама присоединена к земле. Из слов самого автора «Авней Незер» можно вывести этот же принцип, поскольку он советует воткнуть второй косяк в землю, чтобы избежать проблемы с «бкиат гдаим», однако не упоминает, что этот второй косяк заменит первый (наклонный) в качестве элемента «цурат а-петах». Отсюда следует, что даже если проблема с «бкиат гдаим» устраняется за счёт столбика, который сам по себе не может служить косяком, то достаточно верхней перекладины. То же явствует и из обсуждения в Талмуде, («Эрувин» 11б; «Менахот» 33а), и из слов Тура и «Шулхан Аруха» («Йорэ Деа» 287.2), и Таза на этот параграф (пункт 3): в арочном проёме проблематична сама невозможность разграничить косяк и притолоку, однако если они чётко обозначены, то такой проём нуждается в мезузе. Хотя притолока и не расположена прямо над косяками, она связана с ними скруглёнными частями проёма, которые сами по себе притолокой не считаются. Это, судя по всему, соответствует мнению Хазон Иша («Орах Хаим» 71.5–12 и «Йорэ Деа» 170.5). Хотя описанные ситуации не вполне схожи, поскольку в первом случае притолока расположена в ширину проёма в том же направлении, в котором обращены косяки, а в нашем случае косяк и соединение расположены вдоль «мавоя», а притолока — поперёк, всё же, резюмируя приведённые мнения, можно сказать что нет оснований разделять между этими ситуациями. Также см. на эту тему респонсы «Биньян Цийон» (27-28) и респонсы «Мешив Давар» (1.26).

В итоге всего приведенного выше рассуждения можно сказать, что в случае, когда это возможно, следует установить дополни-

тельный столбик, присоединённый к земле, высотой менее трёх «тефахов» или — во всяком случае — не более десяти «тефахов», чтобы удовлетворить подавляющему большинству мнений. Однако даже если этого не удастся сделать, «эрув» все равно можно считать кашерным по совокупности приведённых причин.

Возможности расширить «эрув» на территорию за пределами центра города

В связи с описанными выше особенностями московской планировки, примечательным образом закрытыми с четырёх сторон «владениями», мы изучим возможность существенно расширить площадь эрува. Несмотря на то, что многие из центральных топографических объектов и транспортных артерий могут считаться «общественными владениями» в полном смысле, и потому — по большинству мнений — они нуждаются в полноценных дверных проёмах, — все равно, из улиц, переулков и дворов в центре Москвы возможно создать кашерный «эрув», который будет, по многим мнениям, соответствовать высочайшим требованиям, по примеру множества «эрувов», имеющих в различных городах мира.

Решение этой проблемы основано на двух ключевых параметрах, как объясняется ниже:

1. Фасады зданий с выступающими из наружных стен опорами, которые, хоть и служат декоративным целям, могут, тем не менее, служить косяками «цурат а-петах» как в месте выступа внутри «мавоя», так и в их продолжении, если рассматривать их как косяки «цурат а-петах».

2. Электрические провода, в большинстве случаев протянутые между крышами зданий, — следует особо подчеркнуть, что речь не о временных кабелях освещения, а только об электрических проводах. Кроме того, что эти провода протянуты через столбы на крышах, которые обычно выше десяти «тефахов», что позволяет считать такую конструкцию «цурат а-петах» по мнению ряда законодателей, как описано выше, — они также проходят над выступами фасадов, что, по мнениям законоучителей, приведённым выше, позволяет использовать их для «эрува».

3. В отдельных случаях соединение в «эрув» может осуществляться способом, описанным в респонсах «Сефер Йеошуа» (8) в рассуждении о словах Маген Авраама (363.28, см. также «Мекор Хаим»), приводившихся выше, в соответствии с которыми стены вдоль «мавоя» не могут считаться косяками «цурат а-петах». По мнению автора «Сефер Йеошуа», можно поместить верхнюю планку «цурат а-петах» на стены зданий, поскольку перпендикулярные стены считаются косяками «цурат а-петах». В продолжение этого рассуждения автор «Сефер Йеошуа» пишет, что такое устройство «цурат а-петах» функционально, поскольку его видно тем, кто стоит вне «мавоя». Судя по всему, это так, даже если верхняя планка «цурат а-петах» простирается внутрь от края, образованного перпендикулярными стенами домов (см. также в его респонсе 9 о покрытом «владении», которое считается единым). Само то, что перпендикулярные стены, или даже стены «мавоя», могут считаться косяками «цурат а-петах» даже по мнению «Мекор Хаим», не только логично, но и прямо следует из обсуждения в трактате «Йома» (11а): ворота

города Мехозы считались «цурат а-петах», хотя были построены для поддержки оборонительных башен. Такой же вывод можно сделать и из комментариев ришоним к обсуждению в «Эрувин» (22а): в Иерусалиме были «цурот а-петах», благодаря которым город не считался «общественным владением», хотя городские ворота запирали на ночь. И очевидно, что большая часть окружающей Иерусалим стены была преимущественно сплошной (см. «Тосафот Бава Меция» 53б).

4. Если сказать, что перпендикулярные стены «мавоя» не считаются косяками «цурат а-петах» (имеется в виду стена в четыре локтя), то утверждения Талмуда о «цурот а-петах» в Мехозе и Иерусалиме выглядят несколько странно, поскольку очевидно, что величина этих стен по сторонам «цурот а-петах» превышала четыре локтя. Кроме того, подобные «цурот а-петах» можно разрешить в соответствии со словами Мааршама (Респонсы, 1.206) о приведённых постановлениях Маген Авраама и «Мекор Хаим»: если косяк «цурат а-петах» заметен, даже если он сравним по ширине со стенами «мавоя», или если дом, над которым протянут провод, выше или короче (ниже) стен «мавоя», то возможно поместить верхнюю перекладину «цурат а-петах», невзирая на ширину в четыре локтя. Об этом же пишет Хазон Иш (67.13, и см. разрешение Мааршама в 1.206, в связи с тем, что наши «мавои» подобны дворам, как объясняется у Рама (363.26) и у Маарита (1.94), а также у Хатам Софера (6.82); Мааршам спорит с Маген Авраамом (363.27, хотя из слов Маген Авраама там данное противоречие совершенно не следует)). Кроме того, как объясняет автор «Мекор Хаим», дисквалифицирующий косяк «цурат а-петах»

шире четырёх локтей (поскольку такой косяк не подходит для «лехи» и считается стеной мавоя, а также из-за закона «повреждённого проёма»), если только часть такого косяка считается частью мавоя (в том случае, например, если верхняя перекладина положена посередине или у внутреннего края цурат а-петах: тогда цурат а-петах кошерна, поскольку внешняя часть перекладины не дисквалифицирует его, т.к. не является частью мавоя; это напрямую следует из того, как он разрешает затруднение Маген Авраама 363.28). С одной стороны, перекладина в четыре локтя функциональна (в противном случае непонятно, почему кошерна перекладина в сукке, если одна её часть лежит на стене сукки), а также, как следует из слов Хазон Иша (84.4), если стена, служащая частью цурат а-петах, отделена от продольной части мавоя, не существует проблемы с четырьмя локтями, так как цурат а-петах очевидно не является частью мавоя. Хазон Иш написал это о косяках цурат а-петах, расположенных вровень со внешними стенами мавоя, но это же, очевидно, касается и расстояния в четыре локтя.

5. В некоторых местах, в которых никакие из вышеперечисленных решений невозможно применить, требуется натянуть верхнюю проволоку цурат а-петах должным образом. Это позволит существенно расширить эрув в сторону места слияния Яузы с Москвой-рекой, причём искусственные берега рек будут служить перегородками эрува, войдя в его состав благодаря описанной ниже системе соединений.

6. Следует особо подчеркнуть, что во всех случаях расширения эрува здание, над которым будет протянут провод «цурат а-петах»,

будет целиком находиться за пределами эрува, чтобы избежать нечаянного нарушения Шабата.

Карта «эрува» в центре Москвы и ее обоснование

1. На улице Маросейка нужно натянуть провод «цурат а-петах» между осветительными столбами в обозначенной зоне.

2. В Лучниковом переулке справа от дома 2 кабель «цурат а-петах» соответствует мнению «При Мегадим» и Хатам Софера, а также других законоучителей, считающих, что выступ или столб выше десяти «тефахов» может считаться косяком «цурат а-петах», если расположен над косяком шире четырёх локтей; это соответствует и мнению автора «Мекор Хаим» (см. п. 9). С другой стороны, по диагонали, основой «цурат а-петах» служит выступ который меньше четырёх локтей.

3. На ул. Мясницкая в месте её соединения с Лубянской следует натянуть провод между фонарными столбами или водосточными трубами — или между фонарями, расположенными над выступами по углам здания внутри Златоустинского переулка.

4. Если возможно, улучшить цурат а-петах на Мясницкой со стороны Лубянской площади и Большого Златоустинского переулка, между домами №1 (над выступом, расположенным рядом с черными воротами со стороны Лубянки) и №2. Форма выступа дома №2 такова, что от его основания до самого провода нет четырех локтей, однако часть утопленного в стене окна может считаться продолжением выступа.

5. В Кривоколенном переулке провод «цурат а-петах» находится между домами №3 и №2, причем в месте соединения с домом №2 учтены мнения «При Мегадим» и «Хатам Софера».

6. В Банковском переулке провод есть с двух сторон: у входа в дом и напротив.

7. Дальше по переулку есть «цурат а-петах», образованный кабелем и расположенным под ним «лехи».

8. Диагональная «цурат а-петах» между Мясницкой №17 (над дверным проемом) и 24/7 (сбоку от ресторана вьетнамской кухни). С этой стороны соединение соответствует мнению «При Мегадим» и «Хатам Софера» (см. выше), а также приведенному мнению в респонсах «Сефер Йеошуа» (8), разрешающему соединять продольные стены здания, хотя они шире четырех локтей, и мнению, приведенному в респонсах Мааршама (1.206) и Хазон Иша (67.13), по которым разрешено использовать косяк «цурат а-петах» шире четырёх локтей, если он высокий или низкий и явно отделён от остальных стен вдоль «мавоя». Из вышеприведённых слов «Мекор Хаим» также следует, что если только часть косяка шириной в четыре локтя находится внутри «мавоя», а часть — снаружи, то такой косяк кашерен. С этим согласен и Хазон Иш (86.4): хотя нельзя полагаться на «цурат а-петах», чьи косяки не выступают внутрь «мавоя», но всё же, если есть промежуток (не более десяти локтей) между краем стены «мавоя» и этими косяками, то такая «цурат а-петах» приемлема. Разрешение Хазон Иша можно применить и к косяку шириной в четыре локтя, поскольку единственная

его проблема в том, что он кажется продолжением стены «мавоя», однако если расстояние между стеной и таким косяком достаточно, чтобы он представлялся отдельным, то даже широкий косяк кошерен. Кроме того, следует подчеркнуть, что в этом месте часть косяка шире четырёх локтей и ниже девятнадцати локтей, поэтому косяком скорее считается часть которая меньше четырёх локтей. Также у ресторана вьетнамской кухни имеются провода «цурат а-петах» с двух сторон переулка в соответствии со мнениями «При Мегадим», Хатам Софера и др.

9. На Чистых Прудах провод «цурат а-петах» проходит в ширину бульвара от крыши станции метро; это позволяет соединить два образовавшихся проёма этой крышей. Речь о двух «цурот а-петах», у каждой из которых одна сторона превышает четыре локтя, а другая расположена над выступом уже четырёх локтей, и, по приведённым мнениям, в том числе «При Мегадим», Хатам Софера и «Мекор Хаим», выступ или столб выше десяти локтей могут считаться косяком «цурат а-петах», если они расположены над выступом шире четырёх локтей. Кроме того, в данном случае всё обсуждение касается здания станции метро. Можно считать, что оно меньше четырёх локтей, по трём причинам:

1) Поскольку расстояние между постройкой и каждой из «цурот а-петах» меньше четырёх локтей, и выходит, что вертикальный косяк «цурат а-петах» внутри «мавоя» меньше четырёх локтей, а внешняя широкая его часть не дисквалифицирует этот проём.

2) Хотя законодатели заключают, что крыша между косяком и верхней перекла-

диной является преградой (Таз 363.19, «Мишна Брура» там же, 13), но всё же, поскольку место присоединения и продолжение этого косяка не расположены на самой крыше, и поскольку косяки и крыша при этом соединены таким образом, что и сама крыша может считаться продолжением косяка — это кашерно. По крайней мере, до места напротив верхнего провода.

3) Даже если нет никакой возможности считать косяк шириной меньше четырёх локтей частью станции метро, всё же само здание станции не является образует продольную стену «мавоя», а единственная проблема с косяком шире четырёх «амот» в том, что он считается частью такой стены. Станция же расположена внутри «мавоя», чьи стены образованы двумя зданиями по сторонам бульвара.

10. Провод «цурат а-петах» между Мясницкой 30/2 и 30/2, по мнениям автора «При Мегадим», Хатам Софера и других перечисленных законоучителей.

11. Мясницкая, 40 — «цурат а-петах» образована проводом, натянутым между зданиями в конце улицы, по мнению автора «При Мегадим», Хатам Софера и автора «Мекор Хаим».

12. Малый Харитоньевский переулок — провод «цурат а-петах» (с внутренней стороны) между выступом на углу дома 1 и домом 2, по мнению автора «При Мегадим», Хатам Софера и др. Можно также считать, что ширина этих косяков меньше четырёх локтей, благодаря водосточным трубам, ограничивающим часть стены.

13. Боярский переулок — за станцией метро «Красные Ворота» «цурат а-петах» образована проводом и выступом меньше четырёх локтей между домами 2 и 1; дополнительная «цурат а-петах» между поворотом налево в Большой Козловский переулок (угловые дома) и домом 9 по Мясницкому проезду, образованная проводом между домом 2/1 (над контейнерами для кондиционеров) и домом 3 (над флагом России); в обоих местах выступ стены уже четырёх локтей достигает земли.

14. Большой Харитоньевский переулок — провод над первым зданием по диагонали до здания напротив считается притолокой «цурат а-петах», по мнениям «При Мегадим» и Хатам Софера.

15. Фурманный переулок — следует натянуть провод «цурат а-петах» между первым изгибом посередине дома 20 и дорожным знаком напротив. Это возможно, если считать изгиб стены началом расположенного сверху косяка, см. «Хазон Иш» 70 (если с одной стороны косяк прилегает вплотную к зданию, то с другой достаточно отдельно от здания косяка в сочетании с преимущественно сплошной стеной за счёт «цурат а-петах»; очевидно, что стоит учесть облегчающие мнения касательно косяков, расположенных не ближе трёх «тефахов» от стен «мавоя» (см. «Мишна Брура» и «Биур Алаха» 363.6). Если такой провод натянуть невозможно, можно считать притолокой «цурат а-петах» электрический провод, проходящий с двух сторон улицы — над двумя знаками частной парковки и напротив, между двух водосточных труб; это разрешение основано на мнениях Мааршама и «Сефер Йеошуа».

16. Улица Машкова — имеется «цурат а-петах», образованная проводом над знаком с номером 28/20 и зданием напротив; в стене здания напротив есть чёткий выступ уже четырёх локтей, а с другой стороны также есть выступ, который, хотя у основания он шире, всё же соответствует мнению «При Мегадим», Хатам Софера и других законодателей.

17. Улица Покровка — следует натянуть провод «цурат а-петах» между фонарными столбами вблизи площади Земляной Вал со стороны Покровки. Сама площадь не входит в «эрув». Косяк «цурат а-петах» находится рядом с банком «Москва Сити». Прямо за этим зданием (со стороны улицы Маросейка) имеется промежуток меньше десяти локтей (4.75 метра), отделяющий его от изогнутого «мавоя» за пределами «эрува».

18. Малый Казённый переулок — «цурат а-петах», образованная выступами крайних зданий и проводом.

19. Большой Казённый переулок — электрические провода; косяк с одной стороны образован выступом шире четырёх локтей у основания, а с другой — выступом над стеной ресторана и решёткой, что соответствует мнению «При ме-гадим», Хатам Софера и др.

20. Яковоапостольский переулок — электрические провода над выступами зданий с двух сторон, каждый из которых уже четырёх локтей. Дальше по Садовому кольцу, после Яковоапостольского переуллка, рядом с рестораном «Бургер-Кинг», имеется лестница, выходящая на Садовое кольцо. Там разрешено переносить в Шабат вплоть до внутренней

части лестницы, но не со стороны Садового кольца. На Земляном Валу между домами 36 и 38 есть две «цурот а-петах», образованных жёлтой трубой над косяками уже четырёх локтей.

21. Улица Воронцово Поле и переулок Обуха — на крайнем доме имеются провода и выступы, образующие «цурат а-петах». В некоторых местах эта «цурат а-петах» соответствует мнению «При ме-гадим» и Хатам Софера; кроме того, следует учесть косяк в десять «тефахов», установленный над участком шире четырёх локтей (см. выше). Между Воронцовым Полем и переулком Обуха, между домами 46 и 48, есть проём шире десяти локтей. Это место кашерно за счёт провода, проходящего над крышами рядом с этим проёмом (см. выше). Кроме того, над этими двумя зданиями есть толстый кабель, проходящий над центром дома 46 и выступом на стене дома 48 высотой в несколько этажей и шириной меньше четырёх локтей, что позволяет считать это «цурат а-петах» по мнению «При ме-гадим» и Хатам Софера. По установленному правилу, всё здание, над которым протянут провод «цурат а-петах», располагается вне «эрува», поэтому в Шаббат переносить можно от начала этих домов не дальше двора, поскольку упомянутый широкий проём считается брешью.

22. Слева — провод над выступом в стене дома 5, справа — провод над пространством стены между выступами подъезда и окна (можно учитывать мнения «При ме-гадим», Хатам Софера и др.).

23. Две «цурот а-петах» с двух сторон крайних зданий — по мнению «При ме-га-

дим» и Хатам Софера. Как описано выше, существует возможность расширить эту часть «эрува» в направлении Яузы за счёт «цурат а-петах», образованной проводом над двумя её берегами между крышами зданий на улице Земляной Вал (51 и 52), а также за счёт проводов и столбов, расширяющихся по середине, причём их более широкая часть выше десяти «тефахов» и находится прямо под проводами, и считается косяком «цурат а-петах». Две подобные «цурат а-петах» присоединяют край «эрува» между Земляным Валом / Садовым кольцом и Серебрянической набережной / берегом Яузы, образующим перегородку гораздо выше десяти «амот» вдоль реки без промежутков (в которой, правда, имеется проход на лестницу меньше десяти локтей, но он не дисквалифицирует перегородку). С другого края между Серебрянической набережной и Яузской улицей также имеется «цурат а-петах», образованная проводом и столбом. Яузская улица не считается полноценным общественным владением, которое бы сделало недействительной перегородку, образованную берегом Яузы, поскольку она почти полностью ограничена своим прямым продолжением — улицей Солянка; так же и Серебряническая набережная заканчивается полноценной перегородкой рядом с берегом Москвы-реки. Эту перегородку не дисквалифицируют Москворецкая и Котельническая набережные по той же причине: они полностью ограничены своим продолжением, особенно в направлении Москворецкой, Кремля и Лужников. Все эти внешние улицы прерываются мостами через реку, которые считаются частным владением за счёт «цурат а-петах» и по закону «гуд ахит» (уморзрительно продолженной вниз стены) и подвешенной перегородки. С двух концов моста есть

«цурот а-петах», образованные проводами и столбами и закрывающие Яузскую улицу и Солянку с третьей стороны. Таким образом, к «эруву» возможно присоединить весь парк вокруг памятника пограничникам, поскольку он окружён «цурот а-петах», которые образуются столбами, не говоря о его собственных оградах и естественных перегородках, образуемых берегами реки.

24. «Цурат а-петах», образованная проводом, справа за крайним зданием над над чёрными деревянными воротами, слева — над выступом с краю предпоследнего здания. С обеих сторон косяки уже четырёх локтей.

25. Улица Солянка — между домами 15 и 16 необходимо натянуть провод «цурат а-петах» между фонарными столбами.

26. На улице, отходящей влево от Солянки, один угол перед пересечением с улицей Забелина — закрытая Т-образная улица (у которой один конец закрыт полностью, а второй — со стороны Китай-Города — ограничен мостом, который может служить «цурат а-петах», если учитывать мнения «При Мегадим», Хатам Софера и др. Судя по всему, возможно расценивать этот проход как имеющий косяки уже четырёх локтей с обеих сторон).

27. Улица Солянка — провода «цурат а-петах» у улицы Забелина и Большого Спасоглинищевского переулка слева от Хоральной синагоги. Нужно натянуть провод «цурат а-петах» напротив, чтобы включить в «эрув» также и часть улицы со стороны синагоги.

До сих пор речь шла о способах присоединить «мавои» и дворы к «эруву» посредством

«цурот а-петах». Однако в полноценном общественном владении недостаточно обычных «цурот а-петах» — нужно установить двери, запирающиеся на ночь или — по другому мнению — такие, которые могут запираются (см. «Шулхан Арух», «Орах Хаим» 364.3).

Известен спор средневековых законоучителей: считать ли общественным владением любое открытое пространство, по которому может пройти много людей и которое в ширину больше 16 локтей (так считали рабейну Там, Рамбам и Риф, и это мнение приводится в «Шулхан Арухе» («Орах Хаим» 345.7)), или пространство, по которому проходят 600 000 человек (Раши, Смаг, Смак, Маарам из Роттенбурга, «Ор Заруа», Рош, Тур). Общественное владение по второму определению сотни лет присоединялось к «эруву» с помощью «цурат а-петах», что соответствовало мнению многих мудрецов последних поколений. Поэтому мы не нашли решения проблемы в соответствии с тем мнением, по которому не требуется чтобы по общественному владению проходило 600 000 человек, а это мнение, по мнению большинства мудрецов последних поколений, разделял и составитель «Шулхан Аруха» (см. «Биур Алаха» 345 и «Каф а-Хаим» 13.7), и поэтому оно принято в сефардских общинах. И хотя существовали сефардские общины (см. например книгу рава Яакова Саспорта «Оэль Яаков» (73) касательно «эрува» в Амстердаме), в которых считалось, что, хоть и не требуется прохождения 600 000 человек, чтобы владение считалось общественным, тем не менее, для «эрува» в нём достаточно установить «цурот а-петах» (см. респонсы раби Акивы Эйгера (6), а также «Ор ла-Цийон» и «Ябиа Омер»), тем не ме-

нее, в большинстве сефардских общин приняты обычаи устрожать.

И все же, как нам представляется, в том что касается существующего «эрува» в Москве, есть множество причин выбрать облегчающее мнение (см. «Биур Алаха» 345, «Каф а-Хаим» 303, а также постановления рава Бен-Циона Абы Шауля в респонсах «Ор ле-Цийон» и рава Овадьи Йосефа в респонсах «Ябиа Омер»; кроме того, по мнению ряда законоучителей, в т.ч. автора «Арух а-Шулхан», сам «Шулхан Арух» позволяет облегчить (см. «Орах Хаим» 303)). Тем более возможно облегчить в ситуации, когда есть несколько факторов, позволяющих не следовать самому строгому мнению.

Рассмотрим четырнадцать алахических соображений, согласно которым возможно выбрать облегчающий подход безоговорочно:

1. Причина устрожения — закон, согласно которому общественное владение дисквалифицирует перегородку. По мнению большинства средневековых комментаторов, закон этот не подразумевает, что в общественном владении любая перегородка как будто падает, и пространство остаётся открытым; только само место прохода большой массы народа невозможно сделать кошерным для «эрува» с помощью перегородки. См. комм. Тосафот, Рамбана, Рашба, Роша и других на тему в «Эрувин» 22а. Бааль а-Маор спорит с этим, но он говорит только о перекрёстках, а не об исключительно продольных или поперечных общественных владениях. Хотя Ритва там же пишет, что алахически перегородки как будто падают (т.е., судя по всему, «падают» все перегородки и всё пространство

остаётся открытым; см. комментарий «Бейт Меир» 345 и «Мишкенот Яаков» 121), но всё же, если внимательно изучить его мнение, оно покажется неоднозначным: он пишет, что в Иерусалиме северные и южные стены были сплошными, а с востока и запада есть проёмы и ворота, из чего явствует, что для дисквалификации перегородки недостаточно одного проёма с востока и запада. И даже если он подразумевал, написав во множественном числе, что, тем не менее, достаточно одного проёма с запада и одного с востока, вероятнее будет предположить, что имелись в виду множественные проёмы с каждой стороны. Что же касается его пояснения к теме в «Эрувин» (22а, ד"ה דרבנן אדרבנן), что во всех иерусалимских воротах проём был меньше, чем сплошная стена, получается, что речь идёт именно о сплошной стене при наличии проёмов в ней. Более того, его слова противоречат выводам «Бейт Меир» и «Мишкенот Яаков» (что речь о подобии пролома без остатков стен): с севера и с юга есть полноценные перегородки, а с востока и с запада — проёмы и ворота. В продолжение он пишет, что «мавои» Иерусалима попадают под закон общественного владения, поскольку они 16 локтей в ширину, а этого достаточно для прохода 600 000 людей; и также имеются проходы с востока на запад и с севера на юг, что является признаком общественного владения в сквозных «мавоях», как объясняет здесь и в комментарии к трактату «Шабат» Раши. Дальше Ритва пишет, что без этого (т.е. если бы ворота не запирались на ночь) «мавоев» касался бы закон общественного владения, и, хотя с запада и востока имеются полноценные проемы, это пространство всё же не считается закрытым, поскольку общественное владение дисквалифицирует перегородки. Имеется

в виду не то, что северная и южная стены как бы полностью «уничтожаются», а что множество людей как бы обрушивает западную и восточную перегородки, поскольку их ворота часто используют для прохода; получается, что там как будто нет ворот и остатков стены, а вся стена как будто полностью обрушена, и «цурат а-петах» или остатки стены бессильны исправить это, поскольку восточная и западная стены Иерусалима как будто полностью разрушены. Если бы считалось, что в таком случае вообще нет перегородок, Ритва должен был бы так и написать, поскольку воображаемое полное разрушение стен и отсутствие даже их остатков — это установление мудрецов, в то время как «падение перегородок» — закон Торы. Следует заключить, что Ритва не имеет в виду, что перегородки как будто полностью исчезли, а говорит об их мнимом падении только применительно к воротам. Можно добавить к этому, что из его слов (что с севера и с юга были цельные перегородки, а также что сквозные проходы были направлены с севера на юг и с запада на восток) явно следует, что с востока и запада было множество проёмов; по одним воротам было только с севера и юга, и лишь из-за их многочисленности с запада и востока речь идёт о дисквалификации перегородок. Хотя далее Ритва пишет, что с запада и востока сплошной стены всё же было больше, из его слов также следует, что закон дисквалификации перегородок применим только при множестве проёмов и что вся суть его — в алахическом отсутствии остатков стены и как бы полном её разрушении, — а это установление мудрецов; однако дело вовсе не в том, что перегородок как будто вовсе нет по закону Торы. В остальных же местах в Шабат запрещено носить не потому, что сами они явля-

ются общественным владением, а потому, что они к нему присоединяются; поэтому для них достаточно установить «цурат а-петах», как разъясняют многие законоучителя. По этому поводу автор «Ор Заруа» («Законы эрува» 5) приводит слова раби Йоэля и раби Эфраима касательно разрешения сходить на берег тому, кто встретил Шабат на корабле, а после прибыл в порт. По их мнению, следует считать, что у города как будто вообще нет стен, однако, как объясняется выше, из слов остальных средневековых комментаторов явствует, что это касается непосредственно общественного владения (и см. «Мишна Брура» 392.1). Из слов рава Моше Файнштейна в «Игрот Моше» («Орах Хаим» 1.139) видно, что он, как и упомянутые ришоним, советует следовать устражающему мнению на мостах и в прочих местах только из-за закона о стене, которая как будто бы полностью проломлена, или из-за закона об общественном владении, если по мосту проходит 600 000 человек (или если он находится в городе с таким населением, или, в соответствии со словами Рашба в «Аводат а-Кодеш», если он представляет собой пространство с 600 000 человек, даже если оно окружено четырьмя перегородками). Однако он не запретил носить в Шабат в подобных местах потому, что проход множества людей как будто полностью уничтожает перегородки.

2. Город состоит из продольных и поперечных улиц, на каждой из которых сплошная часть занимает больше места, чем проёмы (благодаря стенам зданий, заборам и т.п.). Улицы часто ограничены сплошной стеной с трёх сторон; а если прибавить сюда и параллельную улицу, то можно считать, что они ограничены с четырёх сторон. Сходным обра-

зом, улица считается ограниченной в ширину сплошной стеной зданий по двум краям этой улицы. В трактате «Эрувин» (22а) приводится спор раби Йеуды и мудрецов о законе дисквалификации перегородок в общественном владении: по мнению мудрецов, перегородки не дисквалифицируются в полностью замкнутом месте (например, если перегородки созданы столбами в форме буквы «Г» по краям такого пространства); по закону Торы, достаточно толщины в «тефах», по закону мудрецов — в локоть, но в любом случае этот закон действует, даже если большая часть такой перегородки — не сплошная стена, а если большая часть сплошная, то эффективность такой перегородки бесспорна. Хотя некоторые комментаторы (Рамбан, Рашба, Ритва и др.) согласны с раби Йеудой, алаха всё же следует за мнением спорящих с ним мудрецов: так постановили Риф, Рамбан, Рош и др., а также «Шулхан Арух» (и см. респонсы «Бейт Эфраим», «Орах Хаим» 26; Хазон Иш, «Орах Хаим» 107.5; «Ахиэзер» 4.8).

3. Сплошная по большей части стена предпочтительнее по сравнению с перегородками, созданными столбами: в таком случае даже раби Йеуда согласен, что общественное владение не аннулирует перегородки. Это следует из объяснения в Иерусалимском Талмуде («Эрувин» 2.3): если по двум сторонам общественного владения есть два дома, то по мнению раби Йеуды, достаточно установить «лехи» или «кору» (балку над проходом), чтобы общественное владение не дисквалифицировало перегородки. Хотя Вавилонский Талмуд считает подоплёкой этого мнения тот факт, что, по раби Йеуде, с точки зрения закона Торы, достаточно двух перегородок, Иерусалимский Талмуд приводит как осно-

вание этого закона именно то, что здесь есть сплошная по большей части стена. Вавилонский Талмуд не спорит с Иерусалимским: так следует из приведенного в Вавилонском Талмуде обсуждения — например, в «Эрувин» (15б) — где сказано что сплошная стена по большей части стена не просто называется перегородкой, но и в действительности является ею. Таков закон, полученный Моше с Синая: достаточно, чтобы большая часть стены была целой — или хотя бы чтобы большая её часть не была проломлена; а закон о проломе в десять локтей и более, который дисквалифицирует перегородку — это лишь установление мудрецов (см. «Тосафот Рош» в начале второй главы «Эрувин»; Хазон Иш 112; респонсы «Бейт Эфраим», «Орах Хаим» 25, в отл. от «Мишкенот Яков» 121). Закон большей частью сплошной стены отличается от закона столбов, ограничивающих общественное владение за счёт умозрительного заполнения просветов и достраивания её вниз от края «крыши» (см. Тосафот и Ритва в начале 2-й главы «Эрувин»). В случае же со стеной перегородка полноценна («Нода бе-Йеуда», «Тшува ме-Аава» 112; «Хатам Софер», «Орах Хаим» 97, «Хазон Иш» 107.5, «Ахиэзер» 4.8).

4. Более того, поскольку все улицы внутри «эрува», включая те, что пересекают Садовое кольцо, либо сами (как Маросейка/Покровка, Бакунинская и Попов проезд в районе Детской больницы при повороте направо на Дворцовую), либо благодаря своим продолжениям (как продолжение Мясницкой за Садовым кольцом после поворота в Южный проезд, мост и Казанский вокзал у поворота вправо со стороны моста в Рязанский переулок) оканчиваются пространством, ограни-

ченным тремя полноценными и соединёнными друг с другом стенами. Иными словами, речь о закрытом «мавое»; множество людей в этих местах проходит только в продолжении «мавая», вдалеке от очевидно закрытого с трёх сторон участка. В таком случае, по всем мнениям, закон дисквалификации перегоронок не работает. Подобно тому, что Хазон Иш (параграф 2) пишет о системе параллельных улиц, ограничивающих друг друга, с точки зрения закона четырёх перегоронок (по мудрецам), можно сказать, что закрытая с трёх сторон улица, служащая оградой для другой, соответствует мнению раби Йоханана, постановившего в соответствии с мнением мудрецов в при наличии трёх перегоронок. Очевидный источник этого закона — обсуждение в «Эрувин» (94а) и комментарии Тосафот, «Тосафот Рош», «Тосафот рабейну Перец», Рашба, Ритва и др.: во дворе, в стенах которого с двух сторон есть проломы менее десяти локтей (или более десяти локтей, но с сохранением большей части сплошной стены), в любом случае требуется «цурат а-петах», однако устанавливать полноценные двери (как в общественном владении) не нужно. Следует особо подчеркнуть слова Ритвы (פ"ד פ"ד ל' מ'), что это так даже в том случае, когда множество людей проходит через такую «цурат а-петах»; более того, таково же мнение «Бейт Меир» и «Мишкенот Яаков» (параграф 1): любая перегородка, сквозь которую проходит множество людей, как будто полностью аннулируется, однако если в стенах двора с двух сторон есть проломы, и множество людей проходит через него, достаточно и «цурат а-петах»; поэтому при наличии трёх цельных перегоронок общественное владение не дисквалифицирует их. См. «Ор Заруа» («Законы эрувов» 129): это соответ-

ствует и мнению раби Йеуды, и мнению мудрецов, однако раби Йоханан, споря и с той, и с другой стороной, считал, что в общественном владении даже цельные стены аннулируются. По мнению «Ор Заруа», закон не следует за раби Йохананом — напротив, даже в пространстве шириной 16 локтей, по которому проходят 600 000 человек и у которого есть две цельные перегородки, общественное владение их не дисквалифицирует. Так же написал и Рашба в «Аводат а-Кодеш»: «Если в стенах двора есть проломы в общественное владение с двух сторон, даже если они расположены друг напротив друга, и множество людей проходит через этот двор, достаточно «цурат а-петах» в одном проломе и «лехи» или столба в другом, чтобы в этом дворе можно было переносить в Шабат; тем более подходят «цурот а-петах» с обеих сторон или большей частью сплошная стена с одной стороны и «цурат а-петах» с другой, поскольку проход большого числа людей не дисквалифицирует «мавои» и дворы».

5. Дополнительная причина, по которой множество людей не аннулирует перегородку, состоит в том, что речь идёт о рукотворных перегородках (здания, ограды дворов, заборы и т.п.) в месте, где человек рассматривает себя как бы окружённым стенами (как, например, внутри Садового кольца, длина которого 16 километров, диаметр — примерно 5, а радиус — 2.5 км; на таком протяжении человек видит среднюю высоту зданий, охватывающих большую часть Садового; то же касается и других улиц, пересекающих улицы внутри «эрува». Подобное обсуждается в «Игрот Моше» («Орах Хаим» 1.129), где говорится, что стоящий на одном краю владения должен видеть перегородку с другого края). По всем

мнениям, общественное владение здесь не дисквалифицирует перегородки (Тосафот в комм. на «Эрувин» (22б, אַמֶּלֶט הַחֵט), Ритва (אָפֶּט הַחֵט); «Маген Авраам» 363.40 и «Мишна Брура» там, «Биур Алаха» и «Шаар а-Цион» там, а также «Шаар а-Цион» 94 и «Биур Алаха» 346. Что касается размера в «кор» или два «кора», см. его слова далее касательно мнений ришоним, а также комм. Рамбана (лист 59а), Ритву (22а), комментарий Рамбама к Мишне и других авторитетов, по мнению которых это даже 1000 миль. Так же написано у Рамбама в «Законах Шабата» (11.14), а Тур (260) пишет, что это 100 миль; то же можно заключить из слов книги «Эшколь» («Нахаль Эшколь» стр. 163); см. также «Нишмат Адам» и респонсы Мааршама (ч. 4.1), где приведено число 16 миль, и «Игрот Моше» («Орах Хаим» 1.139, раздел 6 и далее); респонсы «Кнессет Исраэль» (2) и «Хазон Иш» 107.1.

6. Все улицы, достигающие Покровки и Мясницкой, чьи продолжения находятся за Садовым кольцом, либо не пересекают их, либо расходятся в конце под прямым углом, либо оканчиваются закрытым участком. Поэтому они не являются общественным владением, дисквалифицирующим перегородки, а на Покровке и Мясницкой достаточно «цурот а-петах». Следует подчеркнуть, что эти улицы продолжаются за Садовым кольцом, причём оно не прерывает их, и места их пересечения чётко размечены; Садовое кольцо не аннулирует эти улицы в местах пересечения.

7. Садовое и Бульварное кольца не считаются «общественным владением», как и некоторые магистрали, проходящие внутри них,

поскольку они либо ограничены, либо — там, где это релевантно — разветвляются явным для наблюдателя образом, а их открытые концы (во втором случае) не расположены друг напротив друга (см. «Шулхан Арух», «Орах Хаим» 345.7; «Мишна Брура» там, 20; Иерусалимский Талмуд и комментарии ришоним к «Эрувин» (22а, 59а) и др.). В любом случае, в этих местах достаточно «цурот а-петах», чтобы общественное владение не дисквалифицировало их перегородки («Шулхан Арух», «Орах Хаим» 364.3).

8. Садовое (а также Бульварное) кольцо не считается общественным владением, несмотря на свою ширину и тот факт, что за день по нему проходит или проезжает более 600 000 человек, поскольку всё кольцо окружено домами: это позволяет применить закон сплошной по большей части стены и считать Садовое кольцо территорией, ограниченной с четырёх сторон полноценными перегородками. Переносить в Шабат здесь разрешено, даже несмотря на слова Рашба («Аводат а-Кодеш» 3), что общественным владением считается даже ограниченная территория, если по ней проходят 600 000 человек: «Что считается общественным владением? — Всякая территория 16 на 16 локтей, на которой собираются люди для торговли или иных занятий — такая, как, например, городской рынок; даже если городские ворота запирают на ночь, эта территория всё-таки общественное владение; то же касается сквозных «мавев», чьи открытые концы расположены друг напротив друга, чья ширина от 16 локтей — и по которым проходит народ с телегами, численностью как еврейский стан в пустыне. Однако последнее касается только случаев, когда городские ворота не запирают на ночь;

если же их запирают, это не общественное владение, поскольку настоящее общественное владение находится в распоряжении людей беспрестанно». Очевидно, что Рашба обсуждает только обширное пространство магистрали, состоящее, к примеру, из крупных площадей; однако Садовое кольцо — в терминах Талмуда — является «лагерем», а не таким пространством, где требуется чтобы вход и выход были друг напротив друга, а территория не была закрыта с трёх сторон. Кроме того, Рашба говорит о воротах, запирающихся на ночь, а не о полноценных перегородках, и даже не о воротах, запирающихся днём (ср. мнение раби Эфраима, проводящего это различие, «Бааль а-Маор», «Бейт Меир» и «Мишкенот Яаков»). Источник этого мнения — описание города Мехозы («Эрувин» 6б): если бы ворота Мехозы не запирались на ночь, город считался бы общественным владением. Следовательно, поскольку они запирались, город таким владением не считался. В трактате «Шабат» (124б) явно говорится о рынке Мехозы как об общественном владении по закону Торы. См. также «Брахот» (54а) и «Бава Батра» (12б); а касательно городов, обнесённых стеной, см. «Бава Батра» (73а), «Йома» (11а); касательно городов, окружённых рекой — «Брахот» (59б), «Таанит» (24б), «Моэд Катан» (25б), «Эрувин» (26а)). Хотя по самому Садовому кольцу мы не можем разрешить носить таким образом, можно уверенно утверждать, что оно как общественное владение не дисквалифицирует те места, где есть «цурат а-петах». То же самое относится и к Бульварному кольцу; закон дисквалификации перегоронок общественных владений применим только к полноценному общественному владению по закону Торы. См. «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 364.3),

«Шулхан Арух а-Рав» (345) и др. «Игрот Моше» («Орах Хаим» 1.139.5) пишет, что даже без общественного владения требуется 600 000 человек, и, по его мнению, Садовое кольцо всё же дисквалифицирует перегородку, но, в силу остальных приведённых причин (четыре рукотворные перегородки, которые видны стоящему внутри) фактически этого не происходит. В любом случае, из слов большинства ришоним, а также Тура и «Шулхан Аруха» следует, что в подобной ситуации общественное владение не дисквалифицирует перегородки.

9. Садовое кольцо не считается общественным владением из-за входящих в его состав туннелей. Из-за того, что они искривлены, а их стены на въезде и выезде выше и шире самих туннелей, к ним можно применить закон умозрительного достраивания стены от края крыши вниз: такие туннели считаются закрытыми с двух сторон, а с двух других сторон они ограничены преимущественно сплошной стеной, поэтому их перегородки общественное владение также не дисквалифицирует. «Мишкенот Яаков» (121, стр. 116) объясняет это в соответствии с мнением раби Йеуды (кроме того, если бы въезды и выезды в туннели были расположены друг напротив друга, можно было бы выбрать облегчающее мнение на основании обсуждения в «Эрувин» (95а) касательно сквозных мостов, и слов Рабы, что, по мнению раби Йеуды, стену от края крыши можно достраивать вниз даже в сквозных проездах; если мудрецы это и оспаривают, то в любом случае четыре алахических перегородки общественное владение не дисквалифицирует, не говоря уже о кольце, окружённом преимущественно сплошной стеной).

10. Дополнительный довод состоит в том, что эти туннели могли бы считаться крытым общественным владением, т.е. общественным владением только по закону мудрецов, а внутри них возможно использовать многочисленные выступы в качестве «цурот а-петах». Кроме того, Садовое кольцо проходит над Москвой-рекой в двух местах по двум мостам: Новоспасскому и Крымскому. По обоим концам обоих мостов находятся полноценные перегородки, которые не дисквалифицируют общественное владение, как объясняется выше, и по той причине, что они рукотворные, и по той, что они заметны стоящему внутри них. Эти перегородки позволяют считать Садовое кольцо замкнутым с четырёх сторон, поскольку две другие его стороны — по большей части сплошная стена домов. Единственный потенциальный вопрос касается проходной перегородки, которую, однако, спасает «цурат а-петах». См. респонсы «Нода бе-Йеуда» (2-е изд., 42) касательно мостов, а также «Мишну Бруру» (363.118), респонсы «Ахиэзер» (1.8), и постановление Хазон Иша, приведённое в его книге. Всё это — в дополнение ко мнению Хатам Софера («Орах Хаим» 89 и «Шаарей Цийон», считающих такую конфигурацию кашерной и без «цурат а-петах». Кроме того, см. «Игрот Моше» («Орах Хаим» 1.139).

11. Кроме того, эти места не считаются общественным владением, поскольку предназначены преимущественно для автомобилей, а не для пешеходов («Бейт Эфраим», «Мишне Алахот», рав Овадья Йосеф, рав Ашер Вайс). Хотя вдоль большей части Садового кольца идёт широкий пешеходный тротуар с обеих сторон, в зоне туннелей его нет, и об-

щественное владение по бокам туннелей явно не присоединяется к пространству внутри них.

12. Следует также упомянуть слова Хатам Софера («Орах Хаим» 97), что благодаря остаточным стенам, перегораживающим проход множеству людей, закон дисквалификации перегоронок не работает, поэтому, хотя парковочные ограждения и не считаются полноценными перегородками, проходу людей они всё же препятствуют. В связи с этим можно рассматривать шлагбаумы в одном из туннелей Третьего Транспортного кольца (ТТК) как запирающиеся ворота, преграждающие проход, что позволяет считать всё кольцо частным владением по закону Торы (благодаря преимущественно сплошной стене), внутри которого расположены второе и первое кольца. Кроме того, ТТК предназначено почти исключительно для автомобилей, а не для пешеходов.

13. Кроме того, в силу самого того обстоятельства, что на ТТК нет перекрёстков, а есть только транспортные развязки, на нём закон общественного владения не аннулирует перегородки. В результате проверки ТТК (трёхчасового объезда и измерения) выяснилось, что, хотя большая его часть — эстакады, возвышающиеся над поверхностью земли и превышающие длину наземной окружности почти вдвое, а примерно одна седьмая его пролегает в туннелях под землёй или под мостами, всё-таки подавляющая его часть (особенно за счёт зданий с внутренней стороны) представляет собой преимущественно сплошную стену. Поэтому Садовое кольцо не просто полностью окружено ТТК: даже если бы возникла проблема с шоссе, пересекающими Садовое кольцо и дисквалифицирующими пе-

регородки «эрува» как общественное владение — тем не менее, всё оно заключено внутри Третьего кольца, которое ни одно шоссе не пересекает, так как оно преимущественно расположено на пролётах мостов. А поскольку по бокам всех этих пролётов установлены перегородки выше десяти «тефахов», они соединяются со стенками по сторонам шоссе, проходящего под эстакадой. Что же касается шоссе, проходящих над эстакадами, хотя соединения перегородок и не происходит, всё же сами перегородки по сторонам кольца не аннулируются.

Стоит объяснить ситуацию, в которой на мосту расположено частное владение с полноценными перегородками, а под ним проходит общественное владение. Здесь не аннулируются даже боковые стенки общественного владения под мостом. Это явно следует из рассуждения в начале трактата «Шабат» Иерусалимского Талмуда, где речь заходит о пространстве под сквозными мостами из мишны «Эрувин» (95а), которое Талмуд определяет как «колоннаду». См. также начало трактата «Эрувин» в Иерусалимском Талмуде, где, по мнению раби Йеуды, в подобной ситуации работает закон умозрительного достраивания стены вниз от края крыши. Из всего этого видно, что пространство под мостом никак не может считаться общественным владением, а поскольку, как сказано выше, по мнению «Шулхан Аруха» и абсолютного большинства законодателей, перегородки эрува дисквалифицируются только при наличии полноценного общественного владения, под мостами этого не происходит. То же следует и из слов многих комментаторов трактатов «Сукка» (18б) и «Эрувин» (25а и 93б). Нет нужды упоминать мнение Раши

и поддерживающих его (что стена от края крыши достраивается по закону Торы даже при наличии перегородок с трёх сторон — по всем мнениям, и даже по мнению Рава, которому соответствует закон и при наличии перегородок с четырёх сторон). Сказанное же в трактате «Сукка» — что стену от края крыши невозможно достроить в сквозном проезде — закон мудрецов (см. «Пней Йеошуа» там). Из обсуждения в «Эрувин» (94а) и в упомянутом месте Иерусалимского Талмуда, а также из слов большинства ришоним, согласных с Тосафот там, следует, что при двух открытых сторонах закон достраивания крыши не работает лишь потому, что такая территория подобна сквозному «мавою». Подобно этому, мудрецы запрещают переносить в Шабат на сквозных мостах, а раби Йеуда разрешает это только потому, что считает, что по закону Торы, для частного владения достаточно двух перегородок. Если сказать, что в случае с мостами перегородки аннулируются, возникает противоречие с обсуждением касательно сукки (в этом обсуждении подтверждается, что Рава не приводит доказательство из мишны о мостах; и хотя объяснение ришоним именно таково, тем не менее, доказательством эта Мишна служить не может, поскольку в действительности речь может идти о законе дисквалификации перегородок общественным владением). Мы вынуждены заключить, что перегородки не аннулируются. Хотя закон достраивания крыши и не действует в сквозном проезде, он не является общественным владением, так как покрыт крышей (см. в упомянутых местах трактатов «Сукка» и «Эрувин», а также «Тосафот Рабейну Перец», где упоминается закон аннулирования перегородок в случае мостов; однако большинство ришоним с этим

несогласны, и так постановили Тур, «Бейт Йосеф» и «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 361 и 630), а также Рама (356)).

Если предположить, что перегородки дисквалифицируются в случае зданий, создающих вокруг кольца преимущественно сплошную стену, всё-таки, по мнению большинства ришоним, это касается непосредственно места прохода, поэтому стена остаётся кашерной по закону Торы. Даже принимая во внимание разобранные выше трактовки мнения Ритвы в «Бейт Меир» и «Мишкенот Яков» (что перегородки аннулируются полностью, если через них проходит общественное владение), в случае колец ситуация отличается: вокруг Садового кольца, по причине кольцевой формы, всегда остаются три преимущественно сплошных стены. Так, например, изгибы Садового кольца по сторонам прямого участка в районе проспекта Мира работают как две отдельных перегородки, так что даже если одна из них «упадёт», с двух сторон останется достаточно, а именно — большая часть кольца.

Кроме того, стены зданий вокруг кольца не аннулируются общественным владением, как следует из обсуждения мнений ришоним — в первую очередь, Ритвы — в «Бейт Меир» и «Мишкенот Яков». Если подобное общественное владение ограничено стенками с двух сторон, даже помимо мнения раби Йеуды, считавшего что две перегородки, по закону Торы, создают частное владение, из слов Ритвы следует, что при ширине 16 локтей владение с двумя перегородками всё равно является общественным (то же касается и мнения мудрецов, по которому нужны перегородки с трёх сторон), всё же понятно, что, поскольку он опровергает объяснение То-

сафот (что речь о «мавоях», сквозных в обоих направлениях) и не пишет, что для «обрушения» перегородок достаточно сквозного прохода в одном из направлений, представляется очевидным, что две перегородки вдоль общественного владения как бы отделяют его от его собственных перегородок, создавая два частных владения по его сторонам. Если бы из-за боковых перегородок аннулировались также и перегородки с востока и запада, Ритва должен был бы написать, что раби Йоханан устанавливает закон в соответствии с мнением раби Йеуды (особенно в свете того, что объясняется на листе 93а: боковая перегородка общественного владения «устраняет» перпендикулярную ей). В любом случае, представляется, что две перегородки по сторонам общественного владения отделяют от него частные владения, образованные внешними перегородками. А поскольку проспект Мира с обеих сторон ограждён домами как непрерывной стеной, то даже если бы на нём самом действовал закон дисквалификации перегородок, он бы не касался собственно стен зданий и заборов вокруг кольца.

Всё это помимо того, что на практике нет ни одной прямой улицы, въезд на которую и выезд с которой были бы расположены друг напротив друга и которая пересекала бы ТТК или проходила под ним. Единственное место, где имело бы смысл это обсуждать — проспект Мира с одной стороны и Лужнецкий мост с другой. Эта территория не дисквалифицирует перегородки Третьего кольца по трём причинам:

— весь этот путь отчётливо разделён, а его части не точно совпадают друг с другом, особенно в районе Лубянки;

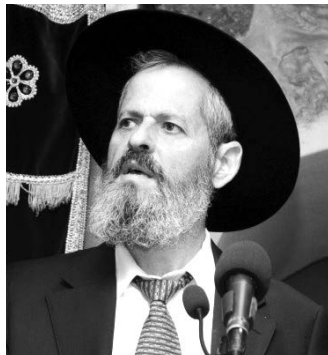
— на Лужнецком мосту есть очевидная перегородка (сразу после того, как он проходит под эстакадой ТТК); пересекающая его улица — Хамовнический вал — также ограничена полноценной перегородкой, поэтому аннулирования перегородки не происходит;

— весь район Лужнецкого моста — Лужники и Воробьёвы горы — окружён с трёх сторон перегородкой, образованной берегами реки.

Все эти перегородки полноценные и цельные. Между тремя береговыми перегородками проходит мост Комсомольского проспекта, не пересекаясь с ними самими и, таким образом, не дисквалифицируя их. Кроме того, что этот путь проходит под эстакадой ТТК, он представляет собой ответвление более значительного пути, состоящего из не точно соответствующих друг другу дорог: начинаясь от Театрального проезда и проходя через Моховую у Кремля, в районе Знаменки он делает поворот почти под прямым углом. Как сказано выше, благодаря трём «речным» перегородкам, полностью соединённым между собой, аннулирования не происходит, даже если допустить, что аннулируется преимущественно сплошная стена.

Длина ТТК составляет примерно 38 км (диаметр — около 13 км, радиус — около 6.5 км), что, по приведённым выше мнениям, позволяет применить закон перегородки — тем более рукотворной, — видной стоящему внутри неё.

14. Помимо того, что ТТК ограждает Садовое кольцо, позволяя считать его частным владением по закону Торы, существует ещё одна подобная ограда вокруг Садового кольца (МЦК), полностью обнесённой каменными заборами или металлической сеткой, и проходящей преимущественно по земле или по мостам. Длина этой линии около 54 км (диаметр — около 18 км, радиус — около 9 км). Хотя ограды этой линии ниже, чем у Садового и Третьего кольца, тем не менее, как следует из мнений, приведённых в п. 5, и они могут считаться перегородками относительно находящегося внутри, и превращают Садовое кольцо в частное владение по закону Торы. Даже если не включать Садовое кольцо в «эрув», из всего вышесказанного следует, что территория внутри него не нуждается в полноценных запирающихся дверях, и по ней можно переносить в Шабат даже при наличии «цурот а-петах». **MT**



Рав Эхуд РАКОВСКИЙ

Рош коллель в «Швут Ами», Иерусалим

Перевод рава Михаэля Мирласа

ПРОРОЧЕСТВО

Из книги «Знание основ»

Цитаты о пророчестве как основе веры

Комментарий Рамбама к Мишне

«...Пророчество есть феномен, при котором обычный человек настолько исправляет и совершенствует качества своей натуры, что его душа начинает существовать на уровне интеллектуальных абстракций. После этого его человеческий разум вступает в тесное взаимодействие с Высшим Разумом¹ и становится очень возвышенным. В этом и заключается пророчество, и у всех пророков оно проходило именно так. Если объяснять процесс получения пророчества во всех подробностях — объяснение займёт очень много времени, а мы не намереваемся здесь расшифровывать² каждую из основ³, и учить всестороннему её пониманию. Тем не менее, хотя мы и рассказываем о ней вот так, в общих чертах, но [следует помнить,

что] каждая основа — целый кладёзь мудрости.

Тора свидетельствует о пророчестве в очень многих стихах⁴».

Рамбам, «Основы веры»

«...Шестая основа — это пророчество. Следует помнить, что представители рода человеческого владеют возможностью достигать высочайшего совершенства: их души могут стать настолько чисты, что начинают пребывать лишь в мире идей, и после этого они тесно сближаются с Высшим Разумом, и это сближение делает их весьма возвышенными. Вот они-то, эти люди, и называются пророками, а то, что происходит с ними при упомянутом сближении, называется процессом пророчества. Полное объяснение процесса пророчества займёт очень много времени.

¹ Об этом «Высшем Разуме» мы будем говорить в четвёртой части настоящего тома.

² Доказывать и убеждать.

³ Каждую из 13.

⁴ В Торе много стихов, свидетельствующих о том, что пророчество — есть.

Сидур

«...Я верю полной верой, что все слова пророков — истинны»⁵.

Рамбам, «Законы основ Торы»**Глава 7**

1. Знать о том, что Б-г [вообще] даёт людям пророчество — это основа веры. Получить пророчество может лишь тот, чья мудрость велика, тот, кто переборол в себе негативные качества, и сила соблазна не имеет над ним никакой власти — [наоборот,] он контролирует эту силу, разумом побеждая соблазн. Разум пророка развит чрезвычайно, и пророк обо всём судит правильно. Дух святости начинает пребывать на человеке, если он:

а) богат всеми вышеперечисленными достоинствами;

б) физически совершенен;

в) проникнув в Пардес, продолжает постигать великие и глубокие тайны в их истинном аспекте, освящать себя, и развиваться дальше;

г) поведением не похож на обычных людей, подверженных влиянию времени;

д) торопится жить в плане духовного роста, чтобы ни одной пустяковой мысли не возникало у него в сознании, и, проти-

востоя мимолетным соблазнам и уловкам, устремляется мыслями вверх, неотступно размышляя о славе Всевышнего, о тех самых абстракциях, святых и чистых, которые связаны с Троном Славы;

е) с поистине Б-жественной мудростью прозревает всю реальность, от самых высших ангелов до центра земли, и благодаря их строению постигает величие Создавшего их. Как только появляется у него «дух святости», его душа смешивается с ангельскими сущностями, которые называются «ишим», и он становится другим человеком, причём разумом он теперь осознаёт всё не так, как раньше — уровень его сознания выше уровня всех мудрецов. Так написано, например, о Шауле: «...и пророчествовал с ними, и стал другим человеком» (Шмуэль I 10:6).

2. Пророки различаются уровнями, и уровни эти достаточно многочисленны. Как в смысле мудрости есть более мудрый и менее мудрый, так и в пророчестве есть более высокого уровня пророк, есть менее. Но все видят пророчество не иначе как во сне, в ночном видении, либо днём, после того, как нападет на них глубокий сон особого типа, ведь сказано: «В видении явлюсь ему, во сне буду говорить с ним» (Бемидбар 12:6). У всех пророков в момент пророчества содрогаются члены тела, сила организма ослабевает, восприятие

⁵ Как мы поймём из «Введения в основу», такая формулировка не затрагивает двух важных условий, согласно которым снисходит на пророка Б-жественное присутствие. Ещё одна странность — эта формулировка должна соответствовать словам Рамбама о пророчестве, а он подчёркивает только истинность пророчества, как феномена, из чего не следует, что «все слова пророков истинны». Хотя, раз истинны слова пророков, то понятно, что и само пророчество — истина, в которую мы верим.

реальности затуманивается, тогда как интеллект их освобождается, чтобы понять увиденное, как сказано об Аврааме: «И вот, ужас и мрак великий обрушиваются на него» (Берешит 15:12), и как сказано о Даниэле: «И сознание моё восстало на меня и не сдержал я силы» (Даниэль 10:8).

3. Вещи, которые раскрывают пророку в пророческом видении, сообщаются ему в виде иносказания, но объяснение этого иносказания сразу запечатлевается в его сердце; он [точно] знает, о чём было его пророчество. Яков, видя лестницу, и ангелов, которые поднимались и опускались по ней, знал, что это аллегория о царствах и порабощении ими евреев. Иезекиель видел животных, [запряженных в Б-жественную Колесницу], Ирмияу — кипящий котёл и палку из миндального дерева, Иезекиель видел свиток, а Захария — мерную корзину. У других пророков было то же самое. Некоторые приводили иносказание и его смысл, как и пророки, упомянутые выше. Были случаи, когда говорилось про смысл, и только. А в отдельных случаях сообщали только какое было видение, и никак его не объясняли — так было с некоторыми частями пророчеств Иезекиеля и Захарии. Но все получают пророчество в виде аллегории, таящей в себе загадку.

4. Пророки не могут пророчествовать по желанию. Тем не менее, они (в ожидании пророчества) должны уединиться, сосредоточиться, и пребывать в радости и хорошем расположении духа, так как ни в состоянии раздражения, ни в состоянии лени пророчество получить нельзя — только в радости. Поэтому ученики пророков играли на лире, флейте, скрипке, тимпанах, желая получить

пророчество, и об этом сказано: «...они пророчествуют» (Шмуэль I 10:5) — здесь подразумевается, что так они ведут себя на пути к пророчеству, пока не получают его, как говорят [про не достигшего зрелости]: «Мальчик подрастает».

5. «Сыновьями пророков» называли тех, кто к пророчеству только готовился. Но даже если они правильно сосредотачивались, Б-жественное Присутствие могло снизойти, а могло и не снизойти на них...

7. Могло быть так, что пророчество давалось человеку лишь ради него самого, чтобы он обогатил интеллект, постигая нечто великое, что было непостижимо для него ранее. Могло быть так, что его посылали с определённой миссией к какому-то народу, либо к жителям своего города, либо к подданным какого-либо царства, чтобы что-то до них донести, или велеть им нечто особенное совершить, или, наоборот, предостеречь их, чтобы не совершали злодейств... И когда посылают пророка к ним, то наделяют его знаком и знаменем, чтобы знал народ: «и вправду Б-г послал его к нам». Но не любому человеку, произведшему знак и знамение, верили, что он пророк. Мы должны знать заранее, что этот человек, выделяясь среди большинства людей мудростью и поступками, подходит для пророчества, что, как пророк, он пребывает в необходимых для пророчества состояниях святости и отшельничества. Тогда, если [в какой-то момент] он производит перед народом знак и знамение, и говорит, что его «Б-г послал», мы должны прислушаться к тому, что он говорит, и это будет исполнением заповеди Торы, выразившейся в словах «его слушайте». Бывает, что он и знак произведёт, и зна-

мение — но потом окажется, что он не пророк, а знак был лишь для отвода глаз. И всё равно заповедано прислушаться к нему — вполне может быть, что поскольку он человек великий и мудрый, у него есть презумпция быть пророком. Это такая же точно заповедь, как заповедь решить дело согласно показаниям двух кашерных (подходящих) свидетелей, хотя они могут оказаться и лжесвидетелями. Обо всех подобных ситуациях сказано: «Скрытое — Г-споду, Б-гу нашему, а открытое — нам и детям навеки» (Дварим 29:28). А ещё сказано: «...ибо человек видит глазами, а Всевышний видит, [что] у него в сердце».

Глава 9

Если так, то зачем сказано: «Я поставлю для них пророка из братьев их...» (Дварим 18:18)? Он придёт не для создания новой религии, а чтобы повелеть что-либо относительно сказанного в Торе, и предостеречь народ, чтобы люди не нарушали Тору. Как сказал последний из пророков: «Помните Тору Моше, раба моего» (Малахи 3:22). И точно так же как он мог повелеть нам сделать разрешённые вещи, например, сказать: «Идите туда-то, или не идите, начинайте сегодня войну, или не начинайте, стройте эту стену или не стройте» — в подобных случаях заповедь слушать его. Тот же, кто нарушает его слова, подлежит смерти Свыше, как сказано: «А человека, который не станет слушать то, что пророк говорит от Моего Имени, Я покараю» (Дварим 19:19).

Глава 10

1. Ни от одного пророка, который объявит себя таковым перед народом, и скажет, что «Б-г послал его», не нужно требовать совершать чудеса, похожие на чудеса, которые

делал Моше Рабейну, или знамения, по виду напоминающие знамения Элияу и Элиши, в рамках которых менялись законы природы. Такого человека надо попросить лишь вот о каком знаке: пусть расскажет, какие события должны произойти в мире, и пусть потом проверят, прав он был или нет. Написано: «Можешь ты сказать себе: как узнаем мы, что слово это не говорил Б-г» (Дварим 18:21). И поэтому когда придёт человек, так достойно служащий Всевышнему, что заслуживает пророчества, и речами своими не добавит и не убавит, а будет велеть только исполнять предписанное заповедями — такому не скажут: «разведи море», или, допустим, «оживи мертвого... тогда мы поверим тебе». Нет, ему предложат другое: если ты пророк, расскажи нам о будущем. И он расскажет, а мы подождём, исполнятся ли его слова. Если не исполнятся — даже в самой маленькой детали — станет понятно, что этот человек лжепророк. А вот если все его пророчества исполнились на наших глазах — мы должны ему верить.

2. И проверяют его много раз. Если каждый раз то, что он говорит, сбывается, значит это истинный пророк, как сказано про Шмуэля: «И узнал весь Израиль, от Дана до Беер Шевы, что Шмуэль — истинный пророк Всевышнего» (Шмуэль I 3:20).

3. Волхвы и кудесники тоже предсказывают будущее. Чем же тогда пророк отличается от них? Тем, что предсказания волхвов и кудесников сбываются частично, как сказано: «пускай-ка придут и расскажут тебе заклинатели небес, звездочёты, сообщающие по месяцам [кое-что] из того, что произойдёт с тобой» (Йешаяу 47:13). «Кое-что», но не всё.

А может быть так, что из предсказанного ими вообще ничего не сбудется, во всем они ошибутся, ведь сказано: «Отменяет знамения обманщиков и вводит колдунов в заблуждение» (Иешаяу 44:25). Но то, что предсказал пророк, сбывается, как сказано: «Не пропадёт [ничего] из слова Г-спода» (Млахим II 10:10). И еще сказано: «Пророк, который видел сон, пусть и рассказывает [его как] сон, а тот, в ком слово Мое, пусть говорит истину слова Моего. Что общего у мякины с чистым зерном? — сказал Г-сподь» (Ирмияу 23:28) То есть слова колдунов — как мякина, в которую примешалось немного зерна, а слово Всевышнего — как чистое зерно, в котором вообще нет мякины. Тора обещает: во всём, о чём говорят народам волхвы и кудесники, будут правы не они, а пророки. Вы не нуждаетесь ни в волхвах, ни в кудесниках. Истину вы будете знать только от пророка. Как сказано: «Пусть не найдётся среди тебя никого, кто проводит своего сына или дочь через огонь.... народы, которых ты изгоняешь, они слушали звездочётов и тех кто ворожил...» (Дварим, 18, 14). И ещё сказано: «Пророка из твоей среды, из твоих братьев, поставит тебе Б-г...» (там же, 15). Отсюда учишь, что будущие события возвестит только пророк: придут ли сытые годы или голодные, будет ли война или мир, и т.п. Даже в частных случаях пророк может подсказать, что делать, как, например, в случае с Шаулем, когда случилась у него пропажа, и он пошёл к пророку, чтобы тот ему сообщил, где она находится. И в других подобных обстоятельствах тоже будет помогать пророк. Никакой новой веры он создавать не будет, и в Торе ничего не убавит и не прибавит.

4. Если пророк возглашает, что грядёт наказание — например, что такой-то чело-

век умрёт, в такой-то год придёт голод или случится война — то даже если потом ничего из предсказанного не произойдёт, это ещё не означает, что он лжепророк. Не надо ворчать, что, дескать, «вот, он предрекал — а оно не пришло». Всевышний долготерпелив и милосерден, и может передумать, не захотеть, чтобы случилось плохое. А может, [сами люди] раскаялись, и простилось им, как жителям Нинвэ, или как [прощён был] Хизкияу, получивший на время отсрочку. Однако если [согласно пророчеству] по поводу чего-то Всевышний обещал, что всё будет хорошо, но не случилось этого хорошего, то этот пророк совершенно точно является лжепророком. Потому что если Б-г постановил прийти благу, даже при выполнении определённого условия, оно придёт непременно. Благо не отменяется. И [действительно], не было случаев, чтобы случилось иначе, за исключением одного — когда при разрушении Первого Храма Он обещал праведникам, что они не погибнут вместе со злодеями, а потом было не так. (А почему так произошло — объясняется в трактате «Шабат»). Отсюда понятно, что пророк проверяется только в предсказаниях относительно хороших времён. В этом и заключался смысл слов Ирмияу, когда он, отвечая на вопрос Ханании бен Азуру (Ирмияу предрекал наказание, а Ханания — благо) сказал так: «Если мои слова не исполнятся, это не доказывает, что я лжепророк. Но если твои слова не исполнятся — будет известно, что лжепророк — ты!» Ибо сказано: «Но выслушай слово, которое я скажу... Пророка же, что пророчествует о мире, [лишь] по исполнении пророческого слова его узнают [как] пророка, которого воистину послал Г-сподь. « (Ирмияу 28:7,9).

8. Если один пророк свидетельствует про другого что тот — пророк, то у него, у этого второго, презумпция что он действительно пророк, и специально исследовать этот вопрос нет необходимости. Ведь Моше именно так засвидетельствовал о Йеошуа, и хотя было это ещё до подкрепления знаменем, весь Израиль поверил ему. И так поступают во всех поколениях. Слова пророка не должны подвергаться сомнению в том случае, когда о его способности пророчествовать все знают, и то, что он предрекает, исполняется раз за разом, либо в случае, когда о его пророческих способностях свидетельствует другой пророк, и поведение этого человека соответствует пророческому. Запрещено испытывать пророка сверх меры, и постоянно тоже нельзя испытывать, ведь сказано: «Не испытывайте Всевышнего, Б-га вашего, как вы испытывали Его в Масае» (Дварим 6:16), когда люди сказали: «Есть ли Всевышний среди нас, или нет» (Шмот 17:7). Раз уже известно, что он пророк, пусть верят в него и знают, что Б-г среди них, не сомневаются и долго не раздумывают, пророк он или нет. Сказано: «И узнали, что среди них был пророк» (Йехезкель 2:5).

Рамбам, «Законы раскаяния» (3.5)

Вот те, у которых нет удела в Грядущем Мира, и которых постигает [наказание] «карет», и которые пропадают, и которых за их [большой] масштаб злодеяний судят вечно: атеисты, еретики, отрицающие Тору, отрицающие воскрешение из мертвых и приход

Избавителя... Есть три категории еретиков: одни утверждают, что пророчества вообще не существует, [поскольку] нет откровения, которое Всевышний вкладывает в сердца людей; [есть другие,] не верящие в пророчество Моше; а также утверждающие, что Б-гу нет дела до того, как живут люди. Представители каждой из трёх категорий — еретики⁶.

Пророчество как основа веры

Введение

Эта основа, которая называется «пророчество», несет в себе две особенности, как объяснил Рамбам в «Морэ Невухим». Первая особенность связана с необходимостью готовить себя к пророчеству естественным образом, теоретически и практически. Вторая особенность связана с помыслами о том, чтобы не обошёл человека Всевышний желанием говорить с ним. И вот как пишет об этом Рамбам, объясняя своё высказывание: «После этого его человеческий разум вступает в тесное взаимодействие с Высшим Разумом⁷ и становится очень возвышенным». Но возвышенность эта может миновать пророка, если Всевышний не пожелает близости с ним (Абрабанель, «Рош Эмуна» гл 8).

Два только что высказанных положения помогут нам сейчас сформировать правильный взгляд на пророчество. С одной стороны, эти положения отрицают взгляды большинства людей на феномен пророчества, а с другой стороны — отвергают философский

⁶ Рамбам приводит здесь пророчество как главную из основ веры, связанных с Б-женственным Провидением. Более подробно обсудим это во «Вступлении»

⁷ О «Высшем Разуме» мы будем говорить в четвёртой части настоящего тома.

взгляд на этот феномен. Сам Рамбам в книге «Морэ Невухим» описывает три взгляда на пророчество.

Мнение большинства

Эти мысли соблазняли многих из простого люда, пусть даже и верящих в пророчество. Некоторые из учащих Тору тоже в это верили, а именно в то, что Всевышний, дабы наделить человека пророческим даром, выбирал для этой цели того, кого Сам хотел выбрать. Выбирал, давал пророчество, и отправлял с этим пророчеством куда-нибудь. И неважно, был ли тот человек мудрым или глупым, молодым или пожилым. Нет, разумееется, люди соглашались с тем, что какие-то хорошие качества у такого человека всё-таки были — в самом деле, не будем же мы считать, что Всевышний связывает Своё Присутствие со злодеем?! Не до такой же степени! Но всё равно... (см. «Морэ Невухим» 2.32).

Понятно, что такие взгляды могут привести только к потере веры. Если принять их, то ценность пророчества уменьшается донельзя, и оно словно отдано во власть ясновидящих, лжепророков, или «грезящих наяву»⁸.

Часть из них видит «прекрасные образы во снах», которые при пробуждении смешиваются с «чем-то, похожим на пророчество», и потом начинают воображать, что они и впрямь пророки, и приходят в восторг от того, что им открылось в этих видениях, считают, что «достигли знания, не учась», и сильно морочат

другим голову... (см. «Морэ Невухим» там же, гл. 37).

Мы уже объясняли, что пророк — святой человек, в полном смысле слова «Б-жий человек» — символ и пример того, каким совершенным может быть человек — в облике и поведении, с развитым интеллектом и в состоянии особой близости к Создателю. Пророчество нисходило к тому, кто был совершен настолько, что назывался «ангелом». Пророк — наставляет в отношении этических канонов, раскрывает перед нами волю Творца, дает указания всему народу как в общих, так и в частных вопросах. Обличает царей и заставляет простого человека чувствовать себя крайне неловко, говоря о том, что люди сошли с правильного пути и что им необходимо вернуться на него. В то же время, пророк предлагает им многочисленные возможности для утешения, поскольку он в состоянии близости к Небесам и может смело мог говорить людям об их человеческом предназначении. Поэтому чрезвычайно поверхностная точка зрения на пророчество, которой придерживаются простые люди, разрушает эту основу.

Более того, считать допустимым тот факт, что пророчество приходит к человеку несовершенному — означает уподобить пророчество колдовству, гаданию, сну, или просто видению. А дать возможность лжепророку провозглашать свои «пророчества» — это прямо нарушить Тору и заповеди, что в конечном итоге приведёт к разрушению всей веры (как это известно из истории самого народа

⁸ К ним относятся те, у кого сильно развито воображение: «Кудесники, гадатели, те, кому снятся вещи сны...» («Морэ Невухим» (там же, гл.37).

Израиля, в среде которого в былые времена появлялись и ясновидящие, и лжепророки).

Понятно, что полное игнорирование человеческого совершенства, как условия для принятия пророчества, и низведение пророка до уровня колдуна, гадателя или ясновидящего, ведет к тому, что Тора и заповеди будут нарушены.

Первая характерная особенность разбираемой нами основы веры — необходимость, как писал Абрабанель, готовить себя к пророческому состоянию естественным путем, теоретически и практически. В процессе подготовки человек должен работать над всеми «исходными данными», совершенство которых приведет его к пророчеству — работать над качествами характера, интеллектом, состоянием персональной святости, и правильно развивать свое воображение. Необходимо и другие условия, о которых мы скажем в дальнейшем.

Точка зрения философов

«Философы считали, что пророчество следует рассматривать через призму биологического развития. Пророчество, по их мнению, связано с природой человека, и дается тому, кто изначально более предрасположен к нему врожденной способностью ума и способностью учиться. Если никакие побочные особенности, в виде темперамента или чего-то другого, не вмешаются в процесс развития, тогда этого человека с полученным им пророческим даром можно рассматривать как чрезвычайно развитую особь внутри своего биологического вида. От начала и до конца пройти такой путь развития дано не каждому, и уж глупец, конечно, никогда пророком не станет. Да и про-

сто так, за здорово живешь, тоже нельзя иметь пророческий дар — не бывает такого, что уснул обычным человеком, а проснулся пророком. Это не то, на что можно внезапно набрести.

На деле, говорят философы, всё обстоит вот как: когда человек совершенен физически и интеллектуально, и обладает прекрасными чертами характера вкупе с развитым абстрактным мышлением, то такой человек обязательно испытает пророчество, если захочет! Ведь способность к совершенству кроется в самой природе человека, а этот конкретный человек прекрасно развит. Согласно версии философов, не может быть так, что достойный пророчества его не получает. Это невозможно так же, как невозможно чтобы человек питался хорошей пищей, и чтобы после этого не улучшилась кровь» («Морэ Невухим», там же).

Подобный взгляд на пророчество, по сути, является ересью. В рамках этого взгляда пророчество вообще не связано с Б-гом, не продиктовано Б-жественным промыслом — ни общим, ни персональным. Оно есть лишь следствие максимального развития естественной природы человека, природного его ума, и природных же его свойств, а с желанием Всевышнего наделить человека особой миссией никак не связано.

Данное мнение однозначно приводит к отрицанию основы веры «Тора — с Небес». Сами философы считают, что для получения пророчества никаких заповедей соблюдать не нужно. В книге «Кузари» (4.13) дано определение: «Тот, кто верит в Тору, хочет знать Б-га... философу же достаточно просто знать, что Он есть».

Теперь понятна и вторая характерная особенность нашей основы, о которой сказал Абрабанель: «чтобы Всевышний не обошел меня желанием говорить со мной». **Желание Всевышнего** — вот что главное.

Взгляд Торы на суть и смысл пророчества

Другой взгляд на пророчество — взгляд Торы, который лёг в основу нашей веры. Сам по себе этот взгляд похож на взгляд философов, но только в одном аспекте: подходящий для пророчества человек должен готовить себя к нему, хотя, возможно, что он и не станет пророком — здесь всё зависит от желания Всесильного. И то, что человек может подходить для пророчества благодаря своим природным особенностям, мне представляется настоящим чудом! А дальше он должен учиться быть пророком, развивая то, что в нем заложено.

Объяснение слов Рамбама

Следует детально разобрать эту важную тему. Некоторые комментаторы заявляли, что объяснение пророчества самим Рамбамом как явления, наступающего (или не наступающего, что подчеркивает его «чуждость») в результате должных приготовлений, и поэтому имеющего отношение к естественным законам развития человека — это подтверждение взглядов философов (см. комментарий Абрабанеля на этот отрывок в «Морэ Невухим», «Сефер а-икарим» (3.5); и толкования рабейну Нисима (5)). Однако это не так — это точка зрения Торы. В комментарии «Лехем Мишнэ» («Илхот йесодей а-Тора» 7.1) эти слова Рамбама, и также то, что Рамбам писал о самоподготовке перед пророчеством, объясняются так: «...Вот он пишет: «сразу сни-

ходил на него дух святости» — однако тут нигде не упоминается желание Всевышнего [даровать или не даровать пророчество]. Нашего учителя (Рамбама) можно понять так, что раз он пишет «сразу» — значит, пророчество снизойдет на человека, если он будет готов, в любом случае! Но в третьей своей книге он так не говорит... Там он написал, что должно осуществиться желание Всесильного. Очевидно, написанные здесь слова «сразу снизошел на него дух святости» имеют предысторией слова: «если было на то желание Всесильного; возможно, что он и был готов, но пророчество не сошло на него». Несмотря на это, некоторые поняли его слова по-другому, что он, дескать, соглашался с мнением философов, хотя сами же его слова там — о другом, и с философами он не соглашался».

Мабит в своей книге «Бейт Элоким» («Шаар а-икарим» гл.20) в рамках объяснения пророчества как основы, идет даже дальше Рамбама: «Рав (Рамбам) пишет так: «Возможно, достойный и подготовившийся человек и не станет пророком — всё зависит от желания Всевышнего», и в этом ему видится подобие чуда, о чем он и написал в главе 32 [«Морэ невухим»]. Я же скажу так: две первые причины (из пяти причин, зачем нужно пророчество, которые будут приведены ниже) связаны с наличием высокого уровня развития души, позволяющего постичь бытие Б-га и Его промысел, и **Всевышний не откажет в этом благе тем, кто заслуживает** и готов для пророчества. Но что касается знания о том, что угодно Всевышнему, а что нет, или что грядёт, или как предостеречь совершающих грехи в поколении (это три последние причины, зачем нужно пророчествовать) — возможно, человек

это знание и не получит, тут действительно всё зависит от желания Создателя. То, что касается других, человек не может воспринять сам, ведь посланник становится посланником только благодаря желанию и разрешению того, кто его посылает. Всевышний же видит «в сердце и почках» (т.е. видит подноготную человека) и делает вывод, кого можно отправить с миссией, а кого нет. Однако то, что человек способен постичь благодаря своим пророческим особенностям, **он будет постигать»**.

Итак, согласно мнению Мабита, выходит, что если человек готов к восприятию пророческого состояния, оно будет ему дано. Хотя при этом от него может быть скрыто всё, что касается «миссии ради людей».

Сильно удивляют комментарии Абрабанеля по данной теме. Он писал, что для пророчества не требуется самоподготовки, а сентенции в трактатах «Недарим» (38а) или «Шабат» (92а) о «Присутствии Всевышнего, которое нисходит только на того, кто могуч, богат, мудр и скромн» касаются необходимых условий именно для присутствия Шхины, но вовсе не условий для возникновения пророчества. Здесь он идет вразрез **со всеми** мудрецами и комментаторами, говорившими, что данные условия необходимы именно для пророчества! И в дальнейшем мы это разберём.

Но я не вижу здесь никакого противоречия. Здесь необходимо просто определиться с понятиями. Еще будут процитированы слова Рашба, «Кузари» и каббалистов, которые считали, что пророчество, по выражению из «Кузари», это «наследие общины Израиля».

В действительности, пророчество — феномен, достижимый представителями всего человеческого рода! Просто так вышло, что этот феномен **стал** наследием еврейского народа, а ведь изначально, как отметил Рамбам (описывая пророчество, как основу): «представители **рода человеческого** владеют возможностью... вот они и есть пророки». В «Илхот Йесодей а-Тора» он пишет: «Бог даёт **людям** пророчество». Всё эти положения будут объяснены в дальнейшем.

Раби Йеуда ибн Шоив, ученик Рашбы, писал от имени своего учителя в комментарии на главу «Бешалах» (и это положение есть в «Тшувот а-Рашба» 4.234): «Человеческий род пророчествует согласно своей природе. Существовая потенциально, пророчество всегда может реализоваться. В своей книге «Шаарей Кдуша» рав Хаим Виталь пишет (3.3): «Судя по всему, пророчество и дух святости обязаны существовать, и **это просто**. Хотя и при условии, что владеть ими будут достойные люди. Но душа испорчена, и пророчество не даётся ей...».

Выясняется, что пророчество приходит из того же возвышенного места на Небесах, где пребывают души. Уровень пророчества достигается, когда возникает связь души с её высшей основой — то есть, считай, в силу «естественных» причин. И на этом уровне Всевышний решает, снизойдёт на тебя пророчество, или нет. Всё это мы обсудим в последней части.

Мы пришли к выводу, что мудрецы в отношении пророчества вообще ни о чем не спорят! Все согласны с необходимостью существования двух условий для принятия пророчества, о которых сказал Абрабанель.

Здесь стоит прояснить, весь ли народ Израиля стал пророками у горы Синай, и если да, то как это выглядело. И во второй части мы будем говорить о горе Синай.

Пророчество — основа веры

Автор «Сефер а-икарим» считает, что пророчество — не основа веры сама по себе, а часть основы веры под названием «Тора с Небес». В своей книге он пишет (3.12): «Пророчество необходимо, чтобы и в категориях вечной жизни люди добивались бы преуспевания, и могли различать, что желанно Всевышнему, а что нет. Человек достигает совершенства на этом этапе развития. Посредством пророчества человек напрямую постигает Б-га, то есть убеждается, что Тора дана с Небес, поскольку это и есть основа, без которой не существовало бы и феномена пророчества. Поэтому пророчество — ответвление от корня, а корнем является Тора, данная с Небес». И далее он пишет, что все пророчества, которые случались до дарования Торы вели лишь к тому, что она, Тора, будет дана.

Однако Рамбам выделяет пророчество как отдельную основу. Это основа внутри себя, а высказанных выше соображений недостаточно. Рамбам считает, что пророческая функция важна сама по себе, как таковая. В «Илхот йесодей а-Тора» (7.7) он пишет: «Могло быть так, что пророчество давалось человеку лишь ради него самого. Чтобы он обогатил интеллект, постигая нечто великое, что было непостижимо для него ранее». Таким образом, пророчество является программой совершенствования человека на высших уровнях, где он ощущает тесную связь с Б-гом.

Пророческий дар предназначается избранным. И это идеальное состояние для народа, представители которого поднимались на столь высокую ступень. Выше мы уже объясняли: предназначение Б-жественной религии состоит в том, чтобы поделиться с народом, который Б-г избрал, возможностью достичь совершенства «в вечности» — а это означает близость к Создателю. Пророчество и было таким наглядным воплощением этой идеи, оно помогало совершенству выглядеть «во плоти», пусть и в совсем небольших масштабах, но уже в этом мире. Всё это мы ещё будем подробно разбирать в первой части. Но перед этим рассмотрим ещё одну грань данной основы.

Пророчество — ключ к пониманию того, что называется «Б-жественным промыслом»

В комментарии к Мишне Рамбам ставит пророчество, как основу, прежде основ «пророчество Моше» и «Тора с небес». Таким ему видится правильный порядок, и в «Морэ Невухим» (3.45) он объясняет причину: «Уже известно, что аспект веры в пророчество предшествует аспекту веры в Тору, ведь если нет пророка, то нет и Торы».

Но в «Илхот тшува» пророчество у него фигурирует среди тех основ, которые говорят о провидении. Он пишет (3.8): «Есть три категории еретиков: одни утверждают, что пророчества вообще не существует, нет откровения, которое Всевышний вкладывает в сердца людей; другие не верят в пророчество Моше, и утверждают, что Б-гу нет дела до того, как живут люди. Пред-

ставители каждой из трех категорий — еретики».

Рамбам выделяет здесь особенность пророческой связи с Б-гом: «Откровение, вкладываемое в сердца людей».

Схожим образом писали Рамбан («Пророчество — это, по сути, **большое проявление Б-жественного промысла...**») и рабейну Бахья («Пророчество — ясное свидетельство [процесса] Провидения»).

Детали, связанные с пророчеством в аспекте Провидения, разберём в первой и четвертой части настоящего тома.

Пророческие образы

Пророчество возникало в виде образов. Пророк назывался «прозорливцем», «пророческим». Здесь уместен вопрос, который в книге «Кузари» задает хазарский царь (4.4): «[Зачем нам всё это?] Ведь когда мы будем знать Б-га настолько, что это знание о Нём перерастёт в познание его Единства, Его мудрости и могущества, когда мы будем знать, что всё — от Него, и что все нуждаются в Нём, а Он не нуждается ни в ком, тогда и придёт страх перед Ним и любовь к Нему, и не будет нужды в этих образах материальных предметов...».

Мы разберём этот вопрос в первой части.

Здесь также следует понять сущность возникающих в пророчестве образов, и как быть с соблюдением известного предостережения: «Будьте очень осторожны, ибо вы не видели никакого образа в день, когда говорил с вами Б-г из огня в Хореве» (Дварим 4:15).

Возвышенные основы этих образов мы тоже обсудим, в последней части настоящего тома.

«Нави» (пророк) — «нив сфатаим» («изрекающий»)

Пророк на иврите называется словом, обозначающим конечную цель развития человека — «нив сфатаим» (досл. «изрекающим устами» — вспомним, что вообще человек, как представитель рода, называется «говорящим» — «медабер»): «Плоды человека — урожай от речи его». Это, однако, вызывает удивление, поскольку в Талмуде сказано: «Много пророков было в Израиле — вдвое больше чем вышедших из Египта» («Мегила» 14а). Мы ведь объяснили, что в конечном итоге пророчество нужно пророку **для персонального совершенства**, а иногда для того, чтобы он выполнил некую миссию. Тогда почему такое его название связано с речью? В первой части мы ответим на этот вопрос.

Высший Разум

«...После этого его человеческий разум соединяется с **Высшим Разумом**, и от этого сильно возносится ввысь» — так писал Рамбам, объясняя пророчество как основу. В «Морэ Невухим» (2.36) он добавляет: «Надо знать, что пророчество делает истинным, по самой его сути, воздействие, которое Всевышний направляет на пророка непосредственно от Себя! Пророк возвышается посредством Высшего Разума — сначала силой своего мышления, затем — силой своего воображения».

Мудрецы много спорили по этой теме, и появлялись даже такие, которые считали что здесь Рамбам допустил ошибку. Но ни-

какой ошибки нет, и мы разберем весь вопрос в четвертой части настоящего тома.

Пророчество через ангела

Мы проясним здесь утверждение Рамбама о том, что все пророки, кроме Моше, пророчествовали с помощью ангела. Так сказано и в «Илхот йесодей а-Тора» (7.6). Некоторые каббалисты не соглашались с ним в этом вопросе. Когда мы приступим к рассмотрению данного вопроса, то увидим, что и каббалисты писали об этом так же, как Рамбам.

«Становится сильно вознесен...»

В четвёртой части мы объясним, откуда берётся источник этого возвышенного состояния.

Пять причин, согласно которым должно существовать пророчество

В своей книге «Бейт Элоким» Мабит⁹ писал: «Есть пять причин, почему в нашем мире должно существовать пророчество:

1. Всевышний не отказывается даровать Высшее благо Своим созданиям, и когда человек подготовит себя, благодаря своей исключительной мудрости и развитым внутренним качествам, к пророческому воздействию — оно произойдет, и будет показателем самого высокого уровня развития души того человека, ведь он взошел на наивысшую ступень — достиг того совершенства, которое вообще ожидается от человеческого рода.

2. Поскольку Б-га можно постичь интеллектом, равно как Его провидение, и то, по каким законам управляется мир, Всевышний еще и потому пожелал влиять на людей через пророчество, что пророки были живыми свидетелями Его бытия и Его знания о всех путях человеческой жизни. Наличие пророческого дара убеждало людей, что есть воздаяние за все поступки и искупление за все злодеяния.

3. Пророчество помогает понять, чего Б-г хочет, и чего Он не хочет. Естественные науки такого знания нам не дадут; и кроме того, наука не помогает человеку достичь совершенства.

4. В каждом поколении необходимо предостерегать тех, кто совершает прегрешения.

5. Необходимо говорить людям, что их ждёт, и совершать чудеса и знамения».

Часть первая. Пророческий уровень, смысл пророчества

Глава первая: Близость к Б-гу

Итак, есть пять причин, согласно которым пророчество обязано быть в нашем мире. Во-первых, Всевышний, как пишет Мабит, «не отказывается даровать Высшее благо Своим созданиям, и когда человек подготовит себя, благодаря своей исключительной мудрости и развитым внутренним качествам, к пророческому воздействию — оно и произойдет, и будет показателем самого высоко-

⁹ Акроним мудреца раби Моше бен Йосефа ди Трани, жившего в Цфате в XVI веке.

го уровня развития души того человека, ведь он взошел на наивысшую ступень — достиг того совершенства, которое вообще ожидается от человеческого рода» («Бейт Элоким», «Шаар а-икарим» гл.12).

Ради какой цели совершенствует себя человек? Эта цель — «близость к Б-гу». Рамхаль отмечает: «Если вдуматься, настоящее совершенство заключается исключительно в близости к Благословенному, как воспевал это царь Давид: «Что до меня, для меня благо — близость к Всесильному»¹⁰, а до этого сказал Давид: «То одно, что раньше у Б-га я просил — этого и дальше добиваться буду: находиться в Доме Б-га все дни моей жизни»¹¹. Что ж, верно. Именно в этом и состоит благо. А под всем остальным, о чём люди обычно думают, как о «благе», скрываются вводящие в заблуждение фальшивые жизненные ценности, эфемерные вещи, и ничего более»¹². Мы достаточно обсудили это в начале данной книги.

Близость к Б-гу — о которой мы говорим, является наградой в Мире Грядущем. В нашем мире тоже были те, кто удаивались максимальной близости к Б-гу. Они и есть те пророки, о которых мы знаем.

Рамбам в «Шмона Праким» (предисловие к трактату «Авот», гл. 7) много пишет

о сущности пророчества, и о тех препятствиях на пути к нему, которые, если их представить, выглядят как действительно прочные перегородки, мешающие полноте близости человека к Б-гу¹³. Одна из таких «перегородок» — недостаточно исправленные внутренние качества, или недостаточная способность интеллекта к постижению. Между человеком и Б-гом это всегда будет препятствием. «Следует знать, что любой пророк получал способность пророчествовать только после того, как достигал максимума возможностей в сфере своего интеллекта, или внутренних качеств». Такого совершенства, конечно, достиг и Моше, мир ему. «Не было такой преграды (перегородки), которую бы он не устранил». И сама Тора в книге Дварим говорит про него: «А ты стой здесь рядом со Мной...»¹⁴. Речь здесь идет именно о реализованном **предназначении**, которое Творец **предуготовил** для сотворенного Им человека.

Вот как пишет об этом Рамхаль: «Есть над всеми достижениями человека один уровень, совершенно отличающийся от прочих. Это способность к пророчеству. Данный феномен заключается в том, что человек может быть привязан к Б-гу по-настоящему, то есть так сильно соотносить себя с Ним, что будет чувствовать себя словно слитым с Ним во едино... Для человека в этом состоянии будет

¹⁰ Теилим 73:28.

¹¹ Теилим 27:4.

¹² «Месилат Йешарим» («Путь Праведных»).

¹³ Не будем забывать, что человек привязывается к Б-гу своей мудростью. Мы это обсуждали это в контексте 13 Основ Веры.

¹⁴ Дварим 5:28.

совершенно ясно — и на уровне мыслей, и на уровне чувств — что он испытывает именно пророчество. Оно будет ощущаться так же реально, как все, что мы ощущаем, не подвергая никакому сомнению, нашими органами чувств.

Итак, ощущение, что ты связан со Всевышним во всём, хотя живешь как человек — вот что лежит в основе пророческого состояния. Мы имеем дело с несомненным и колоссальным человеческим свершением, предполагающим и всякие дополнительные состояния, связанные с познанием...»¹⁵.

Значит, пророчество характеризуется некоей «связью высшего порядка»; подразумевается, естественно, связь с Творцом, причём в момент возникновения пророчества жизнь не покидает человека, он продолжает находиться в этом мире и в этой реальности. У связи высшего порядка есть и дополнительные аспекты, касающиеся как интеллектуального усовершенствования, так и определенных действий, называемых «пророческой миссией» и т.д.

Рамхаль пишет: «Совсем необязательно, что, раз ты пророк, тебя отправят с миссией

пророчествовать другим. Пророчество предполагает миссию как **следствие**, ибо по сути оно представляет из себя совсем другое. Действительно, много было таких случаев, когда свыше пророка направляли к людям (говорить с ними от лица Всевышнего). Но, по сути своей, **пророчество есть связь с Б-гом, который раскрывается для пророка, и наделяет его определенным знанием...**»¹⁶.

Сам факт того, что человек стал пророком, говорит об исключительных душевных качествах этого человека; ведь это показатель, что он пребывает на самой высшей ступени, на какой и должен пребывать человек — он дошел до совершенства. Высшая ступень человеческой святости — она как вершина той лестницы, о которой сказал раби Пинхас бен Яир.

«Человек должен взрастить свою душу, и рост её должен протекать на нескольких уровнях, и в периоды нужд телесных¹⁷. А уровни эти¹⁸ — как лестница, по которой можно подняться до вершин разума¹⁹, и продолжать подниматься до тех пор, пока не будет достигнут уровень, на каком явится человеку пророчество. Мудрецы говорили, что это происходит на десятом уровне совершен-

¹⁵ «Дерех Ашем» 3.3.

¹⁶ Там же, ч.4.

¹⁷ Т.е. духовному самосовершенствованию не мешают те периоды, когда тело нуждается в том, без чего оно не может — в еде и питье.

¹⁸ Качества, приводимые к совершенству. Рамбам в «Море Невухим» (3.54) писал, что совершенствование всех качеств есть подготовка к настоящему совершенству человека — условие, чтобы на человека снизошло пророчество.

¹⁹ Как объяснил раби Хаим Виталь в начале своей книги «Шаарей Кдуша» («Врата святости»), посредством исправления внутренних качеств человек становится восприимчивым к дальнейшему исправлению — как он пишет там, к «исправлению Торой своего интеллекта». То есть исправленные качества — это необходимое подготовительное условие для восприятия пророчества.

ства души²⁰. Последний, десятый — **дух святости** — главное всего», — так писал рабейну Бахья в предисловии к трактату «Авог». Совершенство пророка — первый элемент того, что лежит в основе пророчества как феномена.

И книгу свою, посвященную восхождению по этой лестнице, Рамхаль завершает описанием святости, как качества, которого достаивается человек, дойдя до вершины лестницы: «Человека ведут тем путём, по которому сам он желает идти. С той помощью, которая дается ему Свыше, его дух станет силён, и победив потребности тела, станет привязан к Б-жественной святости, и тем самым достигнет совершенства. Потом он достигнет более возвышенной ступени, название которой — «руах а-кодеш», дух святости, где интеллект человека будет уже выше, чем интеллект большинства людей, и на таком уровне привязанность к Б-гу станет такой всеобъемлющей, что человек может стать даже обладателем ключа оживления мертвых, который был [в своё время]

передан и Элияу, и Элише. То был показатель привязанности душ к источнику всякой жизни — Создателю. Мудрецы говорили²¹: «Три ключа не передаются через посланника: ключ к оживлению мёртвых... и т.д.». Но одно другому не противоречит: если человек связан с Создателем жизни настолько тесно, как мы только что объяснили, в его руках может оказаться непосредственно и ключ от жизни. Брайта, которая процитирована в книге «Месилат Йешарим», завершается словами: «Святость ведёт к «руах а-кодеш», а «руах а-кодеш» ведёт к воскрешению из мёртвых».

Значит, то совершенство и благо, к которому придёт всё человечество, будет связано именно с достижением пророческого уровня, о котором «Мидраш Танхума»²² пишет: «Сказал Всевышний: в этом мире пророчество было даровано лишь избранным, в Будущем Мире оно будет у каждого». А у пророка Йоэля читаем: «И будет вслед за этим, Я изолью Дух Свой на всякую плоть, и станут пророчествовать сыновья и дочери ваши...»²³.

²⁰ «Лестница духовного роста» раби Пинхаса бен Яира (её описание приводится в конце трактата «Сота») насчитывает десять уровней исправления:

1. Осторожность
2. Расторопность.
3. Чистота.
4. Ритуальная чистота
5. Отстранённость.
6. Святость.
7. Скромность.
8. Боязнь греха.
9. Благодетие.
10. Дух Святости, т.е. пророчество. Впрочем, в трактате «Авода Зара» (20б) порядок другой.

²¹ «Таанит» 2

²² На главу «Микец», 2.

²³ Йоэль 3:1

Пророчество предполагает появление образов

Выше²⁴ мы приводили вопрос из «Кузари», зачем нужны пророческие видения. В самом деле, если целью пророчества является некая миссия или донесение до сознания определенной информации, достаточно было бы мудрости или «духа святости». Почему пророчеству необходимы еще и образы? Однако в свете того, о чем уже было сказано, все становится ясно: пророческие видения способствуют вышеупомянутой всепоглощающей привязанности к Б-гу. Более того, они дают пророку ощущение, что его пророчество не абстрактно, а является частью самой жизни.

Близость через зримые образы

«Между мудростью и пророчеством различие вот какое. Человек с помощью мудрости может постичь глубокую тайну — эту возможность как раз и дает мудрость. С её помощью мы узнаём о вещах, не лежащих на поверхности. Но пророки (которых именно вследствие этого нарекали «провидцами») могут **видеть** скрытое, как мы видим глазами внешний мир». Связь со зримыми образами у нас максимально плотная и полная. Такая была связь и у пророков с Б-гом. Пророки **видели вещи во всей полноте**.

То есть пророк чувствовал свое пророчество с такой же силой, с какой обычный человек посредством зрения, как органа чувств, чувствует любой внешний образ, на кото-

рый падает его взгляд. Хотя именно органы чувств, в том числе и зрение, при пророчестве перестают действовать. Тем не менее, поскольку мы говорим о том, насколько плотно и четко пророк связан с тем, что видит, только сравнение с органами чувств здесь и уместно. Вместо органов чувств пророк тесно связан с Б-гом посредством другой силы, но действует она, эта сила (назовите ее силой воображения, или просто силой, с помощью которой пророчество передается получающему его), как аналог органов чувств: пророк **притягивается** к тому, о чем пророчествует. Именно поэтому он называется не «мудрым», но «провидцем»²⁵, — так писал Маараль²⁶.

Из его слов становится очевидным, что достижение пророческого видения равно представляет собой главное достижение всей жизни. Через высшие образы пророчествующий человек притягивается к Б-гу, и, в свою очередь, через себя, живого, он эти образы оживляет. Отсюда можно теперь понять, почему все пророки, кроме Моше, пророчествовали либо во сне — более или менее глубоко — либо после того, как чувства покидали их, и только сознание оставалось открытым для получения пророчества. Они разом слабели всем организмом, и их человеческая основа, связанная с самоощущением, пропадала, как пишет Рамбам, объясняя седьмой принцип веры. Это и понятно: пророк должен был включиться в реальность выше той, в которой живёт. Соответственно, все его

²⁴ Во введении к Основам.

²⁵ На иврите «хозе» («провидящий») или «роэ» («прозревающий»).

²⁶ См. первое предисловие к книге «Гвурот Ашем».

средства связи с обычной реальностью должны отключиться — к пророчеству человек подходит только после того, как ход жизни отменяется для него. В тот временной промежуток, когда действует пророчество, человек теряет способность к каким-либо действиям, и всем своим существом, находясь в статусе получателя, восторгается увиденным — и в то же время он способен воспринимать внешний мир. В этом и заключается достигнутое совершенство — в способности видеть высшие образы.

К пророческому уровню нас подготавливает жизнь обычная, нормальная, то есть реальность, которую мы ясно видим и четко слышим. «Голос слышится и тогда, когда человек еще не полностью с ним, зато видение всегда лицом к лицу», — так писал Маараль в «Сефер а-Нецах», гл. 28: «Функция пророческого уровня заключается в **признании, что Б-г со мной всегда...** и убеждение в этом более явное, чем аналогичное убеждение, которым человек проникается, сталкиваясь с мудростью Торы. Как, однако, понимать фразу, что «мудрец более велик, чем пророк»²⁷? Понимать ее нужно так: с точки зрения глубины проникновения в скрытое — мудрец более велик, в плане **наглядности при освоении сокровитного**, граничащей с аналогичной наглядностью в сфере органов чувств — **пророк более велик**».

²⁷ «Бава Батра» 12а.

²⁸ «Илхот йесодей а-Тора» 1.10.

²⁹ См. Шмуэль (I 3:1): «Слово Г-спода было редко (весьма ценно) в те дни...» — пророчество называлось «редкостью», намёк на это слово есть в слове «ва-икра», где буква «алеф» — маленькая, и если читать без неё, то можно прочесть «якар» («Мегале Амукот»). Гематрия слова «якар» равна численному значению слова «еш» («есть»), которым обозначается предназначение полностью реализовавшего себя человека: теперь он реально «есть», он оправдал своё существование. Он «есть» тогда, когда становится пророком. Пророческое изречение — вершина реализации человека как существа «говорящего», этим человек удостоивается Грядущего Мира «шин йуд оламот» (мишна в конце трактата «Таарот») — главного контакта с Б-гом.

В этом и заключалась просьба Моше, выразившаяся в словах: «Покажи мне Славу Твою». Рамбам объясняет эту просьбу так: «[Моше] хотел, чтобы его знание о том, что Б-г пребывает везде, отпечаталось в его душе так, как **запечатлевается в памяти чьё-нибудь лицо**, резко выделяясь на фоне прочих лиц. Другими словами, пусть Его бытие запечатлется в душе так, чтобы резко выделяться на фоне всех прочих реалий мира»²⁸. Таков и смысл фразы в нашей ежедневной молитве: «И увидят наши глаза Твое возвращение в Сион» — то, что мы сейчас понимаем абстрактно, пусть обернется ясным видением происходящего перед глазами события, которое мы будем проживать.

Такого рода тесный контакт, которого удостоивается пророк ещё в этом мире, требует углубленного изучения.

«Всевышний не отказывается даровать Высшее благо Своим созданиям и когда человек подготовит себя, благодаря своей исключительной мудрости и развитым внутренним качествам, к пророчеству — оно низойдет, и будет показателем самого высокого уровня развития души того человека, ведь он взошел на наивысшую ступень — достиг того совершенства, которое вообще ожидается от человеческого рода»²⁹.

Пророческое видение как условие постоянства тесной связи с Творцом

Образы, возникающие в пророчестве — это явление Б-га человеку при жизни, в ощущении всепоглощающей близости. В такие периоды пророк, существо из плоти и крови, не может не быть поднят над обычной человеческой средой. Это и понятно — он должен стать похожим на ангела, чтобы духу, приходящему свыше, было бы где пребывать. Рамбам писал: «Как только нисходит на него «дух святости», его душа смешивается с ангельскими сущностями, которые называются «ишим», и он становится другим человеком, причём разумом он теперь осознаёт всё не так, как раньше — уровень его сознания выше уровня всех мудрецов, как сказано о Шауле: «И пророчествовал с ними, и стал другим человеком»³⁰.

В «Кузари»³¹ же подчеркивается: «При таком Б-жественном явлении состояние пророка близко к тому, чтобы душа отделилась от тела, и стала одним из высших ангелов, и новый дух наполнил бы её...».

Только явление Всевышнего в виде пророческих образов возвышает пророка до уровня высшей духовной реальности. Потому и приходило пророчество, как сон или видение — так легче было вывести пророка из реалий его земной жизни, и поднять «над суетой» к духовной реальности: «Все пророки получают пророчество во сне, в ночном видении, или

же днём, когда находит на них дремота, как сказано: «В видении открываюсь ему, во сне говорю Я с ним» (Бемидбар 12:6)».

Всех пророков в момент пророчества охватывает дрожь, тело теряет силу, восприятие мира становится помутнённым, и в результате разум освобождается чтобы постичь увиденное, как сказано об Аврааме: «И вот ужас и тьма великая пали на него» (Берешит 15:12). И так сказано о Даниэле: «Исказилось лицо моё до неузнаваемости, и обессилел я» (Даниэль 10:8)³².

Как уже говорилось ранее, вся сила пророческого откровения была направлена в основном на то, чтобы вывести человека из того состояния, с которым он сжился, и чтобы душа его соединилась с тем, что сейчас будет ему явлено.

Эта духовная близость — аналог той близости, которая желанна любой душе, и которая ждёт всех нас в Грядущем Мире — оставляет в сознании пророка неизгладимый след. Как писал автор «Кузари»: «Любовь к Б-гу и страх перед Ним возвращались в душу пророка благодаря пророческим образам, и жили в душе у него все дни его жизни. Душа его бурлила, и он страстно желал, чтобы явилось это видение ему второй раз и третий...» (см. «Кузари», там же). МТ

Продолжение следует

³⁰ «Илхот Йесодей а-Тора» 7.1.

³¹ Глава 4.

³² Рамбам, там же, 2 (перевод М. Левинова)



Рав Даниэль МАНН
 Раввин института «Эрец Хемда»
Перевод Гавриэля Фельдмана

КТО ДОЛЖЕН ПЛАТИТЬ ШТРАФ?

Вопрос: Мой друг подобрал на дороге «трэмписта» (автостопщика), и тот не пристегнул ремень. Полиция остановила машину, выписала штраф и вручила его водителю, а не пассажиру, поскольку водитель вел машину с пристегнутым человеком в салоне. Должен ли пассажир возместить моему другу сумму штрафа?

Ответ: Нижеизложенное представляет собой обсуждение общего сценария и не может считаться практическим решением данного конкретного случая. Мы начнем с вопроса об алахическом требовании платить.

Мы имеем дело с примером причинения ущерба без совершения каких-либо действий, которые считались бы прямым ущербом («незек»). Ведь сложно назвать то обстоятельство, что человек не пристегнулся, прямым ущербом, который он причинил («адам а-мазик»), или сравнивать это с другими категориями ущербов, описанными в Торе — в частности, с различными видами ущербов, которые причинило принадлежащее кому-то животное, или чей-то источник огня, или чья-то яма, либо нечто иное, выводимое из вышеперечисленных видов ущерба (см. «Бава Кама» гл.1).

Но есть две другие категории ущерба. Первая из них, которая называется «гарми», может быть описана как полу-прямой ущерб. И, согласно закону, в случае такого ущерба виновный обязан заплатить («Шулхан Арух» «Хошен Мишпат» 386.1). Вторая категория, «грама», предполагает менее прямую — косвенную — причинно-следственную связь, чем «гарми». Закон не предусматривает принудительной компенсации за «грама» («Бава Кама» 60а), однако провоцировать ущерб подобного рода запрещено («Бава Батра» 22б), и обычно в таких случаях есть моральная обязанность заплатить (см. там же, 55б). Определение того, что является «грама», а что «гарми» — один из сложнейших вопросов в алахе. На это могут повлиять различные факторы — в частности, нужно определить, имел ли место умысел, или все произошло случайно (см. Шах, «Хошен Мишпат» 386.6), особенно если ущерб пришел из какого-то внешнего источника (см. «Питхей Хошен», «Незикин» 4.23); какова вообще была вероятность того, что совершенное действие приведет к ущербу (Рош в комм. к трактату «Бава Кама» 9.13); насколько быстро возник ущерб (см. «Шаар Мишпат» 386.1).

Что касается конкретно Вашего вопроса, то есть много факторов, которые освобожда-

ют пассажира от обязанности платить при «нормальных» обстоятельствах (хотя мы настоятельно призываем всех пристегиваться). У пассажира не было намерения причинить ущерб. Шансы быть остановленными полицией довольно малы. Ущерб, возможно, был причинен спустя много времени после того, как пассажир сел в машину (хотя некоторые могут начать возражать, что каждый миг с поездки с пристегнутым ремнем нужно рассматривать отдельно, и тогда можно считать поимку нарушителя произошедшей моментально).

Но, в любом случае, есть более важная причина освободить пассажира от обязанности платить. Ведь, на самом деле, имели место два нарушения правил движения, и полицейский мог выдать две штрафные квитанции! Первое из двух нарушений заключалось в том, что пассажир не пристегнулся; второе состояло в том, что водитель вел машину, в которой находился пристегнутый пассажир. Взыскание «ущерба» основывается здесь на «законе земли», который наделяет компетентные органы полномочиями налагать на людей штрафы дабы удержать от опасных действий, причиняющих вред обществу. Два человека совершили нечто противозаконное — пассажир и водитель. И компетентные органы заинтересованы в том, чтобы преподать урок обоим: пристегивайтесь, чтобы спасти жизни, или платите деньги. Ваш друг очевидным образом не выполнил того, что предписано водителю законом — требовать, чтобы люди в машине пристегивались. А если так, то ущерб, как он определен законом, причинил не пассажир. В некотором смысле, это как если бы кто-то получил штраф за несоблюдение дистанции, когда перед ним по дороге «полз» необычайно медленный водитель. Трудно спорить с тем,

что слишком медленный водитель несет юридическую ответственность за то, что водитель, следующий за ним, которого он «держит», неправильно поступает в сложившейся ситуации, идя на опасное сближение. И здесь то же самое: водитель мог потребовать от пассажира пристегнуться, однако не сделал этого.

Если же водитель требовал пристегнуться, и пассажир ввел его в заблуждение, а на самом деле не пристегнулся, то считается что этот пассажир подверг водителя опасности, действуя сознательно и безнравственно (как непорядочный гость в чужом доме). И можно предположить, что полиция, зная она что произошло на самом деле, оштрафовала бы только пассажира. Быть может, и нельзя с уверенностью утверждать что это «гарми», но многие судьи в раввинских судах в такой ситуации, исходя из поведения пассажира, обязали бы его платить и позволили бы водителю взыскать сумму уплаченного штрафа с пассажира.

Теперь скажем несколько слов об этической составляющей этого дела. Мы надеемся что у автостопщика отношение к ситуации следующее: «Достаточно уже того, что водитель несет расходы, связанные с машиной (бензин, амортизация), что он остановился чтобы подобрать меня, и что, возможно, мое присутствие в машине причиняет ему какие-то неудобства. Я получаю «бесплатную поездку». Совершенно ясно, что я не должен быть даже косвенной причиной какой-либо реальной потери водителя». Исходя из этого, мы призываем пассажира предложить водителю оплату. С т.з. общей этики, если водитель — человек состоятельный, а пассажир беден, то мы также будем приветствовать готовность такого водителя отклонить предложение пассажира. **MT**



Рав Элияу Нахман ВУГЕНФИРЕР
Преподаватель ешивы «Торат Хаим»

ПРОСЛУШКА И ЕВРЕЙСКИЙ ЗАКОН

По мере развития технологий становится все легче подслушивать чужие разговоры и подключаться к каналам связи других людей без их ведома. Возникает вопрос: а разрешено ли это с точки зрения еврейского закона? Конечно, все понимают, что это противоречит морали, но вопрос в том, запрещено ли это с точки зрения алахи? И если запрещено, то где источник данного запрета? И кроме того, как обстоят дела с прослушкой, осуществляемой с позитивной целью — т.е. не из любопытства, не ради развлечения, а в силу определенных обстоятельств, как то при угрозе мошенничества, из соображений государственной безопасности, при подозрениях в отношении детей, учеников или супруга — для того чтобы предотвратить запрещенные действия?

Мне этот вопрос особенно интересен потому, что его обсуждение потребует затронуть широкий спектр самых разных тем. Статья написана по мотивам лекции, прочитанной мною в ешиве. Также были использованы материалы сайта olamot.net.

«Эзек рия» — ущерб, наносимый взглядом

Казалось бы, Талмуд, говоря о законах ущербов, не обсуждает ничего похожего на запрет нанесения ущерба слушанием. Тем не менее, некоторые современные законоучителя уподобляют ущерб, который наносится слушанием, ущербу, наносимому взглядом, а этот ущерб обсуждается в Талмуде в начале трактата «Бава Батра»: соседи, дома которых выходят в общий двор, могут заставить друг друга участвовать в возведении забора между собой, разделив общий двор, чтобы предотвратить ущерб, который один сосед наносит другому тем, что смотрит на него и на происходящее у него. На первый взгляд, уподобление ущерба, наносимого про-

слушиванием чужих разговоров, ущербу, который наносят взглядом, представляется легитимным, потому что вроде как нет принципиальной разницы между вредом, наносимым человеку когда кто-то смотрит на происходящее у него во дворе или в доме, и вредом, наносимым человеку при прослушке его разговоров. С другой стороны, у ущерба взглядом есть источник в Талмуде, но об ущербе, наносимом слышанием, там не упоминается. А поскольку мы сами не придумываем разновидности запрещенных ущербов, то не можем квалифицировать прослушку как разновидность ущерба. Тем не менее, причины, из-за которых в Талмуде запрещено наносить ущерб взглядом, в полной мере относятся и к прослушиванию чужих разговоров.

1. Рамбан (в комментариях к трактату «Бава Батра» 59) дает следующее определение запрета наносить ущерб взглядом и его причин: «Это ущерб, наносимый человеком другому человеку, причиной которого являются сглаз или злословие, или [нарушение] скромности. О сглазе написано в Талмуде от имени Рава что запрещено стоять перед полем ближнего [и рассматривать его] в то время, когда колосья налились. И Раши объяснил, что причина запрета в том, чтобы не нанес ущерба сглазом». Согласно Рамбану, когда человек видит происходящее в доме другого, возникает опасение, что он начнет злословить об этом. Кроме того, если человек смотрит на происходящее в чужом доме, это противоречит качеству скромности. Последние две причины — злословие и нескромность — относятся и к прослушке чужих разговоров. Из этого можно сделать вывод, что подслушивать запрещено так же, как и рассматривать чужое владение и то, что там происходит.

Рамбан приводит Иерусалимский Талмуд: «Если кто-то делает окно так, что оно будет выходить на двор соседа, то даже если это происходило в присутствии хозяина двора, и тот не протестовал, то [все равно] может сказать ему: ты потрудился и сделал его..., а теперь замурувай. Но ведь он там присутствовал! Может сказать ему: я хотел, чтобы ты напрасно потрудился, и поэтому не возражал. А если он сам помогал ему и протягивал строительные материалы? Может сказать ему: я хотел над тобой посмеяться». Согласно Рамбану, из сказанного следует, что нет ни единого доказательства наличия у сделавшего окно права разглядывать происходящее в соседском дворе: даже если строительство окна происходит в присутствии хозяина двора

и тот помогает, и, казалось бы, демонстрирует тем самым свое согласие на предоставление хозяину окна права смотреть на его территорию, у хозяина двора все равно остается возможность объяснить свое поведение как-то иначе, чтобы оно не означало согласия предоставить соседу право смотреть на двор через окно. Это значит что данное право невозможно приобрести в принципе. Ведь если строящий окно не приобретает это право сейчас (когда он строит окно при участии соседа), то тем более не сможет приобрести его потом, в результате длительного пользования. Это отличает данную ситуацию от ряда других, где те или иные права пользования соседским двором приобретаются, поскольку пользование двором осуществлялось на протяжении долгого времени, а сосед не протестовал. В случае с ущербом, который причиняется видением, нет способа доказать, что хозяин двора простил и разрешил, и что в результате другой человек приобрел право использовать чужой двор подобным образом. Данный факт означает что причинение ущерба видением подобно созданию задымления или отхожего места на своей территории, в отношении которых, согласно Талмуду, у соседа есть право протестовать всегда, сколько бы времени не прошло (тот, кто это делает, не может сказать хозяину соседского двора: ты простил, и потому я приобрел право это делать), поскольку речь идет о причинении ущерба самому человеку, а не его имуществу.

А к каким ситуациям относится правило, согласно которому в результате длительного пользования соседской территорией человек приобретает право пользоваться ею и дальше? Только к тем ущербам, которые наносятся соседскому имуществу. Например, че-

ловец построил на своем участке канал для орошения или щелочную яму, но это может навредить имуществу соседа: стена начнет оседать и разрушаться. Поскольку речь идет об ущербе, причиняемом имуществу, то правомерно говорить о прощении со стороны хозяина (и, соответственно, о приобретении его товарищем определенных прав), даже если стена в итоге полностью обвалится. Однако созданию задымления и организации отхожего места сосед может воспротивиться даже по прошествии длительного времени, и нельзя возразить этому соседу, что делаешь это уже давно, и якобы поэтому у тебя есть права. Дело в том, что в данной ситуации сам сосед страдает, ущерб наносится лично ему самому, напрямую, и право наносить такой ущерб невозможно получить.

Тот же закон, по той же самой причине, будет применен и в отношении ущерба, причиняемого смотрением, причем даже в большей степени, ведь это ущерб, который наносится человеку непосредственно человеком (а не его имуществом, как в случае с дымом и туалетом), посредством сглаза, злословия или нарушения скромности. Есть и еще одна причина: для того чтобы простить нанесшего ущерб нужно понимать размер причиненного ущерба, т.е. сумму компенсации, которую может простить пострадавшая сторона, но в данном случае этот размер невозможно определить. И даже если пострадавший простит ущерб, это все равно не дает никому права этот ущерб наносить. Запрещено вредить другому, сознательно рассматривая то, что происходит в его владении. Ведь вне зависимости от компенсации существует запрет вредить сам по себе. И поскольку не может человек постоянно проявлять осторожность в этих вещах, на протя-

жении всего дня закрывая глаза вблизи окна, то мы вынуждены сказать ему: «Замуровывай окно и не грехи постоянно».

Предположение о том, что можно получить право причинять ближнему физические страдания, аналогично тому, как люди получают право пользоваться чужим имуществом, несостоятельно. Пострадавшая сторона может заявить наносящему ущерб нечто подобное тому, что написано в мишне, где сосед требует прекратить шум: «Я думал, что соглашусь и справлюсь с этим, а сейчас не могу» (т.е. даже если прошло много времени с тех пор, как человек начал заниматься шумной деятельностью на своей территории (например, открыл магазин), его сосед может отказаться это терпеть, и срок давности не поможет). Поэтому, по мнению Рамбана, у того кто сделал окно, выходящее во двор соседа, нет права это окно иметь.

Итак, Рамбан привел три причины запрета разглядывать происходящее в чужом владении. В свою очередь автор «Шулхан Арух а-Рав» («Хошен Мишпат», «Илхот низкой мамон») пишет о нескольких законах и практических следствиях, которые вытекают из причин данного запрета, в контексте ситуаций, при которых наличествует лишь одна из этих причин. Из сказанного им можно увидеть, что каждая из причин может действовать независимо от другой. Он пишет: «Запрещено стоять перед полем товарища и смотреть на него в то время, когда колосья налились, чтобы не навредить глазом. И тем более, запрещено смотреть на самого человека таким образом, который позволяет навредить ему глазом... Запрещено смотреть на то, чем занимается другой

человек у себя дома или в своем владении даже в случае, когда нет опасения, что навредит ему сглазом. В этой ситуации тоже запрещено смотреть на него без его ведома, потому что [сосед], возможно, не хочет, чтобы знали о том, чем он занимается. Тем более запрещено заглядывать во двор другого, чтобы посмотреть, чем он занимается, и тем более заглядывать в его дом, без его ведома и желания. Это запрещено делать даже если хозяин увидел его, но промолчал и не протестует, ведь, возможно, он стесняется сделать замечание. Или, возможно, из-за этого он не будет заниматься в своём дворе тем, чем он мог бы заняться, если бы на него не смотрели. И даже если дал разрешение сделать окно, выходящее в его двор — запрещено второму смотреть, так как полученное разрешение касалось только света, получаемого сквозь окно, но не заглядывания во двор сквозь него. Поэтому запрещено делать вход напротив входа, окно напротив окна, чтобы один не видел происходящего у другого. И даже если оба согласны, есть мнения, запрещающие в этом случае, потому что это противоречит качеству скромности: не подобает чтобы один видел занятия другого, [причем] на протяжении всего дня. Так объяснил Рашбам, а автор «Йад рама» написал, что причина этого в том, что здесь причиняются физические страдания (а не имущественный ущерб), и невозможно их простить. И кроме того, мудрецы, объясняя стих: «и вознес Билам глаза свои, и увидел Израиль, живущий в своих коленах», сказали что Билам увидел входы в их шатры — что они не находятся один напротив другого. Поэтому сказал [Билам]: «Достоин этот народ, чтобы пребывало среди них Б-жественное Присутствие».

2. Законоучителя-ахароним занимались исследованием причин и определением понятия «ущерба, наносимого видением». Вопрос состоял в том, действительно ли это такой вид ущерба, который наносится человеку именно видением, как написал вышеприведенный Рамбан (и поэтому существует запрет наносить этот ущерб, и наоборот — человек должен всячески воздерживаться от того, чтобы его нанести), или же весь «ущерб видением», на самом деле, заключается в том, что один человек мешает другому в полной мере пользоваться своим двором или домом (т.е. имуществом), поскольку хозяин двора не может заниматься там интимными вещами из-за того что сосед его видит (а если так, то это ущерб, причиняемый имуществу, и не прямой, а косвенный, поскольку с самим имуществом ничего не случается).

Рав Исер Залман Мельцер, глава ешивы «Эц Хаим» в дни британского мандата, пишет («Эвен а-Эзель», «Илхот шхеним» гл.2), что, возможно, ущерб состоит в том, что хозяин не может воспользоваться своим двором из-за соседа, который смотрит. И хотя это не является прямым ущербом, и за это не предусмотрена компенсация, тем не менее, запрещено наносить даже косвенный ущерб. Дальше он пишет, что если причина запрета в том, что человек не может воспользоваться своим двором, то даже если сосед не смотрит в его двор, а просто находится в нем, тем самым создавая препятствия хозяину двора в использовании этого двора, то даже в этом случае происходит нарушение запрета. Но если квалифицировать «ущерб видением» как ущерб, который причиняется самому человеку, то просто находиться в чужом дворе было бы разрешено. А если посмо-

треть на это как на имущественный ущерб, то возникает ещё одно следствие: сосед может получить определенные права на использование чужого двора, и хозяин двора уже не сможет использовать этот двор всеми возможными способами. Ведь точно так же как у домовладельца есть право на свой собственный двор, в определенных ситуациях у него может возникнуть право пользования соседским двором, при реализации которого сосед не сможет воспользоваться своим двором в полной мере. Но если это ущерб, наносимый другому человеку, то ни о каких ущемлениях права собственности речь не идет. Так рав Исер Залман Мельцер объяснил спор между Рошем и Раавадом о возможности приобрести право на свет, поступающий через окно, в ситуации наследования и раздела имущества, либо в результате длительного пользования: хозяин двора «прощает» хозяина окна, получающего пользу от света, который попадает в окно со стороны соседского двора, несмотря на то, что тем самым тот ограничивает хозяина двора в его использовании. Но если это прямой ущерб, наносимый самому человеку, ни о каких правах на то чтобы заглядывать во двор и тем самым заставлять его хозяина испытывать стыд, не может быть и речи, и сделавший окно должен его просто замуровать.

Рав Яаков Исраэль Каневский (Стайплер), автор книги «Кеилот Яаков» («Бава Батра» п.5) приводит высказывание Талмуда о том, что если не принято разделять соседские сады забором, то соседи не обязаны возводить ограду, несмотря на то, что они наносят друг другу ущерб видением. Таким образом, обычай освобождает их от обязанности возвести забор. «Рош и автор «Шита Мекубецет» приводят

спор комментаторов и законоучителей первых поколений о том, освобождает ли обычай соседей от обязанности возвести забор между дворами — может ли обычай оказаться важнее чем ущерб видением, о котором говорится в Талмуде. Весь спор о том, где наносится больший ущерб — в саду или во дворе. Если в саду ущерб видением больше, и тем не менее, обычай освобождает от обязанности возвести стену, то в случае с дворами обычай тем более освободит от строительства. Если же в саду наносится меньший ущерб, чем во дворе, то обычай, который освобождает от обязанности возвести перегородку в саду, не освободит от обязанности возвести перегородку между дворами. При этом нужно объяснить, почему из-за обычая мудрецы облегчили закон об обязательной перегородке в отношении садов. Даже если ущерб взглядом там меньше, он все равно есть! Можно объяснить это следующим образом: ущерб видением несет в себе три различных аспекта — ущерб, причиняемый человеку, ущерб, причиняемый имуществу, и, собственно, запрет наносить ущерб. Один человек смотрит во двор другого и вторгается в сферу его интимной жизни. Когда на человека или его двор и происходящее там смотрят, то человек стыдится того, что за ним наблюдают. Ведь во времена Талмуда двором пользовались для выполнения существенно большего числа задач, чем сегодня, а дома люди преимущественно спали. Поэтому когда на человека, находящегося в своем дворе, смотрит сосед, то тем самым он причиняет «объекту наблюдения» физические страдания. И все законоучителя согласны, что в данном случае ущерб видением является полноценным ущербом.

Интересно, что в Талмуде высказано мнение, что даже во дворе нет ущерба видением,

потому что хозяин двора может проявить предосторожность и не заниматься там вещами, которые относятся к интимной сфере. Но даже сторонники этого мнения согласны, что если забор, разделяющий дворы, изначально был, но упал, то его необходимо восстановить. Причина в том, что в данном случае соседи привыкли заниматься интимными вещами у себя во дворе, не принимая мер предосторожности, поэтому они не смогут остерегаться и продолжат это делать.

Аналогичным образом, в случае, когда один сосед с крыши своего дома может увидеть происходящее во дворе другого, это является ущербом по всем мнениям, потому что хозяин двора может сказать: я постоянно пользуюсь двором, а ты изредка выходишь на крышу, и я не знаю, когда ты на меня смотришь. Но в обычном дворе, по одному из мнений, нет ущерба видением, потому что хозяин двора остерегается и не занимается интимными вещами. Тем не менее, согласно другому мнению в Талмуде, в любом дворе причиняется ущерб видением, и закон соответствует именно этому мнению. Были предложены два объяснения, почему это так. Согласно первому, хозяин любого двора не сможет постоянно остерегаться от наблюдения и не заниматься никакими интимными вещами во дворе, поэтому ему рано или поздно будет причинен физический ущерб, и именно поэтому в любом дворе у соседей есть обязанность возвести перегородку. По второму объяснению, хозяин двора все же может постоянно проявлять осторожность и не заниматься интимными вещами в своём дворе, но это означает что сосед препятствует ему в полноценном пользовании собственным двором, и тем самым наносит хозяину двора имущественный ущерб, и это, возможно,

единственная, но достаточная причина чтобы обязать соседей участвовать в сооружении перегородки.

Третий аспект — спасение себя от запрета, чтобы не иметь возможности смотреть на то, что происходит у другого. И может быть соседей заставляют поставить забор именно потому, что в противном случае существует постоянная вероятность нарушения. И действительно, это соответствует объяснению Рамбана, который считает что продолжительное использование двора без забора не дает соседям права продолжать такое использование и дальше, потому что никто не может наносить ущерб другому человеку — можно получить право причинять ущерб имуществу, но невозможно разрешить причинение физических страданий другому человеку. Поэтому в ущербе видением, при котором, по мнению Рамбана, ущерб наносится человеку (путем сглаза, злословия или нескромности), а не его имуществу, согласие обеих сторон не строить забор все же не может отменить запрет вредить и, стало быть, «прощение» со стороны соседа на которого смотрят, не помогает сторонам освободиться от обязанности строить забор, поскольку речь идет о физических страданиях, и кроме того, наносящему ущерб всегда и в любом случае запрещено его наносить, безотносительно того, как к этому относится вторая сторона — точно так же как человек может «разрешить» другим ослепить его, но это не дает им никакого права это делать. «Прощение» помогает только в имущественном ущербе — например, если один разрешает другому испортить одежду, принадлежащую ему. Но даже в этом случае, если до того, как одежда будет порвана, ее хозяин пере-

думает и отзовет свое разрешение — порвавший одежду будет обязан заплатить за ущерб. Поэтому в любом случае запрещено смотреть на то, что делает ближний у себя во дворе, потому что каждый раз это возобновляемый физический ущерб. Рамбан добавляет, что в отсутствие ограждения или при наличии окна запрет может быть нарушен в любой момент, поскольку смотрящий не может настолько остерегаться и стоять целый день с закрытыми глазами. Поэтому ему говорят: «Замуровывай окна чтобы не грешить постоянно».

По мнению Рамбана причина ущерба видением состоит в причинении физического страдания. Кроме того, из сказанного Рамбаном следует, что обязанность возвести забор существует из-за запрета смотреть на происходящее у другого. А мнение тех, кто считал возможным приобретение права пользования чужим двором (т.е. права смотреть на происходящее там и создавать помехи соседу в полноценном пользовании своим имуществом) можно объяснить по-другому. Хозяин двора может проявить предосторожность и вообще не заниматься никакими интимными делами во дворе (и в этом случае никакого физического ущерба не наносится), но поскольку человеку в принципе запрещено смотреть во двор товарища, то перегородку в любом случае необходимо возвести, потому что если ее нет, то один мешает другому полноценно пользоваться принадлежащим ему имуществом. И все же, если в данном месте есть обычай не огораживать забором не только сад, но и двор, то можно не ставить забор: обычай свидетельствует о том, что в этом месте пользование двором (имуществом) изначально, по умолчанию ограничено, т.е. обычай, там, где он существу-

ет, разрешает наносить ущерб видением имуществу».

3. Вернемся к теме прослушки. Несмотря на то, что в Талмуде не написано прямо о существовании ущерба, наносимого подслушиванием, тем не менее, об этом виде ущерба говорят комментаторы. Согласно закону, приведенному в Талмуде, толщина перегородки между соседями и материал, из которого она изготавливается, зависят от принятого в данном месте обычая, и если обычай велит делать перегородку из тростника, то такой перегородки достаточно. Однако Меири в своем комментарии пишет: «Поскольку в результате возведения перегородки ликвидирован ущерб видением, то в определении [минимально приемлемой] толщины стены мы исходим из обычая. И достаточно даже тончайшей перегородки из тростника, если так принято, поскольку с ее помощью устранен ущерб, наносимый видением. А что касается ущерба слушанием, то люди остерегаются в речи, и поэтому мы не считаемся с ним».

Из сказанного Меири следует, что понятие «ущерб слушанием» в принципе существует. Просто люди видят что перегородка из тростника очень тонкая и потому остерегаются в своих словах, поэтому мы не считаем данный вид ущерба проблемой. Но если люди не предполагают что их могут подслушать и не проявляют осторожности в своих высказываниях, то уместно говорить об ущербе слушанием.

Однако из респонсы раби Элияху Мизрахи следует, что такого вида ущерба как «ущерб слушанием» не существует. Он написал: «В городе, обычай которого неизвестен, и есть

те, которые строят перегородку из досок, и те, кто строит перегородку из камней, — по мнениям всех комментаторов и всех законоучителей достаточно сделать крепкую перегородку из досок, которая препятствует возможности смотреть. Само собой разумеется, что в этом случае соседи не могут обязать друг друга возвести каменную перегородку. А что касается возражения, что они могут слышать друг друга, то мы не находим ущерба подобного рода во всём Талмуде». Таким образом, из сказанного им, на первый взгляд, следует что не существует ущерба слушанием и это не запрещено.

4. В свете вышесказанного рав Бенцион Нешер (рав общины «Ихуд шиват Цион» в Северном Тель-Авиве) в книге «Эвен Яшпе» (п.167) пишет, что вопрос о существовании такого вида ущерба как «ущерб слушанием» сводится к вышеприведенному спору Меири и раби Элияу Мизрахи, а также зависит от определения запрета наносить ущерб видением. Если запрет видением связан с ущербом, наносимым человеку, как считал Рамбан, то мы можем сказать, что есть разница между ущербом видением и ущербом слушанием: об ущербе видением прямо написано, что это ущерб, а об ущербе слушанием — не написано. И поскольку мы не придумываем виды ущербов самостоятельно, то «ущерб слушанием» не является видом ущерба. Но если ущерб видением запрещён из-за того, что он мешает хозяину двора в полной мере пользоваться своим имуществом, то есть двором, то по этой же причине будет запрещено подслушивать разговор другого человека, поскольку подслушивающий, нарушая конфиденциальность, тем самым препятствует другому в полноценном использовании телефона.

Помимо этого рав Нешер ссылается на книгу «Мишнат Явец» («Хошен Мишпат» п.29), где написано что Тур привёл закон об ущербе видением дважды — в контексте законов об ущербах, наносимых соседям, и в контексте законов о партнерстве — и автор книги «Приша» (параграф 157) обратил на это внимание и сделал вывод, что в запрете ущерба видением есть два закона: запрет соседям вредить друг другу видением и требование партнерам возвести перегородку во дворе, находящемся в совместном пользовании, чтобы обеспечить возможность совместного проживания в дальнейшем. Таким образом, если исходить из законов о партнерстве, существует дополнительное постановление об установлении перегородки, направленное на улучшение отношений между партнерами и на гармонизацию общества в целом. Это позволяет раву Нешеру сделать вывод, что даже если прослушка не является ущербом, оно все равно мешает совместному проживанию членов общества и отношениям между ними, и поэтому можно заставить человека убрать прослушивающие устройства.

Итак, рав Нешер утверждает, что если ущерб видением это ущерб, наносимый человеку, то «ущерба слушанием» не существует, поскольку он нигде не упоминается, а мы не придумываем виды ущербов самостоятельно; но если ущерб видением это ущерб, наносимый имуществу (поскольку человек не может пользоваться принадлежащим ему двором в полной мере из-за того, что на него смотрят), то и прослушка чужого телефона будет расцениваться аналогичным образом. Но рав Ариэль Бен Давид не согласен с формальным подходом рава Бенциона Нешера, и я сейчас подробно объясню почему.

Если прослушка это ущерб, наносимый имуществу, поскольку слушающий препятствует хозяину телефона в полноценном пользовании им — то очевидно, что данной проблемы может и не возникнуть, и о таком ущербе можно говорить лишь тогда, когда хозяину телефона известно, что его могут прослушивать, и он вынужден говорить не все, что считает нужным. Но если хозяин не знает о прослушке, то получается, что прослушивающий не мешает ему пользоваться телефоном в полной мере, т.е. здесь нет ущерба имуществу, и с этой точки зрения можно было бы разрешить подслушивать чужие разговоры, о чем написал рав Яков Коэн (член раввинского суда рава Нисима Карелица, Бней Брак) в книге «Эмек а-мишпат». И лишь в ситуации, когда человек знает о том, что его могут прослушивать, может идти речь о том что ему не дают пользоваться собственным имуществом в полном объеме, и что это ущерб, наносимый его имущественным правам, и запрещено это делать.

Здесь необходимо добавить, что некоторые авторитеты возражают и на это, считая, что, возможно, даже если владелец телефона знает о том, что его прослушивают, то это все равно не похоже на случай двора, полноценному использованию которого препятствует смотрящий туда сосед. Ведь там говорится об особой ситуации, характерной в далеком прошлом, когда основная часть жизни человека, в т.ч. интимных занятий, происходила во дворе, а дома люди только спали. А когда мы говорим о телефоне «в чистом виде», то очевидно, что он, в отличие от двора, не предназначен для интимных занятий, и поэтому прослушка не мешает полноценно пользоваться телефоном, и ущерба имуществу здесь нет.

Рассуждение рава Бенциона Нешера о том, что если ущерб видением это ущерб, наносимый человеку, то ущерба слушанием не существует, поскольку о нем не написано в Талмуде, а мы не придумываем виды ущербов самостоятельно, тоже может быть опровергнуто. Все три причины, перечисленные Рамбаном, который объяснил что ущерб видением запрещен из-за сглаза, злословия, и противоречия скромности, относятся и к прослушке тоже, поэтому прослушка должна быть запрещена так же, как запрещен ущерб, наносимый видением. Вышеупомянутый рав Яков Коэн и рав Элизер Шинкаловский (в статье для журнала «А-Мааян») отмечают что в прослушке присутствует нанесение ущерба злословием и что она противоречит скромности. При этом, как объяснил автор «Шулхан Арух а-Рав», вовсе не обязательно чтобы все три причины запрета присутствовали одновременно. Каждая из этих причин по отдельности запрещает разглядывать чужое владение, и, следовательно, запрещает наносить ущерб другому человеку прослушиванием его разговоров. Что же касается сглаза, то здесь мнения законоучителей разделились. По мнению рава Коэна, в случае прослушки эта причина вообще не релевантна, ведь человек не смотрит, а слушает. Рав Шинкаловский спорит с ним, поскольку считает что после того, как он прослушает чужой разговор, может наложить сглаз. И кроме того, у Рамбама, в отличие от Рамбана, такая причина как сглаз вообще не упоминается в числе причин запрета смотреть в чужой двор. С другой стороны, в основе этого формального подхода лежит идея о том, что всегда необходимо сначала решить что запрещено, а затем — почему запрещено. И даже если в новой ситуации мы находим причину

запрета, но эта ситуация не подпадает под определение запрета, то сторонники данного подхода скажут что запрета нет, поскольку он не был определен в качестве запрета. Безусловно, можно говорить о том, что данное деяние — зло, можно говорить о том, что это неправильно, некрасиво, неэтично, но нельзя говорить о запрете. Нельзя сказать кому-то: ты не имеешь права так поступать, потому что это запрещено. В таком случае можно лишь надеяться на высокие моральные требования, предъявляемые человеком к себе. А если он не предъявляет к себе этих требований, то ничего не поделаешь. И только если деяние подпадает под определение запрета, можно говорить о нем как о запрещенном, но невозможно выдумать новый запрет самостоятельно, даже если мы чувствуем что есть нечто неправильное в том или ином поведении.

Согласно раву Бенциону Нешеру, ущерб слушанием существует или, наоборот, не существует, в зависимости от спора Меири и раби Элияу Мизрахи, причем их мнения обладают равной значимостью. Но рав Шинкаловский отмечает что Меири — единственный, кто считает что ущерб слушанием существует, поскольку нигде в Талмуде или трудах комментаторов и законоучителей такой вид ущерба не упоминается, а раби Элияу Мизрахи прямо написал, что такого ущерба не существует.

Однако рав Яков Коэн пишет нечто прямо противоположное: раби Элияу Мизрахи не мог считать, что ущерба слушанием не существует, поскольку перечисленные Рамбаном причины, по которым запрещено наносить ущерб видением, относятся и к слушанию тоже. То, что раби Элияу Мизрахи написал, что такой вид ущерба не упоминается нигде в Талмуде,

не означает, что он считал будто этого ущерба не существует в принципе: это всего лишь позволяет положиться на то, что люди способны проявлять осторожность в речи и говорить шепотом (как считал Меири) и не возводить каменную перегородку, но при этом раби Элияу Мизрахи вполне мог быть согласен с тем, что такой вид ущерба существует. Т.е. своим подходом рав Коэн создает новый вид ущерба, экстраполируя причины, по которым запрещено наносить ущерб видением, на слушание.

Следует также отметить что есть исключения, в случае которых даже рав Элияу Мизрахи согласится, что будет запрещено слушать о чем говорит сосед. Одному соседу предписано отдалять от другого соседа все то, что может причинить тому ущерб, подобно стрелам, которые прилетают с территории одного и наносят ущерб на территории другого, потому что в противном случае он ущемляет права соседа. Если же человек причиняет ущерб на своей собственной территории, то он не должен отдаляться от соседа, поскольку в этом случае будут ущемлены его собственные права («Нетивот а-мишпат», «Хошен Мишпат» 155.18). Но при прослушке один человек вторгается в пространство другого и ущемляет его в правах, тогда как его собственные права не ущемлены, и поэтому, исходя из законов отношений между соседями, прослушка, возможно, должна быть запрещена. И даже если нет обязанности предотвращать ущерб слушанием между соседями, как написал рав Элияу Мизрахи (потому что слушающий, предотвращая этот ущерб, будет поражен в собственных правах), все равно будет односторонне запрещено вторгаться на чужую территорию и слушать. Поэтому челове-

ку, который находится на лестничной клетке и услышал чужой разговор за дверью, возможно, следует отдалиться, поскольку в этом случае его права не страдают, но сам он вторгается на чужую территорию.

С другой стороны, если человек находится в общественном месте и слышит там разговор, который явно не предназначен для посторонних ушей, то он не обязан отдаляться чтобы не слышать этот разговор — так считают некоторые авторитеты, включая рава Шинкаловского. Причина в том, что люди, которые не хотят быть услышанными, не должны вести разговор в публичном месте — они должны поступить так, как это делал наш праотец Яаков, решивший сбежать от своего тестя Лавана: он вызвал своих жен в поле, чтобы посоветоваться с ними, и спросить их мнение.

И еще одна ситуация. В книге «Эмек а-мишпат» рав Яаков Коэн пишет, что если Реувен хочет расширить квартиру, достроив балкон так, что он будет находиться близко к окнам кухни Шимона, то Шимон может запретить Реувену строить таким образом из-за ущерба слушанием, который тот ему причинит. И несмотря на то, что по мнению рава Элияу Мизрахи один сосед не может обязать другого возвести перегородку между ними, которая не позволит слышать происходящее у соседей, — тем не менее, даже раби Мизрахи будет согласен что у Шимона есть право воспротивиться и не позволить Реувену достраивать свою квартиру в непосредственной близости с его территорией или на общей территории, поскольку в этом случае ущемляют его права. В случае когда может произойти поражение в правах — даже небольшое и не имеющее статуса ущерба — тот, чьи права будут нарушены, может помешать

этому, и никакой «обычай места» здесь не поможет: например, Реувен не может предложить Шимону закрыть окно жалюзи, поскольку Шимон всегда может возразить, что нет обычая, позволяющего Реувену строить балкон (окно) настолько близко к окнам соседа, чтобы в итоге иметь возможность слышать его разговоры. Т.о. данная ситуация даже по раби Мизрахи в корне отличается от ситуации с разграничением территорий в совместном дворе, где даже тоненькой тростниковой перегородки может оказаться достаточно если так принято в данном месте.

Херем рабейну Гершом

Рабейну Гершом, которого называли «Свечечем Изгнания», живший в 960 — 1028 гг., издал очень строгое раввинское постановление, наложив «херем» (отлучение от общины) на читающего чужое письмо. Вот как приводит это Маарам из Ротенбурга: «Отлучение — чтобы не смотреть письмо, посланное товарищем, без его ведома. Это запрещено. Но если выкинул его, то не подпадает под отлучение».

«Херем», наложенный рабейну Гершомом около 1000 лет назад, включал в себя несколько пунктов: запрет многоженства; запрет давать развод жене против её воли и без её согласия (существовавшая ранее практика, которая по Торе была разрешена, попала под запрет); запрет упрекать раскаявшихся за совершенные ими прежде грехи, говоря им в лицо об этих грехах, и тем самым заставляя их испытывать стыд; запрет смотреть чужое письмо без ведома получателя и разрешения отправителя. Часть этих запретов, в частности запрет многоженства, распространилась только среди ашкеназских евреев, но запрет на чтение чужих писем был принят всеми общинами.

В Талмудической Энциклопедии (т. 17) приведены различные мнения насчет строгости запретов, наложенных рабейну Гершомом. Некоторые комментаторы-ришоним считали что строгость этих в тех местах, в которых они распространились, является максимальной: нарушающий и преступающий их, как будто нарушает слова самой Торы. Согласно другому мнению эти запреты имеют статус постановления мудрецов Талмуда. Есть те, кто спорит даже с этим и считает, что постановления рабейну Гершомо легче даже запретов мудрецов. По этому мнению, в случае возникновения сомнения можно облегчить. Что касается причин установления запрета на чтение чужих писем, то высказывается мнение, что причина в одалживании или использовании чужой вещи без разрешения владельца, что квалифицируется Талмудом как воровство.

Рав Элиэзер Шинкаловский относится к запрету рабейну Гершомо читать чужие письма формально: он считает, что рабейну Гершом запретил читать письма, и все, а если кто-то захочет расширить этот запрет, то он должен привести доказательства. Однако судьи — рав Яков Коэн в книге «Эмек а-Мишпат» и рав Цви Шпиц в книге «Мишпатей а-Тора» — придерживаются иного мнения. Они считают, что причина, по которой рабейну Гершом запретил читать чужие письма, расширяет запрет, включая в него добычу чужой информации любыми возможными способами (сканирование, установка подслушивающих устройств, хакерская атака, акты про-

мышленного шпионажа и т.д.), и запрещая получение такой информации с любых носителей и устройств, компьютеров, телефонов, дисков, факсов и т.д. Но здесь важно отметить, что если читать чужое письмо запрещено потому что это пользование чужой вещью без разрешения, которое приравнивается к воровству — то данная причина относится к чужому письму (т.к. здесь есть чужой предмет — письмо) но не относится к прослушиванию чужого разговора, поскольку в этом случае нет предмета, которым он пользуется незаконно. Более подробно причины «херема» рабейну Гершомо изложены ниже. Здесь же важно подчеркнуть, что по мнению рава Шинкаловского, с т.з. еврейского права, невозможно экстраполировать запрет рабейну Гершомо читать чужие письма на получение информации путем прослушивания чужих разговоров, — несмотря на схожесть причин.

Заповеди между человеком и ближним¹

Если исходить из причин запрета читать чужие письма, то можно экстраполировать их на запрет прослушки, причем даже по мнению рава Элиэзера Шинкаловского, т.к. они являются самодостаточными запретами или заповедями, пусть даже не возведенными в ранг «херема». Есть мнение, согласно которому запрет чтения чужих писем основан на запрете Торы сплетничать, как сказано: «не ходи сплетником в народе своем». Но какая связь между чужими письмами и сплетнями? Ряд комментаторов считает, что запрет сплетен состоит не только в том, чтобы рассказывать сплетни, но и в том, чтобы выяс-

¹ Источником нижеизложенного является статья рава Элиэзера Шинкаловского, опубликованная в журнале «А-Мааян».

нять чужие тайны, поскольку не важно кому человек распространяет сплетни — другим или себе самому. Так написал рав Яаков Хагиз в респонсе «Алахот ктанот». А по мнению Шла а-Кадош из-за того, что сказано «не ходи сплетником», сплетни запрещены еще до того, как рассказал кому-то — с того момента как человек пошел с целью рассказать. И поэтому запрещено открывать чужое письмо с целью рассказать о его содержимом. Причем запрет читать чужие письма нарушается даже в том случае, когда человек не собирается рассказывать кому-то об их содержании — даже если он просто хочет узнать, что говорят или пишут о нем другие люди, это тоже запрещено делать из-за запрета сплетен, как будет объяснено ниже. А если он открывает чужое письмо чтобы узнать чьи-то секреты или мысли, то тем самым нарушает запрет открывать тайны или запрет «воровства сознания», которые тоже будут объяснены ниже.

Рамбам объясняет, что сплетник это тот, кто «нагружается речами и идет от одного человека к другому и говорит: так сказал некто, так я слышал о таком-то. И несмотря на то, что это правда, такой человек разрушает мир». Автор комментария «Кесеф мишна» добавляет: «Так сказал о тебе такой-то или так он сделал тебе». Из этого следует, что, если человек только слушает и не рассказывает об услышанном другим, то он не нарушает запрет рассказывать сплетни.

Но в Талмуде написано: «Откуда мы учим, что, когда судья выходит из суда, то не должен сказать подсудимому: «Я тебя оправдывал, но что я мог поделать? Ведь мои товарищи обвиняли тебя, и их было больше»? Об этом

сказано: «Не ходи сплетником в народе своем», и еще сказано в книге Мишлей: «Идет сплетник — открывает тайну». И несмотря на то, что, исходя из данного Рамбамом определения, открывающий тайну не подпадает под определение сплетника (ведь он не рассказывает что один сказал о другом — тем более, если это касается тайны, не имеющей отношения к тому, кому о ней рассказывают, а относящейся лишь к тому, о ком рассказывают), — тем не менее, его деяние подпадает под определение «пыли сплетни», т.е. близко к ней. Поэтому в Талмуде приведен еще один стих из Мишлей, в дополнение к стиху из Торы — из-за того, что в нём прямым текстом сказано об открытии тайны.

Поэтому становится понятно, почему Рамбам привел этот закон в «Илхот шофтим», хотя он и не вписывается в определение запрета рассказывать сплетни. Рамбам, обосновывая этот закон, привел только стих из Мишлей, потому что в нём прямым текстом сказано об открытии тайны. Кроме того, это не является сплетней в буквальном смысле.

Почему открывающий тайну лишь похож на сплетника, но не является таковым в буквальном смысле? Суть запрета рассказывать сплетни состоит в том, что человек рассказывает слушающему то, что сказано о нём или было сделано в отношении него. В свою очередь, первый рассказчик, то есть источник, конечно же не хотел, чтобы об этом узнал тот кому рассказывают. Получается, что суть запрета нарушается только тогда, когда человек рассказывает то, что было сказано или сделано объекту рассказа. Но, тем не менее, всегда, когда другим сообщается

информация, в передаче которой источник рассказа не был заинтересован — это похоже на сплетни и запрещено. Поэтому тот, кто открывает секрет другого, нарушает данный запрет, несмотря на то, что тот сам рассказал ему этот секрет. Ведь поскольку тот человек не был заинтересован в получении этой информации другими, то это похоже на сплетни и запрещено. И тем более, когда человек прослушивает чужие разговоры без разрешения, он нарушает этот запрет, поскольку узнаёт то, что не планировалось делать достоянием общности.

Возможно, чтение чужих писем или прослушка чужих разговоров запрещены из-за заповеди: «возлюби ближнего своего как самого себя», а значит то, что ненавистно тебе — не делай другому. В книге «Хинух» объясняется, что «многие заповеди Торы связаны с этой заповедью. Так как «любящий другого как самого себя» не обманет в имущественных отношениях, не нанесет обиду словами, не позарится на межу чужого поля, не нанесет ему какой-либо ущерб... Чтобы человек вел себя так, как хочет чтобы другие вели себя с ним: он позаботится о другом, чтобы устранить от него любой ущерб, сжалится над его почетом, и не возвысится за счет позора ближнего...». И поэтому точно так же как человек не заинтересован чтобы читали его письма или прослушивали его разговоры, запрещено ему читать письма или прослушивать разговоры людей, которых ему предписано любить, без их ведома.

Есть мнение, что данные действия подпадают под запрет «гневат даат» («воровство сознания»). Как правило, под этот запрет подпадает мошенничество при купле-продаже или запрет создавать иллюзию и вводить человека

в заблуждение, демонстрируя проявления любви, уважения или дружбы, которых, на самом деле, не питаешь. Так написал рав Хаим Паладжи в респонсе «Хакикей лев», где он обсуждает причины херема рабейну Гершона и среди прочих причин указывает эту. Исходя из данной причины, прослушка чужих разговоров тоже запрещена. Рав Элиэзер Шинкаловский пишет, что это кажется странным и звучит как «драша» (неочевидное толкование, которое лежит несколько вдалеке от простого смысла), ведь, как правило, под запретом «воровства сознания» подразумевается запрет вводить человека в заблуждение мошенническим путем, либо создавая иллюзию, но не «похищение его сознания» в буквальном смысле, путём чтения писем и прослушивания разговоров чтобы выяснить, что происходит в его разуме.

Но я считаю, что можно объяснить это буквально, исходя из источника запрета «воровства разума». Рамбам определил запрет «воровства разума» как запрет обманывать во время сделок или запрет создавать иллюзии и показывать фокусы. Но Ритва обосновывает этот запрет стихами Торы, которые относятся к истории о бегстве нашего праотца Яакова вместе с женами, сыновьями и всем его имуществом из дома тестя — Лавана. Когда Лаван настиг Яакова, то предъявил ему претензию: «Ты украл меня». А в другом стихе, там же, Лаван сказал: «Ты украл мое сердце». Из этих стихов учится запрет «воровства сознания» с помощью мошенничества, либо путем демонстрации иллюзорного уважения, за которое другой человек, в свою очередь, будет необоснованно благодарен первому. Но при этом стих может включать в себя и запрет «кражи сознания», в буквальном смысле — запрет выяснять мысли друго-

го человека, путем чтения его писем или прослушивания разговоров, поскольку написано: «Ты украл меня», «Ты украл мое сердце».

Рав Ариэль Бен Давид приводит еще одну причину запрета прослушки, но эта причина касается исключительно разговоров между мужем и женой. Талмуд («Эрувин» 63) обсуждает стих: «народ мой изгоняют из дома удовольствий». Это сказано о человеке, который присутствует рядом с кроватями мужа и жены, причем даже в ситуации, когда интимная близость между супругами невозможна из-за состояния ритуальной нечистоты («нида») у женщины — этот человек мешает им получать удовольствие, поскольку его присутствие лишает их возможности разговаривать на интимные темы.

Запись телефонного разговора

Тому, кто получил письмо от своего товарища, запрещено рассказывать о том, что написано в письме, даже если это никак не угрожает достоинству отправителя. В Талмуде («Йома» 4) написано, что о любой вещи, которую рассказал тебе другой, запрещено рассказывать кому-либо до тех пор, пока не получишь прямое разрешение от рассказчика. Следовательно, человеку по умолчанию запрещено сообщать информацию кому-либо, до тех пор, пока он не получит разрешение на это непосредственно от источника информации. Это связано с тем, что рассказчик или отправитель письма надеются, что он все сохранит в тайне, а иначе они не рассказывали бы. По этим же причинам запрещено производить запись телефонного разговора без ведома абонента, ведь тот полагается на собеседника в плане конфиденциальности, и не стал бы рассказывать ему то, что рассказал, если бы знал что разговор

записывается. Кроме того, здесь имеет место «воровство сознания», поскольку рассказчик был введен в заблуждение и не подозревал, что разговор, на самом деле, записывается.

Рав Элиэзер Шинкаловский пытается выявить разницу между прочтением чужого письма и получением / передачей почерпнутой оттуда информации, которую нельзя рассказывать другим без разрешения, и записью телефонного разговора. Он пишет, что посылающий незапечатанное письмо тем самым демонстрирует, что не возражает, чтобы его письмо прочитали. Очевидно, что отправитель незапечатанного письма допускает, что оно может быть прочитано. Аналогичным образом, тот, кто разговаривает по телефону открыто, должен допустить, что его могут записать, и поэтому разрешено его записывать. Мне этот аргумент представляется странным: как же иначе разговаривать по телефону, кроме как не открыто? У письма есть две формы — запечатанное и незапечатанное. И тот, кто не запечатывает свое письмо, тем самым показывает что не возражает против прочтения. Но в телефонном разговоре нет двух опций. И так же как содержание обычного разговора нельзя пересказывать без прямого разрешения, участник телефонного разговора тоже полагается на то, что его не записывают. Однако можно возразить, что если он уже говорит по телефону, то должен учитывать, что его слушает собеседник, который может его еще и записать — по крайней мере, для себя, без передачи записи другим. И поскольку он допускает подобное, но, тем не менее, продолжает разговор, то его собеседнику разрешено это делать. На практике, в случае, когда есть серьезное опасение возможного ущерба, мошенничества или намеренного введения в заблуждение со стороны

собеседника, рав Шинкаловский склоняется к тому, чтобы разрешить записать телефонный разговор без ведома собеседника.

**Прослушка с благой целью —
для предотвращения нарушения
и для защиты от ущерба**

Современные законоучителя обсуждают вопрос о прослушке, предпринимаемой во избежание ущерба или для предотвращения греха. Если причина «херема» рабейну Гершоме в том, чтобы укрепить Тору и заповеди, как написал Рашба в респонсе, это значит что если ради укрепления Торы и заповедей (например, для предотвращения греха, который могут совершить дети, ученики либо один из супругов) необходимо будет как раз прочитать их переписку, то это будет разрешено, поскольку это действие, совершаемое для укрепления Торы и заповедей, а не ради любопытства или от безделья.

Именно такое мнение высказал рав Шпиц в книге «МишпатеЙ а-Тора». Но решение рава Шпица до конца не понятно. Ведь если причина запрета читать чужие письма в том, что запрещено пользоваться чужими вещами без разрешения, или в том, что это «воровство разума», или из-за клятвы, проистекающей из «херема» рабейну Гершоме, то нельзя этого делать даже ради заповеди и с целью предотвращения греха, потому что нельзя предотвращать чужой грех, совершая ради этого другой грех (воровства, нарушения клятвы и т.д.). Тем не менее, рав Шломо Дейховский, член Верховного раввинского арбитражного суда, снял данное возражение².

По мнению рава Дейховского, можно организовать тайную прослушку если есть опасение ущерба или для того чтобы воспрепятствовать греху. Рав Дейховский опирается на постановление рава Хаима Паладжи, разрешающее вскрыть чужое письмо в случае опасения ущерба. Рав Дейховский объясняет, что причина данного разрешения в праве человека на самоубийство, и что по этой же самой причине разрешено поступать так, чтобы воспрепятствовать другому нарушить запрет. Кроме того, рав Дейховский приводит доказательство из трактата «Брахот», где рассказывается о нескольких мудрецах-амораим, которые наблюдали за интимным поведением своих учителей (в туалете или прячась под кроватями) для того чтобы научиться различным законам и правильному поведению. Исходя из этого, он написал, что если мы не считаемся с защитой личного пространства в такой ситуации, то тем более мы не должны с ним считаться когда наша цель — воспрепятствовать греху.

Рав Элиэзер Шинкаловский критикует позицию рава Дейховского, делая несколько замечаний:

1. Автор респонс «ХакикеЙ лев» сомневался, можно ли прочитать чужое письмо в случае опасения ущерба, а рав Яков Хагиз в респонсе «Алахот ктанот» однозначно запретил вскрывать чужое письмо даже в этом случае: если существует опасение ущерба, то он позволяет уничтожить письмо не открывая.

2. Безусловно, если есть уверенность что кто-то собирается причинить тебе вред,

² «Тхумин» №11 стр. 992.

разрешено использовать все средства и все возможности для предотвращения ущерба. Можно не только воспользоваться прослушкой, но и поднять руку на того, кто собирается тебе навредить. И не только из-за того, что самосуд разрешен — по закону «о воре, который делает подкоп, чтобы проникнуть в дом», хозяину разрешено защищать своё имущество, даже если в результате вор будет убит. Мы не говорим хозяину: «Уступи свое имущество». У хозяина есть полное право защищать себя и все, что ему принадлежит. Но это сказано о ситуации, когда есть полная уверенность в том, что будет нанесен ущерб или, как минимум, очень высокая вероятность того, что это произойдет, и для опасений есть все основания. А просто сомнения и какие-то опасения, что, возможно, может быть причинен ущерб, не дают такого разрешения: никто из авторитетов никогда не говорил, и мы никогда об этом не слышали, что в подобных обстоятельствах человеку разрешено совершить самосуд. И даже если человек видит свое имущество в чужих руках, он не имеет право вершить самосуд, если не может предоставить доказательство того, что это имущество действительно принадлежит ему.

3. Слова рава Дейховского о том, что разрешено прослушивать разговор чтобы предотвратить совершение греха, основаны, на самом деле, на постановлении Талмуда («Бава Кама»), согласно которому разрешено господину бить своего раба-еврея, отказывающегося выходить на свободу при наступлении Йовея (юбилейного — пятидесятого — года еврейского календарного цикла, когда раб-еврей обязан выйти на свободу), который настаивает на том

чтобы остаться в рабстве. Причина данного разрешения в том, чтобы предотвратить нарушение этим евреем запрета близости с кнаанской рабыней, которая была разрешена ему раньше, пока он являлся рабом своего хозяина. Постановление основано не на праве хозяина вершить самосуд, а на том, что в этом случае хозяин вершит суд во Имя Всевышнего. На первый взгляд, непонятно, как можно разрешить бить человека, нарушая тем самым запрет Торы, ради предотвращения более лёгкого запрета близости с кнаанской рабыней, который, по мнению Рамбама, является запретом мудрецов. Ответ: в данном случае хозяин не нарушает никакого запрета, так как действует в качестве посланника суда, наделенного правом принуждать к исполнению заповедей.

Если это так, то у данного разрешения существуют ограничения: во-первых, хозяин должен действовать исключительно во Имя Всевышнего. Во-вторых, как написал автор «Ям Шель Шломо», «это разрешено человеку, обладающему хорошей репутацией, о котором известно, что он действует во Имя Всевышнего. Он должен быть человеком уважаемым и выдающимся. Это не сказано про обычного человека. Иначе любой пустой человек будет бить других, объясняя это тем, что он действует с целью наставления. Тора предоставила право [физического воздействия] только суду или человеку, к которому прислушиваются, и то — в виде исключения, как одноразовая акция, когда нет суда на месте происшествия, разрешено ему даже ударить, для того чтобы предотвратить нарушение запрета».

4. Хотя с точки зрения закона разрешено предпринимать действия, направленные

на предотвращение нарушения другими за- претов, тем не менее, по всей видимости, этот закон не актуален и не практикуется сегодня. Ведь логично предположить, что это было раз- решено лишь тогда, когда большинство народа Израиля соблюдало Тору и заповеди, и была необходимость предотвратить грех отдельных людей. Но сегодня, когда много людей не со- блюдают заповеди, в этом нет никакой пользы. Точно также, когда существовал Санэдрин, то он имел право и был обязан в некоторых слу- чаях приговаривать к смертной казни. Однако, Санэдрин мог приговорить к смертной казни только находясь в «Лишкат а-газит» — осо- бом помещении в Храме. И когда появилось большое количество убийц, Санэдрин перешёл оттуда в другое место, для того чтобы лишить себя возможности приговаривать к смертной казни. Потому что когда многие убивают, нет никакой пользы в устрашении смертью — люди скажут: «Вот и Санэдрин занимается убийством».

5. Доказательство, которое привёл рав Дейховский из трактата «Брахот», о том, что ученики пытались научиться поведению своих учителей в интимной сфере, не имеет отноше- ния к нашей ситуации. Во-первых, их учителя, возможно, были согласны с тем, чтобы у них учились таким образом. Во-вторых, даже если это не так, то со стороны учеников требовались особая б-гобязанность и чистота сердца, ко- торых сегодня не встречается. Разве сегодня кому-то придет в голову разрешить ученику залезть под кровать учителя для того, чтобы научиться чему-то?

Исходя из этого, рав Элиэзер Шинкалов- ский приходит к заключению, что разрешено воспользоваться прослушкой только в ситуа-

ции, когда существует высокая вероятность и реальная угроза ущерба, и это поможет предотвратить ущерб. Но ради предотвраще- ния греха устанавливать прослушку нельзя. В отличие от рава Шпица, упомянутого выше, и рава Дейховского, которые разрешают учи- телям, родителям и супругам ради предот- вращения греха прослушивать разговоры, рав Элиэзер Шинкаловский считает что это, по крайней мере в наши дни, запрещено.

Прослушка между супругами

Есть те, кто считает что между супругами неуместно говорить о запрете прослушки, поскольку супруги согласились предоставить друг другу информацию о личной жизни, и даже обязались исполнять «тнаим» (специ- ально написанные условия) в которых напи- сано: «И не скроется один от другого, а бу- дут жить в любви и приязни». И даже без написания «тнаим» ясно, что супруги отли- чаются от двух посторонних людей. Однако, рав Элиэзер Шинкаловский пишет, что это не так. Он согласен, что по умолчанию супру- ги согласны предоставить часть личной ин- формации друг другу после свадьбы. Но это по умолчанию, когда любовь пребывает в их доме, а если один из супругов не заинтере- сован больше делиться с другим — это его право. И даже когда между ними царят мир и любовь, неужели не существует областей или деталей, в которые супруги не заинтере- сованы посвящать друг друга? Что же касает- ся написанного в «тнаим», то это не является доказательством: во-первых, потому что речь там, возможно, идёт только об имуществе — о том, что супруги не скроют имущество друг от друга. во-вторых, «тнаим», в отличие от «ктубы» (брачного договора), это деклара- ция, которая не имеет юридической силы.

Наказание за прослушку

Несмотря на то, что прослушка сопряжена с нарушением повелительной заповеди «возлюбить ближнего как самого себя», запрета сплетен или запрета открытия тайн, — тем не менее, за нарушение таких запретов не предусмотрено материального наказания. Однако рав Элиэзер Шинкаловский пишет, что если мы решим что прослушка запрещена так же, как запрещен ущерб видением, то наказание будет зависеть от определения запрета. Если запрет вызван тем, что прослушка мешает полноценному пользованию имуществом, то лицо, которое осуществляет прослушку, освобождается от выплаты компенсации, потому что тот, на кого смотрели / кого прослушивали, не знал об этом, и ему не мешали пользоваться своим имуществом (при условии, что он не знал о прослушке). Однако, если определение ущерба в том, что это ущерб, наносимый человеку (например, из-за стыда) тогда смотрящий или слушающий обязаны заплатить. Тем не менее, поскольку есть сомнение и спор по вопросу определения ущерба, и к тому же само существование «ущерба слушанием», в принципе, находится под вопросом, то требовать материальную компенсацию невозможно. Ведь пострадавшему необходимо доказать, что ему обязаны заплатить, а он не сможет этого сделать. Таким образом, прослушивающий, несомненно, нарушает несколько запретов и повелительных заповедей, но он освобожден от материальной ответственности.

Однако рав Ариэль Бен Давид не согласен с равом Шинкаловским. Он пишет, что неправильно обосновывать освобождение от оплаты тем, что «жертва» не знала о прослушке (и поэтому ничего не мешало ей вос-

пользоваться своим имуществом в полной мере). Дело в том, что даже если бы человек знал о том что ему прослушивают, и это мешало бы ему пользоваться телефоном, это всё равно не дает ему права обязать прослушивающего, поскольку здесь причинен не прямой, а косвенный ущерб. И хотя такой ущерб тоже запрещено причинять, тем не менее, нанесший его освобожден от оплаты за него. Кроме того, это незаметный ущерб — его никак невозможно увидеть. И даже если это ущерб, который наносится непосредственно человеку, прослушивающий освобожден от оплаты, поскольку стыд, который испытывает прослушиваемый, не причиняется ему слушающим непосредственно. И вообще, ущерб видением в Талмуде упоминается только в контексте обязанности соседей возвести перегородку, а не в связи с обязанностью заплатить за ущерб. И всегда, когда в Талмуде упоминается ущерб, причиненный одним соседом другому, всегда объясняется причина, по которой нанесший ущерб несет материальную ответственность. Следовательно, ущерб видением это такой вид ущерба, который необходимо предотвратить, и человек обязан пойти на материальные затраты ради возведения забора между собой и соседом, но за этот ущерб материальная ответственность не предусмотрена.

Следует отметить, что в отношении чтения чужих писем и нарушения «херема» рабейну Гершома законоучителя-«ахароним» писали, что хотя сделавший это и освобожден от оплаты, суду, тем не менее, следует наказать его по своему усмотрению чтобы предотвратить пренебрежение этим вопросом. А значит, то же самое можно сказать и применительно к прослушке.

Принятие судом записи разговора, которая была получена незаконно

Не входя в обсуждение вопроса весомости записи как доказательства в еврейском суде (ведь это не свидетельство), а также в вопрос идентификации голоса, можно сказать следующее. Талмуд («Санэдрин» 29) рассматривает ситуацию, при которой один человек, предварительно спрятав в укромном месте свидетелей, получил признание другого в том, что тот ему должен деньги. Будет ли их свидетельство считаться доказательством? Талмуд говорит, что не является, поскольку должник не сказал свидетелям: «Вы мои свидетели». Следовательно, такое доказательство было бы принято судом, если бы не необходимость произнесения данной фразы. Для чего нужна эта фраза? Для того, чтобы тот, против кого свидетельствуют, не мог позднее дезавуировать собственное признание, сказав, что это была лишь шутка. При этом мы видим, что роль здесь играет не то, знал должник о присутствии свидетелей со стороны кредитора, или не знал, а определенная фраза, и только, потому что эта фраза является индикатором серьезности намерений человека, который признается. Рав Элиэзер Шинкаловский считает возможным добавить к данному доказательству следующее соображение: поскольку причина запрета прослушки либо в нарушении заповеди «возлюби ближнего», либо в нарушении запрета сплетен, то это не касается раввинского суда, поскольку в суде нет запрета сплетен — цель суда выяснить истину и вынести справедливое решение. Поэтому рассказ в суде, наоборот, является заповедью.

Согласно п.31 закона государства Израиль о прослушке от 1979 года за номером 9791, «запись, сделанная тайно и противоречащая указанию этого закона — не действительна в качестве доказательства в суде». Причина, по которой была принята данная норма, состоит в желании лишить людей любых стимулов заниматься нелегальной прослушкой. Но с точки зрения закона Торы, запись, сделанная запрещенным способом, может быть принята судом в качестве доказательства. Т.е. алаха не принимает во внимание опасение, что кто-нибудь будет заинтересован в том, чтобы заниматься запрещенной деятельностью данного рода. Секулярная правовая система исходит из того, что если нарушитель не будет наказан, то закон точно не будут исполнять. Однако в Торе наказание нарушителя в земном суде происходит не всегда: в определенных ситуациях за неисполнение повелительной заповеди или нарушение запрета человек не подвергается наказанию в земном суде — с него взыщет лишь Небесный Суд. При этом отсутствие наказания в земном суде не становится причиной не исполнять заповеди, поскольку есть Небесный Суд. Поэтому, с т.з. закона Торы, нет необходимости всегда наказывать ради того, чтобы закон исполнялся.

Рав Шломо Дейховский пишет («Тхумин» ч. 11, стр. 289), что в раввинском суде на практике принято пользоваться записью не как доказательством, а как средством изучения и выяснения различных аспектов дела, но не решающим доказательством по делу. МТ



Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК

ПОХИЩЕНИЕ АФИКОМАНА ВО ВРЕМЯ ПАСХАЛЬНОГО СЕДЕРА

Всякий, кто хотя бы раз присутствовал на Пасхальном Седере, мог видеть как дети похищают бóльшую часть надломленной мацы, которая называется «афикоман». Эту часть мацы сохраняют до конца трапезы, чтобы съесть ее в память о пасхальной жертве. Дети, зная об особой ценности этого куска мацы, просят дать за него достойный выкуп, и если «стороны» сошлись на плате, заключается сделка: «афикоман» возвращается хозяевам, а довольные «похитители» с нетерпением ждут «выкупа».

В кодексе законов «Шулхан Арух»¹ нет и намека на этот обычай. Там сказано, что во время этапа Пасхального Седера, который называется «Яхац», когда среднюю мацу разламывают на две части, бóльшую часть передают одному из участников трапезы с тем, чтобы он сохранил ее до конца Седера, когда ее съедят в качестве «афикомана». Эту часть принято класть под салфетку. Хранить «афикоман» нужно для того, чтобы его по ошибке не съели во время трапезы, как простую мацу², а класть его под салфетку принято в память о том, что сказано в Торе: «Остатки мацы и горькой зелени, закутаные в одеждах их»³.

Более того, из слов составителя «Шулхан Аруха» в конце описания Пасхального Седера⁴ представляется логичным предположить, что он вообще не был знаком с обычаем похищения «афикомана». Он пишет, что в конце трапезы ели мацу, спрятанную под салфетку, из чего следует что она там находилась все время. В комментарии «Мишна Брура» тоже нет упоминания об этом обычае. Тем не менее, обычай похищения «афикомана» существует и довольно широко распространен. Попробуем разобраться, каковы его источники и мотивы.

Некоторые авторитеты⁵ считают, что обсуждаемый обычай основан на сказанном в Тал-

¹ «Орах Хаим» 473.6.

² «Байт Хадаш», там же. О дополнительной причине «охраны» «афикомана» будет рассказано ниже.

³ Шмот 12:34.

⁴ «Орах Хаим» 477.1.

⁵ «Хок Яаков» 472.2; «Элияу Раба», «Орах Хаим» 473.1; «Сидур Яаец», «Агада шель Песах», «Яхац»; «Арух а-Шулхан», «Орах Хаим» 472.2.

муде: «Хватают мацу в пасхальную ночь, чтобы дети не уснули»⁶. И хотя данную фразу разные комментаторы понимают по-разному⁷, в соответствии с объяснением Рамбама⁸ можно предположить, что данное место в Талмуде является источником этого обычая. Другими словами, чтобы «пробудить» интерес у детей, которые в столь позднее время, конечно, чувствуют усталость и хотят спать, для них устраивают соревнование по овладению «афикоманом», за возвращение которого в конце Пасхального Седера они получают награду. Аналогично этому пишет автор книги «Ноэг ке-цон Йосеф»⁹. Он считает, что этот обычай своими корнями уходит в далекое прошлое и его необходимо свято чтить и хранить. Благодаря тому, что дети возбуждены и не хотят идти спать, они внимают рассказам о выходе из Египта, а эти рассказы являются основой иудаизма. И многие другие авторитеты Торы тоже превозносят этот обычай и пишут, что в нем скрыты глубокие тайны. Некоторые считают, что в этом обычае есть дополнительная польза: дети, которые с нетерпением ждут момента «выкупа» «афикомана», постоянно напоминают о нем взрослым, что снижает опасность пропустить время съедения «афикомана», истекающее в полночь¹⁰.

Существует интересная интерпретация рассматриваемого нами обычая, которая основана на словах книги «Зоар»¹¹, где сказано о том, что в некоторых из 10 Речений, как, например, «Не убивай», «Не прелюбодействуй», «Не кради», слово «не» помечено специальным знаком кантилляции, который указывает на то, что после него должна следовать пауза. И это говорит о том, что существуют определенные ситуации, на которые не распространяются эти Речения. Именно по этой причине еврейский суд мог приговорить убийцу к смертной казни, и в данном случае не нарушался запрет «не убей». В случае с заповедью «не кради» это ситуация, когда ученик хочет выведать у своего учителя тайны Торы, который тот ему не хочет открывать. По мнению автора книги «Милей де-Авот»¹², обычай похищения «афикомана» намекает именно на это исключение из запрета воровать. Простое значение слова «афикоман», пришедшего из греческого языка — «десерт», т.е. то, что едят в завершение трапезы. Ведь «афикоман» едят в конце пасхальной трапезы в память о пасхальной жертве, которую во времена Храма должны были успеть съесть до полуночи, и которую следовало есть на сытый желудок, и после которой запрещено было что-либо есть или пить,

⁶ «Псахим» 109а.

⁷ См., например, Раши и Рашбам, «Псахим», там же; Раавад, «Илхот хамец ве-маца» 7.3; «Коль Бо» п.51.

⁸ «Яд а-Хазака», «Илхот Хамец ве-Маца» 7.3; см. так же «Немукей Йосеф», «Псахим» 109а; Меири, «Псахим» 108б; раби Ионатан из Луниля, там же; Маарам Халава, «Псахим» п.9.

⁹ «Минагей Лейл а-Седер» п.4.

¹⁰ «Ве-Ягет Моше» 18.9; «Пият Садеха» п.51; «Мили де-Авот» ч.3, п.14.

¹¹ «Итро», 93б.

¹² Ч.3 п.14.

чтобы во рту оставался ее вкус¹³. Но в названии «афикоман» сокрыто и внутреннее значение этого этапа Пасхального Седера. Слово «афику» на арамейском языке, на котором написана большая часть Пасхальной Агады, означает «вынуть», «вывести наружу». Вторая часть слова «афикоман» — «ман», и это всем известный ман (или «манна небесная»), чудесная пища, которую Всевышний послал евреям во время их шествия по пустыне. Про ман сказано, что «Тора может быть правильно истолкована только теми, кто питается маном»¹⁴. И тогда этимологически можно понять «афикоман» как «вынуть скрытые тайны Торы», и тогда обычай похищать «афикоман» учит, что только ради того, чтобы узнать тайны Торы разрешено прибегать к ухищрениям, и на это не распространяется запрет «не кради».

По словам автора серии книг «Хатам Софер», обычай похищения «афикомана» был принят в память о том, что когда евреи выходили из Египта, местные сторожевые псы против своей природы не подали звука, как это описано в Торе¹⁵. Тот факт, что ребенок может «похитить» «афикоман», и при этом собаки не лают, живо напоминает нам о событиях, связанных с выходом из рабства¹⁶.

Во многих книгах¹⁷ приводится, что числовое значение (гематрия) слова «афикоман»

(287) равно числовому значению слова «мирма» («хитрость») из стиха, рассказывающего о том, как Яков похитил благословения у Эсава: «Пришел брат твой в хитрости и забрал твои благословения» (Берешит 27:35). Это «похищение» благословений произошло именно в пасхальную ночь¹⁸. Поскольку Ицхак завершил трапезу «афикоманом», после которого запрещено что-либо есть и пить, он уже не мог отведать кушанья, принесенные ему Эсавом и, следовательно, благословить его так, как тот требовал. В этом и состояла хитрость, к которой прибег Яков для получения благословений, причитающихся ему по праву выкупленного у Эсава первородства. Таким образом, возможно, что обычай «похищать» в Песах «афикоман» был установлен в память о «похищении» благословений Яковом. Виленский Гаон в комментариях к Пасхальной «Агаде» пишет, что все то добро, которое существовало, существует и будет существовать, как в этом мире, так и в Мире Грядущем, является следствием благословений, полученных Яковом. И без него не было бы силы у добра, а всем единолично завладел бы Эсав — воплощение абсолютного зла: идолопоклонства, убийства и разврата. В святых книгах написано, что заповедь поедания «афикомана» также приводит в мир благословение и благополучие. Некоторые даже оставляют небольшой кусочек «афикомана» на весь год, в качестве доброго

¹³ См. Маараль «Гвурот а-Шем» гл.63.

¹⁴ «Мехильта де-Рашби» п. 16.

¹⁵ Шмот 11:7.

¹⁶ «Михтав Софер» ч.1, 110б.

¹⁷ См., например, «Минхат Элияу».

¹⁸ «Пиркей де-раби Элиэзер» гл.32; «Йонатан бен Узиэль, Берешит 27:9 и Раши, там же.

знамения, для того, чтобы удостоиться роста в духовной и материальной сферах¹⁹.

Вместе с этим, среди великих знатоков Торы были и те, кто считал что этому обычаю не может быть места в еврейской традиции. Более того, этот обычай компрометирует евреев в глазах представителей других народов, которые могут посчитать, что мы приучаем детей к воровству²⁰.

Как, в самом деле, соотносить этот обычай с тем, что Тора очень строго относится к любому намеку на присвоение чужого имущества? Тем более, что с т.з. еврейского закона запрещено воровать даже в шутку, чтобы не привыкать к этому тяжкому пороку²¹. Возможно, причина разрешения в том, что всем известно, что «похищение» «афикомана» является заранее запланированным розыгрышем, изначально организуемым тем, кто ведет Седер, т.е. «пострадавшей стороной», и потому ничего общего с кражей это «похищение» не имеет, и приучить к воровству такое поведение не может.

Рав Хаим Соловейчик из Бриска²² был резко против этого обычая и считал, что он противоречит тому, что сказано в «Шулхан Арухе»: «большую часть [средней мацы] пе-

редают одному из участников трапезы с тем, чтобы он сохранил ее до конца Седера». Ведь «афикоман» едят в память о пасхальной жертве, которую ели в конце трапезы на сытый желудок²³. Согласно закону, обязаны охранять мясо жертвоприношений, и запрещено отвлекаться от их охраны²⁴, поэтому «афикоман» и сдают «на хранение» взрослому человеку до конца Седера²⁵. По мнению рава Хаима Соловейчика, нельзя допускать, чтобы «афикоман» попадал в детские руки, потому что ребенок не может выступать в качестве сторожа, а значит в «охране» «афикомана», символизирующего пасхальную жертву, образуется брешь. Если так, то о чем говорится в упомянутом выше отрывке из Талмуда: «хватают мацу в пасхальную ночь, чтобы дети не уснули»? Очевидно, там речь идет об обычной маце, но не об «афикомане». Да и «хватание» мацы не означает, что ее похищают просто детям в эту особенную ночь разрешено начать ее есть до того, как это сделает ведущий Седера, что в другое время было бы расценено как проявление неуважения к старшим²⁶. Почему именно в ночь Седера это позволено? Чтобы необычным поведением пробудить интерес у детей.

На Пасхальном Седере, проводимом великими учителями предыдущего поколения,

¹⁹ «Седер а-Арух» ч.2, 153.11.

²⁰ «Магор Хаим» 477.1; «Орхот Хаим» 473.19.

²¹ Рамбам, там же, «Илхот Гнива» 1.2.

²² «Агада шель Песах ми-бейт а-Леви (Бриск)», ч.2, «Ковец Осафот», стр.75-76.

²³ Рабейну Ашер.

²⁴ Рамбан и Рашба, «Хулин» 2б; Меири, «Псахим» 114а.

²⁵ См. «Микроей Кодеш», «Песах» п.41; «Моадим ве-зманим» ч.7 п.188.

²⁶ Рамбам, там же, «Илхот Брахот» 7.5.

такими как рав Исраэль Меир а-Коэн (автор книги «Хафец Хаим»), рав Иссер Залман Мельцер (автор книг «Эвен а-Эзель»), рав Моше Файнштейн (автор респонс «Игрот Моше»), рав Исраэль Яаков Фишер (автор книг «Эвен Исраэль») и другие, был принят обычай «похищения» афикомана²⁷. А на седере, проводимом равом Авраамом Йешаяу Карелицем (автором книг «Хазон Иш»), равом Яаковом Исраэлем Каневским (Стайплером), равом Шломо Залманом Ойербахом, равом Йосефом Шаломом Эльяшивым и рядом других, — не было принято «похищать»

«афикоман»²⁸. В некоторых сефардских общинах, в общинах Хабада и у йеменских евреев тоже никогда не был принят обычай «похищения» «афикомана»²⁹.

Понятно, что если семья приглашена на Пасхальный Седер в гости к другим людям, они по умолчанию должны придерживаться обычаев хозяев³⁰. Поэтому если в доме хозяев принято не «похищать» «афикоман», то и гости должны следовать этому, если они не получили прямого разрешения от хозяев поступать иначе. МТ

²⁷ «Агадат а-Гершуни» стр.58; Агада шель Песах «Арзей а-Леванон»; «Алихот Эвен Исраэль» стр. 165.

²⁸ «Орхот рабейну» ч.5, стр.108; «Алихот Шломо», «Песах», стр.260; «Алихот ве-анагот (шель рав Й. Ш. Эльяшив)», «Песах».

²⁹ «Алихот Олам» стр.68; «Пискей Тшувот» п.473, прим.148.

³⁰ «Шулхан Арух», там же, 170.5.



Рав Эфраим КИРШЕНБОЙМ

Перевод Реувена Губермана

О СПАСЕНИИ СЕБЯ И ДРУГИХ ДОРОГОЙ ЦЕНОЙ

(фрагменты из книги «Шашуей Эфраим», посвященные трактатам «Псахим» и «Сота», любезно предоставленные автором)

От редакции: В 1967 году философ Филиппа Фут сформулировала «проблему вагонетки» — этический мысленный эксперимент, который с тех пор играет важную роль в когнитивистике и нейроэтике. Суть эксперимента в следующем. Представьте себе, что Вы видите, как по рельсам несется тяжелая неуправляемая вагонетка. На пути ее следования находятся пять человек, которые привязаны к рельсам безумным философом и не могут убежать. Если вагонетка достигнет их, они погибнут. Но Вы можете успеть перевести стрелку, и тогда вагонетка уйдет на другой, запасный путь. К сожалению, там есть еще один человек, и он тоже привязан к рельсам. Каковы ваши действия?

В последующие годы эксперимент с вагонеткой дополнялся, развивался и усложнялся, проводились многочисленные исследования с целью выяснить какой вариант действий выберут люди, относящиеся к разным социальным, возрастным группам и т.д. Фактически, «проблема вагонетки» развилась в самостоятельную область этической науки, получившую неофициальное название «trolleyology» («вагонеткология»): в частности, вся эта тема играет большую роль в этической стороне вопроса разработки автопилотов для автомобилей, поскольку на дороге, теоретически, может возникнуть сложная аварийная ситуация, при которой бортовому компьютеру автомобиля придется решать кем жертвовать: свернуть в сторону и спасти больше жизней, убив меньшее количество людей, или нет; задавить пожилого человека чтобы спасти ребенка, или нет, и т.п.

Но на самом деле, «проблема вагонетки» считается чем-то новым лишь в силу недоразумения, поскольку в еврейских источниках данный вопрос обсуждается уже очень давно.

Хазон Иш о спасении многих ценой жизни немногих

Хазон Иш («Санэдрин» гл.25) анализирует следующую гипотетическую ситуацию: некто наблюдает за полетом стрелы (читай,

снаряда или ракеты), которая летит в направлении группы людей и вот-вот убьет их, и у этого наблюдателя есть способ изменить траекторию полета «стрелы», и если он это сделает, то группа будет спасена, однако дру-

гой человек, который стоит в стороне от этой группы, погибнет. А если наблюдатель ничего не предпримет, то вся группа погибнет, а одиночка выживет.

Хазон Иш допускает, что данная ситуация, возможно, принципиально отличается от той, в отношении которой установлен известный закон, запрещающий выдать на расправу одного человека ради того, чтобы спасти многих. Там выдача — это акт агрессии. По сути своей, это активное соучастие в убийстве, и, как правило, самим этим действием тот, кто его совершает, не спасает людей напрямую — выдача на расправу приводит к их спасению косвенным образом: таков характер связи между спасением других и выдачей одного еврея на расправу. Однако действие, направленное на изменение траектории стрелы — это, по сути своей, действие спасения. Это действие не связано непосредственно с убийством одиночки, который стоит в стороне — он случайно оказался рядом, и раз уж в результате его бездействия в данной ситуации может умереть много людей, а если он будет действовать, то кто-то один — тогда, возможно, нам следует минимизировать количество жертв...

На первый взгляд, исходя из вышесказанного, можно предположить, что тот же принцип применим и в ситуации, когда стрела летит в направлении самого наблюдателя чтобы его убить — этому человеку разрешено будет отбить стрелу, спасая свою жизнь, чтобы она полетела в другую сторону и убила другого человека, а может и нескольких человек, поскольку есть правило, согласно которому «твоя жизнь в приоритете», и потому что

данное действие, по сути, является действием спасения. Если легитимно предпочесть многих одному, то можно, на первый взгляд, предпочесть себя другому человеку.

И более того, в случае самозащиты наблюдателя у нас даже больше оснований чтобы разрешить ему изменить траекторию стрелы, так как у нас нет источника, в котором было бы сказано о том, что жизни многих людей предпочтительнее, чем жизнь одного человека, и кроме того, иногда «ценность» одного превышает ценность многих. А то, что своя собственная жизнь ценнее, чем чужая, раби Акива учил из Торы (Ваикра 25:36): «И будет жить брат твой с тобой» (т.е. жизнь «брата» обусловлена твоей жизнью — см. «Бава Меция» 62). Тем не менее, все это нуждается в дальнейшем анализе, и Хазон Иш не пришел к однозначному алахическому решению.

О ситуации, когда есть риск потерять не жизнь, а только один орган.

Определение понятия «онес»

В «Шулхан Арухе» («Йорэ Деа» 157.1) приведен закон: «Любые нарушения, какие только есть в Торе, за исключением идолопоклонства, сексуальных запретов и убийства: если человеку говорят нарушить их, а иначе он будет убит, тогда если он не находится вместе с общиной, то ему следует нарушить запрет и не быть убитым. А если он хочет принять на себя устрожение и быть убитым, он может это сделать, при условии что идолопоклонник намерен обратить его в свою веру».

Рама в своем примечании к этому пункту пишет следующее: «И если может спасти

себя лишь потратив все имущество, которое у него есть — должен отдать все и не нарушить запрет». А Шах пишет в своем комментарии к этому месту (прим. 3): «Если есть риск потерять орган («саканат эвер»), то я сомневаюсь: приравнять ли это к потере имущества либо к потере жизни, и см. Риваш (326), и «Орах Хаим» (328.17)¹, и я склоняюсь к тому чтобы облегчить».

Автор «При Мегадим» пишет по этому поводу («Илхот Шабат» 328.47.7)²: «И я сомневаюсь насчет «саканат эвер» — разрешено ли лечить, нарушая запрет Торы путем еды и получения пользы (удовольствия)³. И тот случай, когда заставляют человека, угрожая отрезать один из его органов если он не нарушит запрет Торы, разъясняет Шах («Йорэ Деа» 157.3), и он склоняется к тому, чтобы облегчить (см. там). (...) И можно сказать так в отношении остальных запретов, но Шабат строже — и поэтому запрещено [нарушать Шабат ради спасения органа]. Соответственно, в других запретах, в ситуации, когда больной рискует потерять орган — разрешено лечить, нарушая запрет Торы. Но Шабат отличается, поскольку он строже».

Т.о. Шах тоже считает, что не нарушают Шабат из-за риска потери органа, как написано в «Шулхан Арухе» («Орах Хаим» 328), на который он ссылается, но при этом Шах все же разделяет между нарушением Шабата и других запретов. И вся новизна в позиции Шаха, как мне кажется, в том, что Шабат не позволено нарушать при риске потери органа из-за особой строгости запрета нарушения именно Шабата⁴.

Рав Моше Файнштейн («Игрот Моше», «Йорэ Деа» ч.2 174.4) более подробно обсуждает сомнение Шаха: «Мне кажется очевидным, что в случае, когда болезнь уже поразила орган, нельзя идти на нарушение тех запретов Шабата, которые установлены Торой, чтобы вылечить орган⁵. Но если человека, наоборот, заставляют нарушить запрет, угрожая лишить его органа, и если согласится на потерю органа, то избежит нарушения — не обязан терять орган ради того, чтобы не нарушить запрет⁶. Но в обоснованности этого соображения я до конца не уверен».

Можно предположить, что в нашем вопросе нет разницы между нарушением Ша-

¹ Вот слова «Шулхан Аруха» («Орах Хаим» 328.17), на которые ссылается Шах: «... Даже если болен настолько, что есть угроза потери одного органа — не делают ради него ничего, что связано с запрещенными Торой субботними работами, но вещи, которые не связаны с запрещенными [Торой субботними] работами — делают даже если нет угрозы потери одного органа». — прим. пер.

² Привожу более полную цитату, чем в оригинале, чтобы сделать более понятным контекст. — прим. пер.

³ В иврите слово «онаа» означает и пользу, и удовольствие. — прим. ред.

⁴ А в плане практического закона Шах не спорит с «Шулхан Арухом». — прим. пер.

⁵ Т.е. мы рассматриваем орган как «имущество», а не как «жизнь» — прим. пер.

⁶ Т.е. мы приравниваем орган к «жизни» — прим. пер.

бата и других запретов по критерию строгости, а различаются лечение опасно больных («митрапим»)⁷ и насильственные действия («онес»), и что при угрозе потери органа разрешено спасти этот орган только в ситуации «онес», но не в ситуации «митрапим» (см. Рамбам, «Илхот йесодей а-Тора» 5.6; «Ор Самеах» там же)⁸.

Объяснить это нужно так: разрешение спасти орган путем нарушения запретов в ситуации «саканат эвер» не связано с правилом «и будет жить, исполняя их» (Ваикра 18:5), согласно которому заповеди Торы даны нам Б-гом чтобы жить и исполнять их, а не для того чтобы погибнуть из-за них (поскольку речь идет только о потере органа, но угрозы для жизни нет). И тем не менее, разрешено избежать потери органа в ситуации «онес», совершив нарушение, аналогично тому как «бен Ноах» (нееврей, исполняющий 7 Законов потомков Ноаха), к которому не относится заповедь «и будет жить, исполняя их», в ситуации «онес» все же не обязан жертвовать своей жизнью, чтобы не преступить 7 Законов, которые он обязан соблюдать, как определено мудрецами в трактате «Санэдрин» (74, и см. там комментарий Тосафот). И эту тему подробно осветил наш учитель рав Шмуэль Розовский, благословенной памяти, в своей книге

«Зихрон Шмуэль» (гл. 65), и на уроках, посвященных подходу Ривама⁹, который считал что у евреев, как и у «бней Ноах», есть право нарушить запрет и спасти орган в ситуации «онес».

На первый взгляд, в данном утверждении можно усомниться, поскольку относительно «сына Ноаха» не сказано точно, что он не должен отдавать свой орган дабы не преступить одну из своих 7 Заповедей — возможно, лишь жизнь он не должен отдавать, а как раз органом обязан пожертвовать, чтобы не нарушить. И это, конечно, требует дальнейшего выяснения.

Но можно сказать, что источник мнения Шаха — стих «всем твоим имуществом» (Дварим 6:5). Бах и автор «Левуш» (гл. 656) писали, что этот стих — источник закона, согласно которому нужно отдать все свое имущество, чтобы не нарушить запрет Торы, и так написал вышеупомянутый Рама. И отсюда мы видим, что отдать нужно только имущество, но не более, т.е. именно в ситуации «саканат эвер» жертвовать органом не нужно (см. «Игрот Моше»¹⁰, на это место, где из слов Рама делается такое уточнение) и даже в том случае, когда нет смертельной опасности. И проверь, и поймешь что это истина.

⁷ Когда человек смертельно болен, и врачи говорят, что для спасения этого человека необходимо нарушить запрет Торы — прим. пер.

⁸ Но поскольку рав Моше Файнштейн написал в «Игрот Моше» что «болезнь уже в органе», мне не кажется, что он имеет в виду именно такое разделение.

⁹ Один из авторов Тосафот — прим. пер.

¹⁰ «И кажется что это по причине того, что не сообщил Рама большего, а именно — не сказал, что даже орган необходимо потерять, чтобы не нарушить запрет. А это значит, что человек не обязан терять орган чтобы не нарушить запрет (см. Рамбам «Илхот йесодей Тора» 5.6, «Ор Самеах» там же), и пусть нарушит запрет и не потеряет орган, даже если он не жизненно важен» — прим. пер.

Получается, что если человеку будут угрожать, что лишат его органа тела в случае если он не нарушит Шабат — т.е. он окажется в ситуации «онес», а не «митрапим» — то ему разрешено будет нарушить Шабат, и это большая новость (но именно это, по всей видимости, следует из слов «Игрот Моше», как ни удивительно). И это, конечно, требует дальнейшего выяснения.

Можно также поразмышлять на тему того, что между Шабатом и остальными запретами все же есть разница, но другая. Написано в трактате «Тмура» (4): «Сказал Абае: все, что сказал Милосердный не делать — если нарушил и сделал, то засчитывается¹¹ потому что если подумаешь что не засчитывается — тогда почему [наказывается] плетью? Рава сказал: не помогает вообще¹², а бьют его за то, что преступил слово Милосердного». И рав Ицхак Яков из Поневежа, благословенна память о праведнике в книге «Зехер Ицхак» (гл. 46) учит отсюда, что наказание плетью менее строгое, чем наказание «карет» (отсечение души от Источника жизни) или смерть, ведь их причина — фактическое совершение преступления, а плетью его бьют только за то, что нарушил приказ Всевышнего¹³.

Более подробно это разъясняется в книге «Мишнат раби Аарон» («Кидушин» гл. 31 п. 11): «В ударах плетьюми аспект наказания вторичен, а основная причина, почему человека бьют плетьюми — нарушение запрета. А в случае смертной казни не так: там он не только нарушил запрет, но есть еще отдельный элемент — это «обязанность человека смерти» [в особых случаях], и без этого элемента человек не умерщвляется за нарушение запрета. И то, что нам требуется также нарушение запрета [как обязательное условие] — так это потому, что у нас есть закон, согласно которому не наказываем без предупреждения¹⁴. Однако смертная казнь проистекает из элемента «обязанности смерти», что не так в случае, когда человек подлежит ударам плетьюми, поскольку там наказание является следствием нарушения запрета».

А относительно закона о том, что «бней Ноах» можно назначить смертную казнь за нарушение одной из 7 Заповедей и без предупреждения¹⁵, объяснил наш учитель рав Элияу Элиэзер Мишковский: «Их карают за то, что преступили слово Милосердного, но не за совершенное ими запрещенное действие. И поэтому нет у них [отдельного] аспекта наказания».

¹¹ Т.е. имеет юридическую силу. Например, коэн обручился со вдовой, либо человек посвятил в Храм некашерное животное. — прим. пер.

¹² Не имеет юридической силы. — прим. ред.

¹³ См. подобную идею в «Ковец шиурим» («Клубот» 22) от имени рава Лейба из Вилкомира, благословенна память о праведнике.

¹⁴ А значит, смертный грех должен быть «зафиксирован» — иначе как предупредить человека, что он его совершает? — прим. ред.

¹⁵ «Санэдрин» (57б) — прим. пер.

В трактате «Санэдрин» (10а) мы находим утверждение раби Ишмаэля, который говорит, что для наказания плетью нужен раввинский суд в составе 23 человек, и Рава объясняет это тем, что наказание плетью заменяет собой смертную казнь. Тосафот в своем комментарии пишут: «А некоторые объясняют, что это по причине того, что не требуется предупреждать «бней Ноах» чтобы назначить им смертную казнь, а евреям дано право назначать наказание плетью вместо смертной казни у бней Ноах».

Очевидно, что связь между плетью и смертной казнью «бней Ноах» требует дальнейшего разъяснения. Но в свете вышесказанного слова Тосафот становятся очень понятны: «бен Ноах» за нарушение слов Милосердного наказывается смертной казнью, а еврей, за то что преступил слова Милосердного, наказывается плетью, и получается, что плети выступают как замена смертной казни. А значит, то, что мы видели, что «бен Ноах» в ситуации «онес» не обязан жертвовать жизнью — это из-за того, что в таком случае он не считается «преступающим слова Милосердного и бунтующим против Него», поскольку он совершает нарушение не добровольно, а по принуждению.

Это соответствует позиции автора «Минхат Хинух» (заповедь 296), спорящего с книгой «Парашат Драхим», которую на-

писал автор «Мишнэ ле-Мелех»¹⁶, в отношении случая когда «бен Ноах» никем не принуждаем, но опасно болен и собирается в качестве лечения съесть мясо живого животного (нарушив тем самым запрет есть от живого — «эвер мин а-хай» — который входит в список 7 Заповедей). Поскольку он делает это по собственному желанию, а закон «будет жить, исполняя их» к нему не относится — следовательно, он должен пожертвовать своей жизнью, но не нарушить (см. там; см. также комментарий раби Акивы Эйгера к «Йорэ Деа» (62) и «Питхей Тшува» (155), где данное рассуждение подвергается сомнению на основании слов автора «При ме-гадим»¹⁷ в книге «Теват Гоме»).

То, что мы сейчас сказали, соответствует позиции Тосафот, которые считали что «бен Ноах», по логике вещей, не должен жертвовать собой именно в ситуации «онес», поскольку если его принуждают, то не считается, что он преступает слова Б-га и бунтует против Него (и тем более, если встать на ту позицию, что по причине принуждения совершенное вообще не считается его действием, как объясняет автор «Хемдат Шломо» в комментарии к «Орах Хаим» (38)), что совершенно не так в случае, когда он действует по своему собственному желанию.

В итоге я склонен считать что данное разрешение не относится к еврею, поскольку

¹⁶ Раби Йеуда Розанис — прим. пер.

¹⁷ Раби Йосеф бар Меир Теомим -прим. пер.

само совершенное действие обязывает его понести наказание (соответственно, это все не соответствует подходу Ривама и объяснению нашего учителя рава Шмуэля Розовского в «Зихрон Шмуэль»). Но мы учим разрешение спасти орган ценой нарушения из стиха «всем твоим имуществом», и, как мы говорили ранее, плети — это наказание за то, что нарушил слова Б-га, и поэтому там, где человека принуждают, не будет считаться, что он нарушает слова Б-га и бунтует, и разрешено ему нарушать — даже если ему при этом угрожают лишением органа, а не жизни. И теперь понятно, что все это относится лишь к тем, кто подлежит наказанию плетью, но не к тем, кто обязан смерти, как, например, нарушающие Шабат, поскольку там приговаривают к казни за само

действие — непосредственно за нарушение, как мы объяснили выше. Но эта тема все еще требует более глубокого изучения¹⁸.

О коэне, убившем человека чтобы спасти себя

«Шулхан Арух» («Орах Хаим» 128.35) постановляет: «Коэну, который убил человека, даже непредумышленно, запрещено «возносить руки» (т.е. благословлять народ во время общественной молитвы)...» «Мишна Брура» (пар.128) приводит примечание, сделанное законоучителями: «А если заставили его убить — имеет право «возносить руки». И хотя в отношении убийства действует закон «погибнет, но не нарушит» — тем не менее, если нарушил и не был убит, то все равно пригоден для «вознесения рук»».

¹⁸ Поскольку нельзя нарушать Шабат из-за «саканат эвер», то законоучителя устраивают и запрещают не только заниматься самолечением, но даже обращаться к врачу по поводу «саканат эвер», даже если обращение не сопряжено с нарушением Шабата, но при этом нам известно, что врач будет нарушать Шабат. И это следует прояснить. На первый взгляд, этим обращением к врачу больной нарушает только «пред слепым не ставь преткновения» (запрет «лифней ивер» (Ваикра 19:14) — запрет способствовать другому человеку в том, чтобы тот нарушал Тору), а также, возможно, запрет подстрекать к нарушению Торы (см. «Игрот Моше», «Орах Хаим» 99). По мнению Шаха, которое мы упоминали выше, разрешено нарушать запрет из-за «саканат эвер». Тем не менее, если вспомнить о различии между ситуациями «онес» и «митрапим», которое мы тоже обсуждали, то все становится понятно: здесь имеет место ситуация «митрапим», и потому запрещено.

Но в соответствии с тем, как объяснил разницу между Шабатом и остальными запретами автор «При ме-гадим», который написал что Шабат строже, появляется место для сомнения: возможно, «преткновение перед слепым» в Шабат как бы «включается» в Шабат, поскольку он строже. А в соответствии с теми выводами, к которым пришли в Доме Учения (см. уроки рава Йосефа Шломо Каанемана из Поневежа), «преткновение перед слепым» — это не отдельный запрет, а «ответвление» каждого из запретов. И нужно подробно объяснить мнение «При ме-гадим», чтобы узнать, отодвигается ли в случае «саканат эвер» запрет «мехамер» (использование животных для того, чтобы они делали работу в Шабат — прим. пер.) или запрет делать в Шабат работу вообще. Но в книге «Мелхамот» (конец главы «Бен сорер у-морэ») и в комментарии Ритвы («Авода Зара» 6б) сказано, что запрет «преткновения перед слепым» в контексте трех грехов — поклонения идолам, убийства и разврата — не включается в заповедь «умереть, но не преступить». И см. также «Тосафот раби Акивы Эйгера» (в начале трактата «Шабат»), о том что человек, нарушивший «преткновение перед слепым» в отношении работы в Шабат, не считается «мумаром» (вероотступником) в отношении всей Торы. И проверь и поймешь, что это истинно.

Можно также обсудить следующую идею: нарушение запрета «ставить преткновение перед слепым» — это лишь «ответвление», аспект основного нарушаемого запрета, а не что-то отдельное и самостоятельное. Следовательно, виновный в «преткновении перед слепым» в Шабат по статусу равен всем, кто подлежит смертной казни, когда нарушение предполагает совершение запрещенного действия, а не только то, что человек решил преступить слово Б-га. Поэтому, исходя из сказанного выше, нельзя облегчить в случае «саканат эвер». Но этот вопрос нуждается в дальнейшем изучении.

И мне кажется очевидным, что в случае если коэн совершил убийство чтобы спасти себя, но его не принуждали это делать — он не «возносит руки», потому что это ситуация «митрапим», в отношении которой Рамбам постановил («Илхот йесодей а-Тора» 5.6) что суд накладывает на нарушившего наказание, которое ему полагается, поскольку мы рассматриваем совершенное им действие как совершенное по собственной воле, и так объяснил это автор «Ор Самеах».

И все же, мне кажется, что если, например, коэн вел машину, и чтобы спасти себя от машины, которая неслась навстречу, свер-

нул в сторону и убил кого-то, то мы рассматриваем это как случай более легкий, чем «митрапим». И похожие вещи написал Хазон Иш («Санэдрин» гл. 25) про изменение траектории снаряда, направленного в сторону многих, таким образом что в итоге снаряд поразит одного — мы не рассматриваем действие по изменению траектории снаряда, приведшее к гибели человека, как убийство, потому что, по сути своей, это «действие спасения». И я уже объяснил выше, почему я склонен считать что тот же закон будет применяться и в ситуации, когда аналогичное действие осуществляется с целью спасти не других, а самого себя. Но этот вопрос требует дальнейшего анализа и изучения. МП



Рав Цви ПАТЛАС

Главный редактор издательства «Пардес»

ЭПОХА ГОВОРЯЩИХ ОСЛИЦ

Вы когда-нибудь видели айсберг? Над поверхностью моря торчит маленький острый кусочек льдины, а внизу, под водой, уходит в глубину огромная глыба — настоящая гора из льда. Так и наш материальный мир — это маленькая вершина перевернутого айсберга. Здесь у нас все расположено в определенном порядке. Восходит солнце и заходит солнце. Все поддается проверке нашими пятью органами чувств, постигается, насколько возможно, нашим разумом. Но каким измерительным прибором можно измерить то, что находится над нашим миром, те безграничные духовные миры, что возвышаются над нами?

Ведь именно отсюда мы получаем все: жизнь, детей, пропитание. В нашем мире все происходит, казалось бы, строго по букве закона — это управление называется, по выражению Рамхаля, «анагат а-мишпат» — «управление по Суду». Все по справедливости, по суду: за заповедь — плата, за нарушение — наказание. И, казалось бы, Творец полностью передал управление миром в руки человека, сотворенного по подобию Всесильного («бе-целем Элоким»). И только от выбора человека зависит насколько увеличится воздействие Небес на наш мир или уменьшится. Другими словами, у человека в руках все ключи управления миром и тот главный «кран», через который

в мир поступает благословение с Неба¹. Если человек выбирает служить Творцу и исполнять Его волю (через заповеди и изучение Торы) он дает миру право на существование. А если он нарушает Его волю и выталкивает Творца из Его мира, где Он единственный и полномочный Царь, то тем самым человек лишает мир права на существование. И тогда можно было бы сделать вывод, что человек может сделать свой выбор и дойти до полного уничтожения самого себя и даже всего мира, в котором он живет. Но открывает наш учитель Рамхаль, что над этим «управлением по суду» возвышается более высокое управление Творца, «анагат а-Ехуд» — «управление Единством». И только эта мера

¹ Рав Хаим из Воложина, «Нефеш а-Хаим», гл.1.

управления не позволяет человеку уничтожить мир, созданный Творцом.

И в этом заключается великий парадокс управления Творца нашим миром — как из скверны проявляется святость и как сама тьма становится источником света. Это раскрывается в событиях нашей истории и записано в Торе.

Терах производил и поставлял всему миру идолов и был правой рукой царя Нимрода, провозгласившего себя божеством. И именно у Тераха рождается родоначальник еврейского народа, наш праотец Авраам. От Балака, который нанял злодея Билама, чтобы проклясть еврейский народ, происходит праведница Рут — прамактерь нашего царского рода, от которой происходит царь Давид, от которого, в свою очередь, произойдет праведный Машиах.

Это управление Творца раскрывает Его глубинный замысел, заложенный в основу сотворенного мира: что все зло служит лишь для того, чтобы, преодолевая его, раскрылось абсолютное добро Творца. Только для того, чтобы дать нам плату за победу над скверной, она существует в мире. Ведь именно оттуда, из глубин бездны, подобно тому, как из полностью разложившегося в земле зерна пробивается новый зеленый росток, приходит освобождение — Геула.

Попытаемся, насколько это возможно для нашего ограниченного разума, проследить пути этого Б-жественного управления — как Творец плетет ткань нашей истории. Как все это заключено в событиях, словах и намеках, изложенных в Торе.

В пустыне

Рамбан в своем комментарии на книгу «Бамидбар» пишет, что все переходы еврейского народа по пустыне — это наш сорокалетний путь вслед за Творцом: «Это рассказ о том, как Тора вошла в тела и души еврейского народа». Это рассказ о том, как из египетских рабов мы превратились в новый тип человека — сыновей Творца.

Поколение знания, которое не только единожды — 6 Сивана 2448 года от Сотворения мира — получило Тору, но также стало первым поколением людей, в венах которых течет сама Тора.

Комментаторы объясняют, что между событиями недельных глав «Корах» и «Хукат» прошло 38 лет, но об этих годах ничего не сказано в Торе, что, несомненно, вызывает удивление. Ор а-Хаим а-Кадош объясняет это. В начале комментария к главе «Хукат» он пишет: «Сказано в Торе (Бемидбар 20:1): «И пришли сыновья Израиля, вся община, в пустыню Цин...» Зачем сказаны здесь, казалось бы, лишние слова: «вся община»? Но нет лишних слов в Торе. Эти слова пришли сообщить, что сыновья Израиля — «вся община» — были праведниками, идущими прямо с Творцом. За все 38 лет не было ни одного случая отхода от прямого пути — от следования за Творцом по пустыне. Для них было неважно, сколько времени облако Славы, покрывавшее Мишкан, находилось на одном месте — одну ночь или 19 лет. Они полностью подчинили свою волю желанию Творца и шли вслед за Ним по пустыне. Это то, что сказали наши мудрецы в «Мидраше Танхума» (Хукат 14): «Вся община сыновей Израиля была цельна. Все были праведниками».

1

Давайте проследим за последовательностью тех событий, которые описывает Тора в книге «Бамидбар», в недельных главах «Шлах», «Корах», «Хукат», «Балак» и «Пинхас».

В главе «Шлах» Тора рассказывает об испытании разведчиков. Евреи попросили: «Давайте пошлем разведчиков, чтобы они высмотрели нам Землю» (Дварим 1:22). Моше, с разрешения Творца, отобрал в разведчики самых выдающихся — «несиим», глав колен Израиля. От каждого колена был выбран один представитель. Почему же эти великие праведники не смогли выстоять в испытании, оклеветали Землю Израиля, и в своем бунте дошли до того, что сказали страшные слова (Бамидбар 13:31): «Мы не сможем подняться против этого народа, потому что он сильнее («ми-Мено»), т. е. сильнее Самого Творца («Сота» 35а)!?»

Написано в святой книге «Зоар»: «Благодаря пророческому видению они узнали, что в Земле Израиля они уже не будут вождями народа, и поэтому пожелали продлить пребывание народа в пустыне» («Шлах» 158а). Само это знание стало для них тем испытанием, которое они не выдержали, и именно оно заставило их оклеветать Землю Израиля. В результате Творец вынес приговор, что все поколение, вышедшее из Египта в возрасте от 20 до 60 лет, умрет в пустыне².

2

Испытание разведчиков коснулось всех колен Израиля, за исключением колена Леви: они отказались послать своего представителя из-за великой веры в то, что Творец и без этого может ввести народ в землю Израиля. Колено Леви достойно выдержало испытание. Однако один из самых выдающихся левитов, двоюродный брат Моше Корах, человек великой мудрости и святости, видит пророческим видением, что его потомком будет великий пророк Шмуэль, который для своего поколения станет как Моше и Аарон вместе взятые. В будущем Шмуэль станет судьей в еврейском народе и помажет на царство царя Давида. Из-за этого видения Корах поднимает бунт против Моше, чтобы получить для себя роль первосвященника — ту роль в общине, которая, как он считал, в будущем даст его потомку возможность подняться на уровень Моше и Аарона.

Главное требование Кораха и присоединившихся к нему важных представителей общины Израиля к Моше и Аарону состояло в том, что они обязаны поделиться властью («Бамидбар» 16:3): «Вся община свята, со всеми говорил Творец с горы Синай. Почему вы (Моше и Аарон) возвышаетесь над святой общиной?»

Удивительная вещь! Ведь Моше, пытаясь оправдать евреев перед Творцом после того как был сделан золотой телец, говорил имен-

² Рав Гаон Моше Шапиро, благословенна память о праведнике, писал в книге «Ми маамаким», что согласно Аризалю задачей разведчиков было не только высмотреть Землю Израиля, но и исправить грех сыновей Яакова, продавших своего брата Йосефа в рабство в Египет — грех, который стал причиной самого египетского изгнания и корнем всех изгнаний будущих поколений («Каванот Ари»).

но об этом: «Только мне Ты сказал, а не им: «Анохи» — «Я Б-г Всесильный твой, Который вывел тебя из земли египетской, из дома рабства». И только мне было сказано: «Чтобы не было у тебя других божеств перед Моим лицом.» И, казалось бы, это противоречит тому, что прямо сказано в Талмуде («Макот» 23а): «Толковал раби Симлай: «Тору повелел нам Моше». Числовое значение слова Тора на иврите — 611, а первые две заповеди мы слышали непосредственно от Творца». И нам нужно понять, как мог Моше сказать такое Творцу, чтобы защитить еврейский народ? И этот вопрос я задал моему учителю, гаону раву Моше Шапиро, благословенна память о праведнике, и он ответил: «То, что слышал Моше в первой заповеди («Анохи...» («Я Б-г, Всесильный твой, Который вывел тебя из земли египетской»)), означало, что для него вообще не существовало ничего, кроме Творца («эйн од ми-лвадо»). А еврейский народ в этой первой заповеди услышал с горы Синай только голос Царя, повеления Которого они обязаны исполнять».

Талмуд («Шабат» 88) открывает, что у евреев после дарования Торы была возможность оправдаться перед Творцом за все нарушения, потому что Тора была получена евреями насильно. Согласно Талмуду, Творец подвесил над народом Израиля гору Синай как перевернутый чан, и предупредил: «Примите Тору — хорошо, а если нет — здесь будут ваши могилы». И поскольку принятие царской власти Творца является вопросом нашего свободного выбора, то это стало причиной греха создания золотого тельца. И в этом была заключена принципиальная разница между получением Торы нашим учителем Моше и всем остальным еврейским народом.

Рамбам в «Илхот йесодей а-Тора» (гл. 1) объясняет, что «единственная настоящая реальность, не зависящая ни от чего — это Творец. Все сотворенное зависит от Него. А Он, Благословенно Его Имя, не зависит ни от одного из сотворенных. Поэтому их существование относительно (зависимо), а Его — абсолютно». Именно это должен иметь в виду еврей, когда он произносит молитву «Шма, Исраэль». Произнеся слово «Эхад» («один», «един»), каждый должен представить себе, что в этот момент он готов отдать жизнь за единство Творца и подумать, что нет ничего, кроме Него («эйн од ми-лвадо»). Вот что воспринял Моше на горе Синай, когда услышал первую заповедь: «Анохи...». И именно этими словами соблазняет Корах общину, выступая против Моше: «Вся община свята! Со всеми говорил Творец с горы Синай».

После того, как 250 сообщников Кораха, воскуривших чуждое благоволение, были сожжены огнем Творца а известные скандалисты и доносчики Датан и Авирам, и Корах провалились живьем в преисподнюю, на последнюю ступень Геинома (Шеола), со своими семьями и имуществом, открылось, что они затеяли бунт не против Моше и Аарона, а выступили против самого Творца.

Но началом и корнем испытания для Кораха, стоявшего во главе бунтовщиков, было пророческое видение о его великом потомке — пророке Шмуэле. И этого испытания Корах не смог выдержать, поскольку не видел последствий своего бунта против Моше.

Моше предупредил Кораха, что тот неправильно понимает полученное пророчество. Корах не видел, что Шмуэль произойдет

не от него, а от его сыновей, которые, благодаря Моше, раскаялись, о чем сказано в недельной главе «Пинхас» (Бамидбар 26:11): «А сыновья Кораха не умерли». Однако сам Корах получил страшное наказание: его душа была сожжена во время принесения чуждых воскурений, вместе с теми 250 главами народа, каждый из которых хотел получить роль первосвященника. А затем огненный шар, в котором было заключено тело Кораха, прокатился по стану и провалился в Геином — в то самое место посреди стана, куда Творец, по просьбе Моше, переместил вход в Геином — уста бездны. И туда же провалились все те, кто утверждал вместе с Корахом, что Моше делает назначения и раздает полномочия по собственной прихоти, а не по повелению Творца («Санэдрин» 110а).

И благодаря этому наказанию — той смерти, которой прежде не умирал ни один человек, ведь бунтовщики сошли в Геином живьем — утвердилась вера в то, что вся Тора, находящаяся в наших руках, была получена Моше от Всевышнего и передана нам без каких бы то ни было изменений.

Но почему Творец посылает такое прочество, которое человек не может правильно воспринять, и в итоге оно толкает его на грех? Наши мудрецы учат, что Творец не посылает человеку испытание, которое тот не смог бы выдержать. И даже среди разведчиков нашлись двое, которые прошли его с честью. Это Йеошуа бин Нун и Калев бен Йефуне. Йеошуа выстоял в испытании благодаря молитве Моше, и тому, что тот изменил его имя, а Калев благодаря собственной молитве на могиле праотцов в Хевроне, в Меарат а-Махпела. И то же

самое мы видим при испытании Кораха: три его сына остались живы несмотря на то, что они спустились в Геином. Корах, обращаясь к Моше, говорит: «Почему вы возносите над общиной Израиля?» А Моше, про которого сама Тора свидетельствует, что не было в мире более скромного человека, чем он, сам идет в шатер Кораха, чтобы его остановить. И благодаря этому, он спас сыновей Кораха, которые прежде поддерживали отца в его бунте против Моше. Но увидели что на все аргументы Моше Корах ничего не отвечает, и поняли что не все тут так гладко, как им казалось поначалу. И сказано в Талмуде, что в этот момент пробилась в их сердцах мысль о раскаянии, и именно благодаря этому они были спасены, и на седьмой ступени Геинома для них было сделано Творцом особое место, чтобы сохранить им жизнь. И когда они впоследствии вышли из Геинома, именно от них, через много веков родился великий пророк и судья Шмуэль а-Нави. А кроме них, благодаря мудрости своей жены, спасся Он бен Пелед.

3

Следующая глава Торы — «Хукат» — рассказывает об испытании глав еврейского народа Моше и Аарона. Эта глава описывает события, которые произошли на сороковой год пребывания евреев в пустыне. В начале месяца Нисан евреи пришли в пустыню Цин, и там произошло совершенно непонятное событие — неожиданно умерла старшая сестра Моше и Аарона, пророчица Мирьям. Никто из комментаторов не объясняет причину ее смерти, но Раши (Бамидбар 20:1) указывает на смысл связи между отрывком о красной корове и отрывком, описывающем смерть этой великой праведницы, помещенными ря-

дом в главе «Хукат»: так же, как жертвы (и пепел красной коровы) очищают, так и смерть праведника очищает народ.

И все-таки вопрос остается открытым: по какой причине умерла Мирьям? Ведь все женщины этого поколения, в отличие от мужчин, вошли в землю Израиля?!

Из того, что Тора поставила рядом отрывок о красной корове (закон о которой мы получили на втором году после нашего Исхода из Египта) и отрывок о смерти праведницы Мирьям, которая произошла в 40-й год после Исхода, мы можем выучить еще одну важную основу. Как смысл красной коровы для всех, кроме Моше, был и остается непостижимым законом Творца («хука»), так и смерть Мирьям для нас именно «хука» — она остается непостижимой. Но давайте проследим за последовательностью событий, которые происходят после смерти Мирьям. Сразу исчезает колодезь — скала, из которой на протяжении 40 лет получала воду в пустыне вся община Израиля. Чудесный колодезь сопровождал еврейский народ во всех переходах по пустыне. И тут всем открылось, что этот колодезь был дарован за заслуги Мирьям. Казалось бы, вся община должна соблюдать траур по этой великой праведнице, как ее братья Моше и Аарон. Но происходит обратное — вся община выступает против Моше и Аарона и требует дать воду. И Моше получает повеление от Творца взять посох, собрать всю общину у скалы и обратиться к скале с приказом дать воду, чтобы напоить общину. И это событие, это испытание Тора называет «мей мерива» — «воды бунта». Вместо того, чтобы народ — вся община — объединилась вокруг

Моше, евреи бунтуют против Творца, как сказано в Торе (Бамидбар 20:13): «Это воды распри (бунта), когда спорили сыновья Израиля с Творцом». Моше обратился к общине с упреком (Бамидбар 20:10): «Послушайте, бунтовщики («морим», т.е. те, кто учит своих учителей), не из этой ли скалы вывести вам воду?». И вместо того, чтобы говорить со скалой, Моше ударяет по ней своим посохом. И это называется грехом Моше и Аарона. Творец обращается к ним и говорит (Бамидбар 20:13): «Поскольку не поверили вы Мне, чтобы осветить Меня перед сыновьями Израиля, не введете вы общину эту в землю...».

Рамбан в своем комментарии пишет, что Тора не открывает нам в чем же, на самом деле, состоял грех Моше и Аарона. Он приводит мнения других комментаторов:

1) Мнение Раши, который написал, что было допущено нарушение воли Творца — Моше ударил по скале вместо того, чтобы обратиться к ней с речью.

2) Мнение Рамбама, который в своем известном труде «Шмона прахим» объяснял, что Моше был наказан за то, что разгневался на еврейский народ.

Оба эти мнения Рамбан отвергает, и приводит третье.

3) Объяснение рабейну Хананеля, который написал, что Моше неправильно обратился к народу: «Не из этой ли скалы вывести вам воду?», вместо того, чтобы спросить: «Не из этой ли скалы вы хотите, чтобы Творец вывел вам воду?».

Это мнение Рамбан тоже не принял, сочтя его лишь отговоркой.

В итоге Рамбан приходит к выводу: «В действительности, тайна, связанная с этими событиями — одна из величайших тайн Торы».

Ор а-Хаим а-Кадош, объясняя данное испытание Моше, писал: «Если бы Моше обратился к скале и произошло бы великое освящение Имени Творца, и вся община могла бы подняться на уровень великой цельности, и была бы в их сердцах полная вера в Творца (как было во время Дарования Торы), то было бы изгнано из их сердец дурное начало. И это дало бы им силы укрепить веру в Творца на все будущие поколения. Тогда Моше и Аарон вошли бы в страну, и под руководством Моше был бы построен Храм». И продолжает Ор а-Хаим а-Кадош (Бамидбар 20:8): «Поскольку в их руках была возможность полного исправления («тикун») мира и они не смогли ее реализовать, был вынесен приговор, что Моше и Аарон так же, как и все их поколение, вышедшее из Египта, умрут в пустыне и не войдут в страну».

Сказанное позволяет нам по-новому взглянуть на неожиданную смерть Мирьям. Из-за того, что она умерла, исчез колодец, «благодаря» чему Творец подверг испытанию Моше и Аарона.

Но даже если мы примем все предложенные комментаторами объяснения греха Моше, который ударил по скале, а не говорил к ней, то в чем же заключался грех Аарона? Согласно объяснению Раши, Аарон должен был остановить Моше, а он этого

не сделал. Но вернемся к объяснению Рамбана, который говорит, что это одна из величайших тайн Торы. На более глубоком уровне понимания мы должны сделать вывод, что это было решено Творцом заранее. Так объясняют наши мудрецы в мидраше: «Не может пастух, которому хозяин передал в руки свое стадо, вернуться к хозяину без него». И поэтому Творец выносит приговор трем главам еврейского народа — Моше, Аарону и Мирьям. Они вывели еврейский народ из Египта, они привели его к горе Синай, благодаря им спустилась в мир Б-жественная мудрость Творца — Тора. И они же — Моше, Аарон и Мирьям — в будущем должны будут ввести это великое поколение знания — «дор деа» — в Землю Израиля. И об этом сказал пророк (Миха 7:15): «Как в дни выхода твоего из Египта, ты будешь видеть чудеса». А в «Сифри» объясняется, что здесь идет речь о поколении перед приходом Машиаха, которое увидит такие чудеса, что все чудеса, совершенные Творцом при выходе из Египта, отойдут на второй план. И наши святые книги добавляют, что это будет то самое поколение, которое вышло из Египта и не вошло в страну.

Но где же доказательство того, что во главе еврейского народа вновь будет стоять Моше? Творец открыл это Моше в Египте (Шмот 6:2-3): «Я — Б-г. Я открывался Аврааму, Ицхаку и Якову как Всемогущий (Э-ль Ша-дай), но под Своим Именем — Б-г (Авая) — Я не был ими познан». Раши комментирует это так: «Я открывался праотцам как Всемогущий, Я дал им множество обещаний, но в своем сокровенном качестве (Авая) я не был ими познан (не реализовал Свои обещания)».

Раскрытие этого Имени связано с реализацией обещанного. Ведь это Имя самой реальности. Из этого мы можем сделать вывод, что Моше увидит реализацию обещанного нашим праотцам — возвращение еврейского народа на свою землю. В главе «Пинхас» (27:12-13) написано что Творец дал Моше перед смертью увидеть всю Землю Израиля и все будущие поколения. Но из этой главы невозможно понять, когда же реализуется обещанное Творцом? Ведь Моше умирает в пустыне. И ответ на этот вопрос содержится в главе «Балак».

4

Недельная глава «Балак» начинается с того, что Балак, новый царь Моава, отправляет своих послов к великому колдуну и магу Биламу, чтобы попросить того явиться к нему и проклясть еврейский народ. Билам узнает волю Творца, Который открывает ему, чтобы тот не шел к Балаку и не проклинал сыновей Израиля, ведь они благословлены Всевышним. Однако Билам, обуреваемый ненавистью к евреям, все же идет к Балаку, в надежде улучшить момент когда Творец разгневется на евреев и он сможет проклясть Израиль. Билам трижды пытался реализовать свой замысел, но вместо того чтобы проклясть трижды благословил еврейский народ. И объясняет Маараль из Праги, что именно ненавистник еврейского народа Билам может раскрыть настоящую духовную суть Израиля. Начиная от корней — «гор и высот» — праотцов и матерей еврейского народа, и до тех, кто сейчас расположился перед ним в пустыне, каждый в своем шатре, каждый на своем месте — все они заслуживают благословения. И сам злодей Билам просит (Бамидбар

23:10): «Хоть бы мне умереть как эти праведники».

Билам трижды пытался проклясть евреев. Он трижды приносил жертвы на семи жертвенниках, пытаясь улучшить момент для проклятия, и раз за разом терпел неудачу. А разгневанному царю Балаку он ответил (Бамидбар 23:8): «Как я могу проклясть, ведь не гневется Г-сподь?». Билам каждый раз велел Балаку воздвигнуть семь жертвенников, чтобы отменить служение наших праотцов — Авраама, Ицхака и Якова, о которых сказано в Торе, что они вместе построили семь жертвенников. Трижды строил Балак по семь жертвенников и приносил каждый раз по две жертвы на каждом из них. Таким образом, в общей сложности Балак вознес 42 жертвы. В наших святых книгах объясняется, что Балак отправил за Биламом потому что они хотели вместе подняться в самое высокое место на Небесах, откуда осуществляется воздействие Творца на мир, и заменить избранный Творцом народ собою. И написано в этих книгах, что последние две буквы из имени Билама — «ам», и последние две буквы из имени Балака — «лак», а вместе они составляют имя Амалек — имя того, кто первый напал на еврейский народ когда тот шел к горе Синай. И сейчас в последний, сороковой год, перед вступлением в Землю Обетованную, Билам вместе с Балаком нападают на евреев, чтобы не дать осуществиться замыслу Творца. И так же, как есть «колесница святости», основой которой являются наши праотцы и царь Давид, существует «колесница скверны» («тумы»), которую возглавляют Билам с Балаком, исполняющие роль Амалека.

Но продолжим читать нашу главу. После трех неудачных попыток Билама проклясть евреев, после трех прославлений еврейского народа, когда Балак от возмущения хлопнул в ладоши, прогоняя Билама, тот внезапно начинает пересказывать ему свое пророческое видение о будущем его народа — Моава — и народа Израиля. Он пророчествует о приходе царя Машиаха (Бамидбар 24:17): «Вижу его, но не сейчас, прозреваю его, но не близко. Возшла звезда от Якова, и вознесся скипетр от Израиля — сокрушит он Эдом и разрушит Сеир...»

Но зачем Билам сообщает об этом именно царю Балаку? Чтобы разозлить его еще больше? Талмуд отвечает на этот вопрос так («Сота» 47а): «Сказал раби Йеуда, сказал Рав: «Чтобы всегда занимался человек Торой и заповедями даже «не во имя их», потому что в заслугу 42 жертв, которые вознес Балак, царь Моава, он удостоился того, что произошла от него Рут (праматерь царского рода Давида), от которой произошел Шломо, о котором сказано, что он вознес тысячу всесожжений».

Очевидно, Билам не знал, зачем он рассказывает об этом Балаку, и Балак не понимал смысл сказанного Биламом. Но это единственное место в Торе, где прямо говорится о приходе Машиаха.

Рамбам в «Законах о царях и их войнах» (гл.10) объясняет, что первая половина этой строки «Вижу его, но не сейчас» — это пророчество о царе Давиде, а вторая половина «прозреваю его, но не близко» — говорит о Машиахе, сыне Давида. Обратим внимание на то, что именно Балак, который хотел

уничтожить еврейский народ, выкорчевать его, стал тем, от кого происходит Рут — та, которая заложит фундамент его Избавления. А Билам, который намеревался проклясть еврейский народ, произносит самое большое прославление его.

Но вернемся к тому вопросу, который мы задали выше: «Как реализуется в будущем то, что Творец открыл Моше в Египте? Как и когда он увидит то, что было только обещано нашим праотцам?»

Написано в Талмуде («Баба Батра» 146): «Моше записал свою книгу (пять книг Торы) и отрывок о Биламе». Раши тут же обращает внимание, что отрывок о Биламе выделен как нечто, на первый взгляд, отдельное: рассказ о пророчестве Билама противопоставляется остальному тексту, поскольку казалось бы, не имеет отношения к Торе Моше, которая учит нас законам. Так какая же связь между Моше и этим отрывком?

Чтобы понять это, нужно посмотреть, как комментаторы объясняют те намеки Торы, в которых говорится о приходе Машиаха. В главе «Ва-йехи» описываются благословения, которые дает перед смертью Яков своим сыновьям. Благословляя Йеуду Яков говорит (Берешит 49): «Не отойдет скипетр от Йеуды и законодатель из его потомков, пока не придет Шило и ему будут повиноваться народы». Говоря о скипетре царя, Рамбан указывает, что это намек на Давида, потомка Йеуды, который стал первым царем, обладавшим царским скипетром. А Шило — это имя его потомка, которому «будут повиноваться все народы», т.е. Машиаха. А Ор а-Хаим а-Кадош приводит «Зоар» (Шмот

120.49), где сказано что первым избавителем наших отцов был Моше, и он же будет нашим последним избавителем. «Именно он вернет сыновей в их границы, как написано (Козлет 1:9): «**Ма ше-ая**, у ше-ийе» — «То, что было, то и будет». Начальные буквы первых трех слов стиха составляют имя Моше. И пусть не вызывает у тебя затруднений вопрос: разве царь Машиах не должен происходить из колена Йеуды и быть из потомков царя Давида? И есть даже те, кто утверждает что это будет сам царь Давид, как сказано (Иехезкель 37:24): «И мой раб Давид — царь над ними». Так как же мы можем утверждать, что это будет наш учитель Моше, который происходит из колена Леви? Но ты должен знать, что душа Моше состоит из всех 12 колен Израиля. И росток Давида также относится к Моше. Ведь Моше был [одновременно] царем, коэном, левитом, пророком, мудрецом и великим воином. В нем были собраны все силы святости — «кдуши» всего еврейского народа. И в будущем откроется корень царской власти, который заключен в Моше. Он будет царем-Машиахом, и при этом будет прямым потомком Давида».

Теперь становится понятно почему Моше записал отрывок о Биламе. Ведь именно о Моше пророчествует этот злодей. И именно Балаку сообщает Билам это пророчество, ведь от Балака произойдет прамасть царского рода Давида — моавитянка Рут. А еще мы видим, что когда Тора говорит о приходе Машиаха, то все сдвигается со своих мест, все переворачивается. Ведь назначение Машиаха — перевернуть весь мир, т.е. поставить его с головы на ноги. Машиах должен стать главой великой перестройки мира, ведь «все то, что сотворил Всевышний в мире, Он

сотворил только ради раскрытия Своей славы» («Авот» гл. 6). А слава Творца связана с принятием творением Его царской власти.

Теперь посмотрим, как ключи и корни великих будущих событий выражены намеком в главах Книги Бамидбар.

Когда Тора намекает на события, имеющие отношение к периоду Машиаха, полностью изменяется весь изначально заведенный мировой порядок. Прежде всего, в недельной главе «Балак» написано что ослица Билама начала говорить человеческим голосом: она упрекала Билама и он был вынужден признать ее правоту. Ведь у животных нет дурного начала, они полностью находятся в руках Творца, и только человек, которого Творец сотворил прямым, пускается на все возможные ухищрения, и даже находясь на самых кривых путях, находит себе оправдание. Но в это особенное время — время Машиаха — все зависит от личного выбора человека. В одно мгновение можно полностью изменить всю свою жизнь.

Йеошуа бин Нун — тот, кто был начальником лишь над пятидесятью в еврейском народе, из-за своей великой преданности Моше и любви к Торе стал главой еврейского народа, всех шестисот тысяч. Он вел войну против 31 царя Кнаана, и под его руководством еврейский народ завоевал Землю Израиля.

Сыновья Кораха — те, которые раскаялись в сердце своем, даже с седьмой ступени Геинома были возвращены в общину, и потомком одного из них стал великий праведник — пророк Шмуэль, которому предстояло помазать на царство царя Давида.

Пинхас — тот, кто «ревнует великой ревностью» из-за осквернения Имени Творца. Он убил развратника и развратницу (Зимри бен Салу и Козби бат Цур), благодаря чему прекратилась эпидемия в еврейском народе. Пинхасу, который изначально не был коэном, Всевышний даровал коэнство. За то, что Пинхас восстановил мир между Творцом и его народом, он в будущем станет провозвестником наступления окончательного мира: Пинхас — это пророк Элияу, который подготавливает приход царя Машиаха.

Моше Рабейну — тот, кто готов ради еврейского народа отказаться от самого дорогого, от того, что для него дороже жизни — от самой Торы. Именно он достоин стать в будущем избавителем еврейского народа — Машиахом.

Нынешний этап истории человечества наши мудрецы называют эрой «иквета де-Мешиха» — эпохой перед приходом Машиаха. Он еще не раскрылся в мире, но его признаки уже видны. Пока еще мир погружен в абсолютную тьму, но луч света из того времени, когда полностью раскроется слава Творца, начинает понемногу пробиваться и светить. Мир начинает постепенно переворачиваться с головы на ноги. То, что еще вчера казалось незыблемой основой мироздания, сегодня рушится. Мир медленно возвращается к своему первоначальному корню, к своему Творцу — к Тому, Кто сотворил мир, каждое мгновение оживляет его и несомненно приведет мир к изначальной цели. Это особенное время, когда еще можно успеть сделать выбор и стать компаньоном Творца — стать одним из тех, через кого будет проявлен в мире Его глубинный, истинный замысел. **MT**



Рав Гедаля СПИНАДЕЛЬ

МЩЕНИЕ Б-ГА И МЕСТЬ МИДЬЯНУ

В Торе написано: «Не мсти» (Ваикра 19:18). Мсть — дело Всевышнего, как сказано: «Мне отмщение, и Я воздам» (Дварим 32:35). И каждый вечер, перед сном мы читаем отрывок из «Шма, Исраэль», предваряя его словами: «Вот я прощаю всех, кто обидел меня, или досаждал мне, или согрешил предо мной, нанеся ущерб моему телу, либо имуществу, либо доброму имени, и всему, что есть у меня, по принуждению или по своей воле, по ошибке или умышленно, словом или делом — и да не будет никто наказан из-за меня». А наш праотец Яков даже на смертном одре вспоминал как Шимон и Леви мстили Шхему, который изнасиловал и похитил их сестру Дину, и мужчинам его города — причем вспоминал в негативном ключе: он проклял гнев братьев.

Мсть народу —

единственное исключение

Б-г повелел Моше (Бамидбар 31:2): «Соверши возмездие за сынов Израиля над мидьяним...» Моше Рабейну выполняет приказ Творца: «И сказал Моше народу: «Соберите людей в войско и станьте над Мидьяном, чтобы воздать Мидьяну мщение Б-га» (там же, 31:3). Но как это понять в свете вышесказанного?»

И более того, Моше много лет «ел хлеб» Мидьяна, когда жил там в доме тестя, праведного Итро, с женой-мидьяниткой. А как же долг благодарности, который Творец учил отдавать даже мучителям-египтянам, враждебной родне (Эдому и Моаву), и даже дереву и колодцу? Если Б-г решил уничтожить Мидьян, Он мог бы насладиться морем и не

отправлять евреев воевать. Ведь в дни праведного царя Хизкияу Всевышний умертвил у стен осажденного, голодающего Иерусалима огромную ассирийскую армию, насчитывавшую 185 000 воинов. Или Мидьян — это такое исключение?

Не мсти и не держи зла

Вернемся к запрету мстить. Полностью стих звучит так: «Не мсти и не поймей злобы на сынов народа твоего, и люби ближнего твоего, как самого себя. Я Г-сподь» (Ваикра, 19:18).

Означает ли это, что «не мсти» относится только к своему народу? Нет. В первый раз Тора велит отомстить именно еврею, причем за убийство раба-нееврея: «Если ударит человек (еврей) палкой раба или рабыню,

и умрет под его рукой, отомсти ему непременно (казни)» (Шмот 21:20). Аналогичным образом, мы видим что запрет убивать в Торе не отменяет права кровной мести за убийство: «Кровомститель (קָטַל לָאֵל), он умертвит убийцу, встретив его, может его умертвить» (Бамидбар 35:19), поскольку в мире действует принцип Творца «мера за меру», который выражается, в том числе, и в том, что «прольется кровь пролившего кровь».

Попробуем понять, за что и зачем мстить Мидьяну? И в чем суть и цель Б-жественной мести, о которой говорит Тора?

Причина Б-жественной мести

Итак, у людей мотивы и цели мщения могут быть разные. Но Милосердный и Справедливый лишен корысти, Он желает лишь даровать добро человечеству.

Логичным будет дать следующее объяснение. Задача, которую Всевышний ставит перед евреями в отношении Мидьяна, и цель предписанного Им отмщения в том, чтобы положить конец преступному принципу и действию преступников, как мы можем видеть во всех случаях мести в Торе: нужно восстановить справедливость, а месть позволяет осознать пагубность и бесперспективность греховного поведения. Помимо логики, на это намекает гематрия слова קָטַל («отомсти»), которая равна 190. Число 190 буквенно записывается как קָטַל, а две эти буквы вместе образуют в еврейском языке слово «конец».

Слово קָטַל можно представить как קָטַל-ל, т.е. «восхождение ל (нун)»: буква ל соответствует числу 50, которое в еврейской традиции, означает выход за рамки этого мира, в об-

ласть трансцендентного. Там, где Б-жественное, никакой грех невозможен. Т.о. в слове קָטַל содержится намек на осознание невозможности существования если грех будет продолжаться.

Царь Давид сказал в Теилим: «Падению злодеев будет радоваться праведник». Мечь, заповеданная Б-гом, приближает «Конец времен» — исправление человечества и приход Машиаха.

Сразу после того как Шимон и Леви убили Шхему и вырезали все мужское население его города, Яков начал упрекать и обвинять их. «Неужели позволить так обращаться с нашей сестрой?» — ответили они отцу. Но Шимон и Леви были неправы, поскольку действовали в гневе, не подумав и не спросив Якова. Аналогичным образом, под воздействием гнева, они позже действовали в отношении Йосефа. Но совсем другое дело, когда отомстить велит Небесный Отец...

Возможно, месть избавляет души от смертного наказания. 24000 убитых Шимон и Леви переродились на более высоком уровне как 24000 потомков Шимона, мстившего им. За грех Зимри, главы колена Шимона, совершенный с молчаливого согласия всего колена Шимона, Всевышний покарал это колено мором, уничтожившим 24000 человек. Они переродились на еще более высоком уровне, как 24000 погибших учеников раби Акивы.

Мидьян: Лот и Лаван — Балак и Билам

Написано в Торе: «И послал их Моше в войско по тысяче от колена, их и Пинхаса, сына Элазара а-Коэна» (Бамидбар 31:6).

Пинхас, который возревновал за Б-га и убил (отомстил) Зимри, тоже должен был идти на войну против Мидьяна. Согласно традиции, Элазар а-Коэн, сын Аарона, женился на дочери Итро. Таким образом, Пинхас являлся внуком и Аарона, и мидьянитянина Итро. Интересно, что мидьянитянин Итро дал своему зятю Моше совет, как вершить суд. В самом названии Мидьян можно усмотреть намек на это: его можно отобразить как לִמְדִיָּן («ми-дин» — «из суда»).

Тора рассказывает, что в той войне были убиты пять царей Мидьяна, а также колдун Билам, причем последнего, согласно мидрашу, убил мечом Пинхас. Чем же были столь опасны Балак и Билам, что их потребовалось нейтрализовать, если проклятия последнего Б-г уже превратил в благословения, а Балак понимал, что без проклятия у него нет никаких шансов поразить еврейский народ? И почему оба они так стремились поразить и уничтожить народ Израиля?

Традиция сообщает, что Балак был моавитянином — потомком Лота, племянника Авраама. Чтобы спасти Лота из плена Авраам рисковал жизнью. И в значительной степени именно заслуги Авраама стали позднее причиной спасения Лота из Сдома. А Билам был потомком Лавана, брата Ривки и отца еще двух праматерей еврейского народа — Леи и Рахель.

Попробуем выяснить, почему же Балак возненавидел Израиль, несмотря на то что Авраам так много сделал для Лота? Мидраш раскрывает причину спора пастухов Лота с пастухами Авраама, после которого Авраам предложил Лоту разойтись в разные

стороны, и тот ушел жить в Сдом. Пастухи Лота считали, что могут пасти свой скот где захотят, по всему Кнаану, поскольку Творец обещал эту землю Аврааму, но Авраам бездетен, а это значит что вскоре Лот станет его наследником. Но когда родился Ицхак, рухнули надежды Лота и его потомков унаследовать удел, дарованный Всевышним Аврааму. И вот теперь, когда потомки Авраама возвращались в Кнаан чтобы завоевать его, Балак попытался переломить ситуацию. По одному из мнений, Балак предвидел что от него (через Рут) в будущем произойдет Машиах, но не понимал как это произойдет, и поскольку он считал евреев «конкурентами», то решил их уничтожить.

Что касается Лавана, чьим потомком (а может и перевоплощением) был Билам, то он сказал Якову: «Твои дети мои дети, и твои жены — мои дочери». Пасхальная Агада утверждает на основании этого что Лаван хотел уничтожить весь еврейский народ.

Как бы то ни было, попытки Билама и Балака уничтожить евреев уже были предприняты и не увенчались успехом. Так зачем нужно было им мстить?

Попробуем ответить на этот вопрос, приняв во внимание опасность соединения сил этих злодеев, на которую, как мне кажется, указывают их имена и их числовые значения.

Сумма гематрий имен Лот и Лаван равна 127 (и это сумма числовых значений трех Имен Б-га — Авая, Эло-им и Й-а). Ту же гематрию имеет выражение из Аллеля (праздничных псалмов, прославляющих Всевышнего): «Зе Э-ли ве-анвеу» («Это мой Б-г,

и прославлю Его!»). Число 127 упоминают также в контексте истории с дочерьми Цлофхада, потому что оно указывает на праведность праматери Сары (ее возраст) и Эстер (число сатрапий в Персидской империи, где Эстер была царицей) — на их верность Б-гу и на единство Письменной и Устной Торы, чему и пытались противостоять Лот и Лаван.

Интересно, что гематрия имени Балак בלק равна гематрии имени Элияу-священника (אליהו הכהן), т.е. пророка Элияу, а согласно комментарию Раши, пророк Элияу это Пинхас. Под именем Элияу он принес жертвы чтобы поразить жрецов Баала, под этим же именем он должен возвестить о приходе Машиаха, но тогда, в войне против Мидьяна, его задачей было поразить Балака, который приносил жертвы с противоположной целью — чтобы проклясть еврейский народ. И он должен был возглавить поход еврейской армии против Мидьяна.

Земля Ицхака

Обратим внимание на имена пяти мидьянских царей. Само число пять — указание на Пятикнижие и царство, против которых они злоумышляли. И вот их имена: Эви, Рекем, Цур, Хур и Рева (אוי, רקם, צור, חור, רב). Начальные буквы имен первых трех царей образуют слово «эрец» («земля»). А гематрия начальных букв имен последних двух царей составляет 208 и равна гематриям имен Пинхас и Ицхак. Пинхас уже спас евреев от мора, теперь он поразил царей, которые могли стать препятствием для жизни евреев в Земле Израиля, а впоследствии Йеошуа отправил Пинхаса разведать Землю Израиля, перед тем как евреи перешли Йарден. А в заслугу Ицхака, который был связан на жертвенни-

ке, наш народ должен был вернуться в Святую Землю, и поэтому этой землей не мог завладеть Балак. Так начальные буквы имен пяти царей указывают на то, что «земля Пинхаса» это «земля Ицхака».

Лаван хотел ассимилировать потомков Якова, чтобы они лишились своей духовной сущности — именно такой путь избрал для себя Лот, покинув Авраама и поселившись в Сдоме. Ту же самую цель — ассимилировать сынов Израиля — преследовали Билам с Балаком, когда отправили к евреям мидьянских красавиц, чтобы евреи соблазнились, развратились и отвернулись от Всевышнего. Именно поэтому повелел Творец «совершить возмездие» (נקם נקמ, досл. «мщением отомстить») в отношении Мидьяна. И прервать эту пагубную тенденцию сыны Израиля должны были лично.

День мщения — причина трагедий 9-го Ава

Учат наши мудрецы, что после того, как народ плакал из-за «докдада» разведчиков, оклеветавших Землю Израиля. Творец решил так: «За то, что вы напрасно плакали в ночь 9 Ава, у вас будет потом в этот день, о чем плакать». И с тех пор в этот день происходило множество трагедий, включая разрушение обоих Иерусалимских Храмов.

Но в чем общая причина этих и последующих трагедий? Какая основа нарушается постоянно? Что мы должны и можем исправить, чтобы прекратились наши беды, и пришел, наконец, Машиах?

Б-г сделал 9-е Ава Днем мщения, и гематрия этого дня, תשעה באב, равна гематрии

фразы «мщением отомстить» (למקדן חקדן), которая, в свою очередь, отвечает второму утреннему благословию, а именно благодарности человека Всевышнему за то, что ты не идолопоклонник.

Когда Всевышний вывел сынов Израиля из Египта, он желал чтобы они сделались «посвященным народом и царством священников». Мидраш сообщает о том, что те, которые захотели остаться в Египте, погибли. Но и те, которые вышли из Египта, бежали после принятия Торы от горы Синай, как мальчишки после урока.

Да, разведчики напугали народ, но, что делать, если идти в Кнаан невозможно? «Вся община говорила: лучше б нам умереть в Египте... Разве нам не лучше вернуться в Египет?.. Стали люди говорить друг другу: назначим [другого] вождя и вернемся в Египет» (Бемидбар, 13:1-4). Выходит, что уже самое первое 9 Ава было связа-

но с ассимиляцией, с желанием смешаться и жить как другие народы, связав с ними свою судьбу, восприняв их культуру и начав поклоняться тем же богам, которым служат они. Эту тенденцию можно проследить и в Храмовую эпоху, и в событиях Хануки и Пурима, и во время обеих мировых войн, в т.ч. в Израиле.

И пока мы не станем особым народом, который посвящен Ему, мы не сможем по-настоящему реализоваться как «царство священников» — светоч для всего человечества, чтобы объединить его и привести к Творцу. А в ином качестве, несмотря на все заслуги наших предков, если мы «не верим Ему и неверны, несмотря на все чудеса», то мы Ему не нужны. И раз за разом будут обрушиваться на нас беды, пока не осознаем, что мы действительно особый народ (что ясно всем окружающим), пока не примем Его с любовью и не пойдем навстречу Ему и Его вечному Свету! **MT**



Рав Моше АКСЕЛЬРОД
преподаватель ешивы «Торат Хаим»

О ПРЕВРАЩЕНИИ НЕНАКАЗУЕМОГО ЗАПРЕТА В НАКАЗУЕМЫЙ

Тора запретила иметь неправильные меры и веса (Дварим 25:14-16): «Да не будет у тебя в доме твоём меры двоякой, большой и малой. Весовой камень полный и верный пусть будет у тебя, мера полная и верная пусть будет у тебя, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Б-г твой, даёт тебе. Ибо отвратителен Г-споду, Б-гу твоему, всякий делающий такое, всякий творящий кривду».

Рамбам пишет («Илхот гнива» 7.3): «Каж-дый, кто держит у себя дома или в магазине меру недостающую или гирию недостающую, нарушает «да не будет у тебя»... И не бьют его за это [39-ю ударами кнута], поскольку это нарушение, в котором нет действия»¹.

Рав Меир Симха а-Коэн из Бриска в своём комментарии «Ор Самеах» на Рамбама задаётся следующим вопросом. Если у человека в магазине или дома есть испорченная, неточная мера, то ясно, что он нарушает запрет пассивно, и за это не бьют кнутом, поскольку никогда не приговаривают к телесным наказаниям за пассивное нарушение. Но что будет если человек совершит активное действие, которое повлечёт за собой пассивное нарушение — например, сознательно купит

неточную меру, или сам испортит точную? Повлечёт ли это за собой «превращение» пассивного действия (хранения неправильных мер и весов) в активное?»

Из слов Рамбама автор «Ор Самеах» видит, что нет никакой разницы между тем, кто просто хранит испорченную меру, и никогда ничего не предпринимал для того чтобы такую меру иметь, и тем, кто сознательно стремился заполучить себе такую меру: ни один, ни другой не подлежат наказанию, активное действие не меняет статус пассивного действия. Однако он находит противоречие в словах Рамбама: в «Илхот хамец у-маца» Рамбам пишет о запрете хранить хамец (квасное) в Песах, и там написано, что если человек покупает в Песах квасное

¹ 39 «палок», а точнее ударов особым кнутом — стандартное телесное наказание за нарушение запрета Торы, к которому мог приговорить земной суд в эпоху Санэдрина.

или сам его создает, то его бьют кнутами, потому что это активное нарушение запрета. Но разве эти две ситуации — с мерами и с квасным — не подобны? В «Ор Самеах» выдвигается предположение о том, что в случае с испорченной мерой активное действие не влияет на алахический статус пассивного действия (хранения), поскольку это активное действие может быть исправлено при помощи компенсации: виновный может раскаяться и заплатить ущерб, как любой вор. А по закону вора не бьют, именно потому, что воровство это запрет, который можно искупить, выплатив деньги.

Автор «Ор Самеах» отвергает данное предположение, поскольку у Рамбама прямым текстом написано, что причина, по которой не бьют хранителя испорченной меры, состоит в том что это «запрет, в котором нет действия». Он снимает возникшее противоречие следующим образом. Вся суть запрета держать у себя неправильную меру в том, чтобы не начать ею пользоваться. Поэтому не важно, свою неправильную меру хранит человек, или чужую — он все равно нарушает. Следовательно, покупка испорченной меры не становится частью запрета держать испорченную меру (ведь право собственности здесь не играет никакой роли), а значит это действие не может изменить статус пассивного нарушения, сделав его активным. Но в случае с квасным в Песах все проблема в том, чтобы держать в своем владении хамец, который принадлежит тебе, а не другому человеку — чужой хамец можно держать у себя,

и это вообще не является. Поэтому если я покупаю квасное в Песах, то тем самым «создаю» собственный хамец, и поэтому здесь происходит активное нарушение запрета². Мнение автора «Ор Самеах» вызывает два вопроса:

1) Почему внесение в собственное владение чужих испорченных мер и весов не присоединяется к запрету? Разве это действие так уж сильно отличается от приобретения квасного в Песах (и там, и там происходит активное действие)?

2) Почему порча изначально правильной меры не меняет статуса запрета на активно нарушаемый, как это происходит в случае с квасным?

Вот ответ, которые можно попробовать дать на оба эти вопроса. Удержание чьих-либо неправильно мер и весов принципиально отличается от владения квасным в Песах. Суть запрета иметь неправильную меру вообще не связана правом собственности на нее — проблема в самом физическом нахождении этой меры у человека. Но квасное отличается: если в Песах совершить действие, в результате которого квасное станет твоим, то лишь в этом случае произойдет нарушение, а все то время, пока квасное не является твоей собственностью, ты ничего не нарушаешь, даже если оно лежит у тебя дома. Автор «Ор Самеах» сам отвечает на эти вопросы. Он пишет, что запрет испорченных мер не «соединяется» с действием, потому что запрет

² И понятно, что если человек не купил квасное, а произвел его сам, сделав в Песах тесто и дав ему закваситься, то это как минимум такое же нарушение запрета, ведь человек буважно «создал» хамец в своем владении.

состоит лишь в том, что испорченная мера, пусть даже чужая, находится у тебя.

Однако этого объяснения все равно недостаточно, потому что суть запрета квасного в том, что хамец находится у меня, а то что он именно принадлежит мне — техническое условие. Из слов раби Шнеура Залмана из Ляд в «Шухан Арух а-рав» следует, что если принадлежащий еврею хамец не находится у него во владении физически, то он не нарушает запрета, и, следовательно, суть запрета в том, что вещь физически находится у него. И кроме того, в «Магор Хаим» написано, что если нееврей (у которого нет обязанности соблюдать Песах) украл квасное, то в результате еврей, который является собственником этого квасного, перестает нарушать запрет. Таким образом, мы вернулись к заданному выше вопросу.

Видно, что сам автор «Ор Самеах» почувствовал что здесь есть проблема. Он намекает, что есть два вида удерживания: пассивное нахождение предмета на территории нарушителя (неправильная мера) и активное удерживание предмета в качестве своей собственной вещи (хамец). Автор «Ор Самеах» изложил свое объяснение очень кратко. Он завершил его отсылкой к комментариям Тосафот («Авода Зара») и «Кесеф Мишнэ» по поводу «килаим», не процитировав их, и не объяснив, что он имеет в виду.

В Торе есть запрет смешения посевов («килаим»). И даже если человек специально не сажал виноград и пшеницу вместе, но видит, что они растут вместе, то он должен удалить один из видов с участка (даже если посевы не его), а иначе он считается «поддер-

живающим килаим» и тем самым нарушает запрет, а в трактате «Авода Зара» приводится мнение раби Акивы, что «поддерживающими килаим» полагается наказание в 39 ударов. Но Тосафот считают, что наказать можно лишь за активное действие — например, за строительство забора вокруг «килаим», поскольку иначе «поддержка килаим» является пассивной, и наказывать за нее нельзя. А с точки зрения «Кесеф Мишнэ», даже установки забора вокруг «килаим» недостаточно, поскольку это действие хоть и защищает посевы, но не помогает им расти — согласно «Кесеф Мишнэ», суд может наказывать лишь за прополку сорняков на этом участке, за окучивание, полив водой и подобное — другими словами, для наказуемости нарушения требуется совершить действия, которые непосредственно связаны с выращиванием «килаим» — с обеспечением и улучшением роста всходов. Спор Тосафот и «Кесеф Мишнэ» касается лишь глубины связи действия с сутью нарушаемого запрета, но оба эти мнения подтверждают идею автора «Ор Самеах» о том, что действие, способное изменить статус пассивного нарушения на активно нарушаемый запрет, наказуемый земным судом, должно быть связано с сутью этого запрета.

Тем не менее, можно спросить: разве существуют какие-то отличия между «килаим» и испорченными мерами в отношении нашей темы? Ведь для того, чтобы нарушить запрет Торы, не нужно владеть ни тем, ни другим. И более того, в случае «килаим», для того, чтобы «заслужить» 39 ударов, достаточно просто поддерживать всходы «килаим» — даже не нужно специально сажать вместе виноград и пшеницу; а в случае с мерами и весами, активное действие, приводящее к порче

гири, создает запрещенный предмет, а значит оно тем более должно менять статус нарушения! Что хуже — удержание уже существующего запрещенного предмета или создание нового запрещенного предмета, который связан с нарушением запрета Торы? Почему активная порча гири не меняет не делает нарушение активным? Ведь для автора «Ор Самеах» это действие не влияет на статус нарушения!

Чтобы ответить на вопрос и защитить позицию автора «Ор Самеах», необходимо доказать, что между «килаим» и испорченными мерами существует принципиальное алахическое различие. Мы отметили выше, что автор «Ор Самеах» намекнул на существование двух разных видов удержания: пассивное нахождение предмета на территории нарушителя и активное удерживание предмета в качестве своей собственной вещи. Не выкорчевывая «килаим», я его тем самым активно «удерживаю». А с неточной гирей не так: сам факт пассивного нахождения у меня неточной гири это уже запрет, даже если я ничего не делаю для того, чтобы эта гиря у меня появилась, и тем более не пользуюсь ей. Указание на легитимность такого разделения можно увидеть в трудах ришоним, в частности в комментарии Рамбана («Бава Батра» 2а): он пишет, что тот, кто «удерживает килаим», нарушает запрет лишь в том случае, когда он заинтересован в существовании «килаим». Если так, то испорченные меры и веса не похожи на «килаим», поскольку суть запрета неправильных мер и весов в том, что они просто находятся у человека, а в «килаим» запрет в том, что человек «удерживает» их: он их

не выкорчевывает, что свидетельствует о его заинтересованности — запрет именно в том, что он «удерживает килаим», а не в том, «килаим» находятся у него.

Теперь становится понятно, почему в случае с испорченными гирями не происходит изменения статуса нарушения при активном действии по порче гирь, их приобретению и т.п. Причина в том, что активное действие может «присоединиться» к пассивному действию и изменить его статус: именно это происходит в ситуации с огораживанием или поливом «килаим», за которые положено телесное наказание. Но там, где активное действие присоединяется не к пассивному действию, а просто к факту, статус нарушения не может измениться: неточные гири могут просто находиться у человека, как факт, и это уже запрещено, хотя он может и не проявлять никакой заинтересованности в обладании ими. Соответственно, с помощью «килаим» мы можем понять то, что написал автор «Ор Самеах» о квасном, запрет которого состоит в том, что человек «удерживает» его у себя, а не в том что хамец просто находится у него. Поэтому в отношении квасного, как и в отношении «килаим», активное действие меняет статус нарушения и делает его наказуемым.

Для лучше понять тонкую разницу, о которой мы здесь говорим, приведем следующий пример. В доме у человека есть посуда и пыль. Эта пыль у него просто находится (как испорченная гиря), а вот посуду он «удерживает» (как хамец или «килаим»). **MT**



Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК

ПОЧЕМУ НА ТОРЖЕСТВО, ПОСВЯЩЕННОЕ ОБРЕЗАНИЮ РЕБЕНКА, НЕ ПРИНЯТО ДЕЛАТЬ ОФИЦИАЛЬНЫХ ПРИГЛАШЕНИЙ?

В мидраше¹ рассказывается, что наш праотец Авраам на восьмой день рождения своего долгожданного сына Ицхака сделал ему обрезание и устроил в честь этого пир. Из этого мудрецы учат, что в день обрезания ребенка его отец должен устроить праздничную трапезу. Рамбан² сравнивает обрезание с женитьбой, поскольку в Торе об обрезании сказано: «женех кровей». Значит, подобно тому, как существует заповедь устраивать пир в честь женитьбы, должна существовать заповедь устраивать пир в честь обрезания. Рабейну Бхас³ пишет, что обрезание подобно жертвоприношению, и трапеза, устраиваемая в честь этого события, приравнивается к заповеди вкушения определенных частей жертвы кознами. Согласно ряду мнений, устраивать праздничную трапезу в честь обрезания заповедано Торой⁴, но некоторые считают, что это является установлением мудрецов⁵.

Участие в трапезе, посвященной обрезанию младенца, является важной заповедью, плата за которую очень велика⁶. Согласно свидетельству мудрецов, всякий, кто прини-

мает в ней участие, спасает себя от ада⁷. Тот, кого пригласили участвовать в этой трапезе, обязан принять приглашение и приложить все усилия для того, чтобы присутствовать на

¹ «Пиркей де-раби Элиэзер», гл. 28.

² Шмот 18:12.

³ Берешит 17:13.

⁴ См. «Шаарей Тшува», «Орах Хаим» 551.33.

⁵ «Харедим»; «Бейт Яаков» п.73; «Биур а-Гра», «Орах Хаим» гл.640.

⁶ «Ор Заруа», ч.2, п.107; «Ям Шель Шломо», «Бава Кама», 7:37.

⁷ Тосафот», «Псахим» 114а, от имени Мидраша.

ней. В противном случае он будет считаться одним из тех, кому **положен** бойкот с Небес⁸. (Если быть точными, в Талмуде сказано, что тому, кто не принимает участия в трапезе, посвященной заповеди, положен бойкот с Небес, но Рама пишет: «...**как будто** положен бойкот с Небес». В примечаниях рава Моше Тейтельбойма к этому месту в «Шулхан Арухе» высказано предположение, что Рама установил закон в соответствии с мнением, считающим, что за неучастие в трапезе, посвященной заповеди, не положен бойкот с Небес. Но, поскольку участие в подобных мероприятиях чрезвычайно важно, Рама считал, что и согласно более мягкому мнению это некоторым образом сравнимо с нарушением, за которое полагается бойкот с Небес).

Иногда не все приглашенные на трапезу, устраиваемую в честь исполнения заповеди обрезания, имеют возможность в ней участвовать. Чтобы предотвратить их попадание в разряд тех, кому «как будто положен бойкот с Небес», принято не приглашать гостей на такую трапезу прямо. И даже самым близким родственникам и друзьям не делают официальных приглашений, а только сообщают время и место трапезы⁹. В таком случае даже если человек по какой-либо причине не примет участие в трапезе, на него не распространится бойкот. По этой же причине, после соверше-

ния обрезания устроители трапезы не приглашают присутствующих принять участие в трапезе, а оставляют это на их усмотрение¹⁰.

В общинах йеменских евреев принято прямо приглашать гостей на трапезу, устраиваемую в честь обрезания, и не опасаются, что тот, кто не примет участия в трапезе, получит бойкот с Небес.

Согласно некоторым мнениям, нарушение заключается не в том, что приглашенный не пришел на трапезу, а в том, что сидя на трапезе, он не ест и не пьет¹¹.

Только приглашение, сделанное родителями младенца, которому делают обрезание, «обязывает» в участии в праздничной трапезе. Если приглашает любой другой человек, то это не считается приглашением¹². Некоторые полагают, что приглашение, которое не было повторено дважды, не считается приглашением¹³. Есть мнение, согласно которому неучастие в трапезе не вменяется в вину, когда уже есть десять человек, которые в ней участвуют¹⁴. Кроме того, виновник торжества часто считает себя обязанным пригласить большое число гостей только для того, чтобы выразить им почет и уважение, и вовсе не предполагает, что все они обязательно примут участие в трапезе. Это еще одно, дополнительное обстоя-

⁸ «Псахим» 113б; Рама, «Йорэ Дэа» 265.12.

⁹ «Питхей Тшува», там же, п.18; «Мигдаль Оз» 13:15 и 9:17; «Яфэ ле-Лев» ч.3 265.21.

¹⁰ «Брит Эфраим» стр. 353 от имени рава Н. Карелица.

¹¹ «Тшувот вэ-Анагот» ч.3, «Йорэ Дэа» п.294.

¹² «Зохер а-Брит» 25.11.

¹³ Там же.

¹⁴ «Яфэ ле-Лев», там же, п.22.

тельство, освобождающее приглашенных от обязанности участвовать в трапезе¹⁵.

Тот, кого пригласили участвовать в церемонии обрезания, однако отдельного приглашения остаться на трапезу он не получал, не обязан на ней присутствовать. И если обстоятельства таковы, что гость может присутствовать либо в то время, когда совершают обрезание, либо на трапезе, то ему следует предпочесть первое¹⁶. Те, кто постоянно учат Тору, и посещение трапезы отвлечет их от исполнения этой великой заповеди, освобождены от участия в трапезе, даже если они получили официальное приглашение¹⁷. Тот, кого участие в трапезе лишит возможности помолиться в миньяне (кворум, состоящий из десяти взрослых евреев), не обязан в ней участвовать¹⁸. Аналогично этому, люди, которые обязаны в это время находится на работе и заниматься материальным обеспечением семьи, даже если они получили официальное приглашение, не обязаны оставаться на трапезу¹⁹. Во всех подобных ситуациях все же было бы правильно съесть что-либо небольшое в качестве символического участия в трапезе, посвященной обрезанию²⁰. А если человек съест немно-

го выпечки, будет считаться, что он в полной мере принимал участие в трапезе, и для этого не будет необходимости есть именно трапезу с хлебом²¹. Если человек берет с собой еду с трапезы, устраиваемой в честь обрезания, и ест ее потом в другом месте, то не считается, что он принимал участие в трапезе²².

Когда речь идет о приглашении на трапезу, посвященную церемонии обрезания, которую устраивают люди, не соблюдающие законы Торы и постановления мудрецов, а тем более, если на трапезе подают некашерную еду, то появляются дополнительные основания чтобы освободить приглашенных от обязанности участия в ней²³. Если на трапезу пригласили женщину, и ее муж по какой-либо причине против ее участия в трапезе, тогда, поскольку ее обязанности по отношению к мужу первичны, она освобождена от обязанности участвовать в трапезе²⁴.

Моэль (специалист по обрезаниям), который совершает много обрезаний, не обязан участвовать во всех трапезах, на которые его просят остаться после того, как он сделал обрезание²⁵. **МТ**

¹⁵ «Яфэ ле-Лев», там же.

¹⁶ «Ва-ишма Моше», стр.295 от имени рава Й. Ш. Эльяшива.

¹⁷ «Ябиа Омер» ч.4, «Йорэ Дэа» п.19.

¹⁸ «Сильмат Хаим», «Орах Хаим» п.213.

¹⁹ «Зохер а-Брит», там же.

²⁰ «Шевет а-Леви» ч.8, п.217.

²¹ «Пискей Алахот», стр.44 от имени рава Й. Ш. Эльяшива.

²² «Абет ле-Брит», стр.481 от имени рава Й. Ш. Эльяшива.

²³ «Леорот Натан» ч.7 п.76.

²⁴ Там же.

²⁵ «Шевет а-Леви», там же.



Рав Даниэль МАНН
Раввин института «Эрец Хемда»

Перевод Гавриэля Фельдмана

ПОКУПКА ДОМА, В КОТОРОМ СПРЯТАН КЛАД

Вопрос: Мой студент задал следующий вопрос. Шимон покупает у Реувена дом по нормальной рыночной цене. При этом Шимону известно, что на чердаке этого дома в стене спрятано большое количество золотых монет, а Реувену ничего не известно о кладе. Действительна ли данная сделка, и почему?

Ответ: Прежде чем мы вплотную займемся этим прекрасным концептуальным вопросом, следует бегло остановиться на ряде моментов, способных, при определенных обстоятельствах, сделать данный вопрос неоднозначным.

Во-первых, покупка дома и приобретение права собственности на золото, которое там спрятано, алахически никак не связаны между собой. В принципе, движимое имущество, находящееся внутри дома, не продается вместе с домом. Поэтому если Реувен подписал договор о продаже дома, а потом нашел и забрал монеты до того, как съехал оттуда, у Шимона не может быть претензий к Реувену, и у него нет оснований чтобы требовать от Реувена аннулировать сделку и вернуть деньги за дом, поскольку Шимон получает дом, как и было оговорено в договоре купли-продажи. Аналогичным образом, если Реувен не обнаружил

никаких монет, а позднее узнал о существовании клада, то он может (попытаться — см. ниже) предъявить претензию по поводу этого клада, поскольку монеты не являлись частью сделки.

Во-вторых, то, что именно Реувен является собственником золотых монет, вовсе не очевидно. Если он не знает о них, то он, по всей видимости, и не клал их туда. И похоже что тот, кто это сделал, или его наследник, все еще остаются хозяевами клада, и тогда Шимону нельзя присвоить монеты себе — наоборот, ему предстоит их возвращать законному хозяину. Если же клад стал ничейным, но был настолько хорошо спрятан, что Реувен, скорее всего, никогда бы его не отыскал, то это значит что Реувен не получал монеты в собственность вместе с домом. И похоже, что Шимон знает где спрятано древнее сокровище, и ждет когда остальные покинут эту территорию, чтобы его вытащить. Но то, что он вытаскивает, не принадлежит Реувену. Детали и источники приведены в книге «Living the Halachic Process» (III, I-16).

Поэтому мы будем рассматривать данный фундаментальный вопрос, исходя из другого сценария. А именно: нефтеразведыватель-

ная компания обнаружила огромные залежи в определенном районе и отправила туда своих сотрудников, для того чтобы те тайно скупали у землевладельцев, не подозревающих о том что в этом районе есть нефть, столько земли, сколько получится.

В принципе, есть два основания для отмены уже заключенной сделки:

1) «Меках таут» (сделка по ошибке) — когда объект сделки имеет настолько серьезные недостатки, что покупатель, предположительно, не согласился бы купить данный товар, знай он об этих недостатках.

2) «Онаа» (искажение цены относительно справедливой) — хотя стороны согласились заключить сделку, цена была слишком далека от рыночной, что сделало сделку несправедливой по отношению к одной из сторон¹.

Талмуд («Ктубот» 97а) рассказывает о людях, которые во время голода продали землю чтобы купить зерно, не зная о том, что большой караван с продовольствием уже на подходе. И рав Нахман в Талмуде учит, что эти люди могут отказаться от заключенной сделки, поскольку их согласие продать землю было основано на ошибочном представлении о недоступности зерна.

В книге «Киньян Тора ба-алаха» (I.14) это решение рава Нахмана применено к ситуации, в которой человек продал участок, предназначенный для земледелия, хотя уже было

принято правительственное решение, позволяющее строить на этой земле дома: продавцу ничего не было известно, поскольку власти еще не обнародовали принятое решение. Автор пишет, что если бы продавец не стал продавать землю, знай он о принятом правительством решении, тогда он имеет право отказать от сделки. Но если бы он в любом случае продал ее, просто за намного более высокую цену, то мы сталкиваемся с проблемой неприменимости законов «онаа» в отношении недвижимости («Шулхан Арух», «Хошен Мишпат» 227.29). Однако Рама (там же) постановил, что если цена была вдвое выше (или вдвое ниже) от установившейся на рынке, то эти законы все же применяются. Кроме того, согласно большинству законоучителей, хоть законы «онаа» (возврат денег, отмена продажи) и не относятся к недвижимости, все равно существует запрет покупать и продавать по несправедливой цене (раби Акива Эйгер там же, на основе Рамбана; «Сефер Меират Эйнаим» 227.51).

Ряд законоучителей обращают внимание и на другие нюансы. Согласно общему правилу, справедливая цена всегда основывается на рыночной стоимости, которая преобладает в данное время в данном месте (см. «Питхей Хошен», «Онаа» 11.7). Автор «Имрей Йошар» (II.155) пишет что изменение цены под влиянием информации зависит от того, известна ли эта информация большинству населения. Кроме того, Талмуд («Ктубот», там же) указывает на то, что есть разница между ситуацией, когда информация должна быть

¹ См. статью рава Исроэля Баренбаума «Еврейская бизнес-этика: запрет мошенничества и современная торговля», МТ №41.

раскрыта, и ситуацией, когда информация, предположительно, будет оставаться неизвестной в течение неопределенного периода времени. Автор книги «Кесеф а-кодашим» («Хошен Мишпат» 227.9) утверждает, что даже если такая информация станет известна, это будет иметь значение лишь в случае, когда

одна из сторон, изначально располагая данной информацией, вообще не была бы заинтересована в сделке. Но если речь идет о правильности цены, то определяющим фактором здесь является текущая рыночная стоимость в данное время и в данном месте, основанная на общедоступной информации. ¶

мировоззрение

этика



Раби Авраам бен а-РАМБАМ
Перевод рава Михаэля Мирласа

О ПОНИМАНИИ СЛОВ МУДРЕЦОВ

(Фрагменты)

Да будет тебе известно, что большая часть того материала, который содержится в Талмуде и других книгах мудрецов, благословенна их память, или написан в мидрашах (объяснениях стихов Торы), совершенно скрыта от нашего понимания; даже комментаторы Талмуда никогда не предпринимали попыток постичь значение сказанного там. А мой отец и учитель, да будет память о нем благословенна, собирався писать свой комментарий, объясняющий агаду, о чем и упоминал в предисловии к Мишне, однако впоследствии от написания воздержался. «И Моше побоялся к этому подступить» — как он сказал в начале своего «Путеводителя...» Но после его кончины я прокомментировал кое-что из этой области, не отвлекаясь ни на что, и занимаясь только данным трудом, поскольку с самого начала считал, что дело это верное, видя в нём большую пользу. Мой комментарий должен послужить простой цели: пробуждению сердца и мыслей, чтобы был виден истинный смысл в речах мудрецов, и понятен стиль, к которому они прибегают. Моя книга поможет тебе понять, что они имели в виду: «я буду твоим пророком, а ты будешь моим переводчиком» — ты никогда не будешь высмеивать изречения мудрецов, или подвергать их слова сомнению. Не нужно полагать, что они описывали чудеса, наподобие тех, что происходили с пророками, мол, такие чудеса происходят с любым мудрецом или благочестивым человеком, и нет разницы между происходящим с ними и с рассечением вод Красного Моря для Моше и Израиля, и с тем, как Элиша и Элияу¹ переходили Ярдэн, или другим подобным чудом. Так кажется лишь потому, что прочитанное воспринимается буквально, и прочитали мы об этом первый раз. Но это не верно.

На нас лежит задача показать, что во всех мидрашах, во всех историях из жизни, под внешним слоем, который мы считываем глазами, есть слой внутренний, содержащий потайной смысл. Более того, от своего отца и учителя я узнал ещё кое-что. Ведь у него на эту тему тоже было написано несколько трудов. Я намереваюсь добавить тебе понимания, объяснить материал в более ясной форме, [семантически организовав его] и разделив на главы, где ты встретишь все необходимые примеры. Вскоре ты с этим материалом познакомишься. Но прежде считаю нужным поместить предисловие.

¹ См. Млахим II 2:14

Предисловие

Знай (ибо это ты обязан знать), что если кто-нибудь предлагает некую теорию, либо идею, и ждёт, что эта теория либо идея будет принята на веру просто из почтения к её автору — без того, чтобы можно было проверить её изнутри на предмет истинности — это один из подходов, которые ни на что не годны. С точки зрения Торы, такой подход запрещён, да и разум восстает против этого. С позиции разума подобный метод познания ничего не стоит, ведь если человек должен принять нечто на веру без всестороннего рассмотрения, без поиска доказательств, это сводит на нет важность познания в принципе. Тора против такого пути, это отклонение от верной и ровной дороги. Всевышний, благословен Он, сказал: «Не лицеприятствуй убогому и не угождай великому; по правде суди ближнего твоего» (Ваикра 19:15). В книге Дварим Тора пишет: «Не лицеприятствуйте в суде». Нет никакой разницы между тем, кто считает некую идею бесспорной, хотя тому нет никаких оснований, и тем, кто верит какому либо утверждению просто потому, что уважает говорящего, и это для него причина настаивать, что высказанная идея, вне всякого сомнения, верна — ведь она исходит от великого человека, такого как Эйман, Калкол или Дарда². Верить таким идеям запрещено, поскольку провозглашающие их не приводят никаких доказательств.

Однако если следовать сказанному в этом предисловии, получается, что несмотря на высочайший уровень понимания нашими мудрецами всей Торы во всех деталях, и на истинность их толкований общего и частного в ней, мы вовсе не обязаны безоговорочно защищать их мнения, касающиеся медицины, физики и астрологии, и верить и здесь мудрецам так же, как мы верим их толкованиям. Они владеют мудростью, и передают ее, как написано в Дварим (17:11): «По учению, какое укажут тебе, и по решению, какое скажут тебе, поступай...». Ты можешь в этом убедиться: ведь сами мудрецы, говоря о том, что не подтверждено аргументами или доказательствами, подходящими для полемики, пользуются присказкой: «Клянусь, что даже если бы это сказал Йеошуа бин Нун, то и ему я бы не подчинился!» То есть, «не поверил бы ему, несмотря на то, что он пророк». Так говорят о человеке, который не может доказать свою идею аргументами в дискуссии, истолковав её теми же методами, какие используются в Талмуде. Нет смысла разбирать это подробнее — правило налицо. Тем более, что и сами мудрецы в отношении, например, камня, предохраняющего от выкидышей (см. «Шабат» 66б), сказали что эффективность этого камня, с точки зрения учёного-медика, сомнительна³, и то же самое касается некоторых других методов врачевания, о которых можно прочитать

² Сыновья человека по имени Махол. Они упоминаются в первой книге Млахим I (5:11), как мудрецы того времени, которые сильно уступали Шломо в мудрости.

³ Камень «этит» (lapis aquilaris) светло-коричневого цвета, который женщины носили в качестве амулетов во время беременности, чтобы предотвратить выкидыш. На иврите «эвен ткума» (אבן תקומה).

в главе «Восемь видов кишащих» в трактате «Шабат»⁴ — они упомянуты, но информация о них не подтверждена.

Я должен, однако, обратить твое внимание вот на что: если мы так считаем, то должны ли мы игнорировать, к примеру, совет [Бар Капары]: «Ешь, когда голоден, пей, когда испытываешь жажду, отлей из кастрюли, когда кипит»⁵? Нет, не должны. Сентенция о том, что человек не должен откладывать питьё, если хочет пить, и не должен есть, пока не почувствует голод, (следовательно, пусть лучше не ест, когда не голоден, и не пьёт, если не чувствует жажды), а если еда уже переварилась во внутренностях, и возникает потребность облегчиться, то не нужно сдерживаться — это правило здоровой жизни, вся её суть здесь, и данный подход был проверен экспериментальным путём и апробирован в лечении.

Верить словам Аристотеля только тогда, когда они подтверждаются опытом

Ориентируясь на Аристотеля, мы не должны считать, что раз он был столь мудр, и признавал величие Создателя, значит, наверняка, не случайны все сделанные им выводы: о вечности мира, о незнании Создателем происходящего в мире и т.п. — и точно так же не должны мы оспаривать все его откры-

тия, провозглашая, что поскольку он ошибся в этих (главных) выводах, то тем более ошибся и во всём остальном.

Подход здесь другой: и мы, и любой человек с развитым интеллектом должны рассматривать и обсуждать любую идею и утверждение в подходящей для этого форме, проверяя то, что необходимо проверить, и объявляя ложным то, что является ложью. Но, в любом случае, выводы нужно делать осторожно. И вообще, следует быть сдержаннее, когда, согласно результатам проверки, нужно переходить к выводам. Требуется объявить утверждение истинным либо ложным в подходящей форме, проверив то, что необходимо проверить, и отказываясь проверять то, что проверить невозможно. А если напрашивающиеся выводы нечем подтвердить, необходимо от них отказаться. В данном случае не имеет значения, кто высказал обсуждаемую идею. Мы ведь читаем о том, что мудрецы в таких случаях имели обыкновение заключать: «Если это традиция с Синая — мы её принимаем, а если данный аргумент подсказан логикой, что ж — на любой аргумент есть контраргумент». Если мудрецы сталкивались с вопросом, не имеющим однозначного решения, они говорили: «пока не решено». Если они признавали ошибочным какое-либо заключение, которое ранее считали правильным

⁴ «Шабат» 107а (гл. 14).

⁵ См. «Брахот» (62б), под фразой о «кипящей кастрюле» подразумевается желание сходить в туалет: если хочешь облегчиться, немедленно иди и облегчись.

(и об этом можно прочесть во многих местах Талмуда), они говорили прямо: «Раби такой-то отказался от своего решения», или «В Доме Илея передумали и постановили поступать в соответствии с мнением Дома Шама».

Мудрецы порой меняли точку зрения

Например, сказано в Талмуде⁶: «Рава установил истину (относительно сказанного ранее), после чего провозгласил: я ошибался в том, что утверждал». Подобные высказывания подтверждают, что и мудрецы делали свои выводы не на основе некой премудрости или просветления, а пользуясь доказательствами и свидетельскими показаниями; для любого правильно мыслящего человека такой подход — ясен и очевиден. Так говорил и мой отец, благословенна его память.

И вот, вслед за предисловием, испросив поддержки и понимания мудрости у Всевышнего, я утверждаю, что все изречения мудрецов, содержащиеся в Талмуде и других местах, можно отнести к пяти видам.

Виды изречений мудрецов

Первый вид изречений

К первому из пяти видов относятся изречения, претендующие на то, чтобы их понимали буквально. Ничего, кроме «*пшата*», простого смысла, здесь не откроется пытливым глазам, и не потребуются ни особенного воображения, чтобы постичь сказанное, ни каких-либо дополнительных объяснений. Вот при-

мер такого изречения из трактата «Брахот»: «Сказал раби Йоханан от имени раби Шимона бар Йохая: человеку нельзя наполнять уста свои смехом⁷, как сказано: «тогда наполнятся уста наши смехом», и т.п.

Второй вид изречений

Ко второму виду относятся изречения, в которых присутствует и простой смысл, и аллегория, но важна именно аллегория — простым смыслом здесь нельзя ограничиваться. Для пользы дела идея специально оформлена так, что простой смысл противоречит внутренней сути. Многие подобные изречения, но не все, были приведены [моим отцом] в «Путеводителе Растерянных», и в комментарии к Мишне.

Вот пример такого изречения из трактата «Таанит» (31a): «Сказал раби Элиэзер: в будущем Всевышний устроит танец для праведников в Саду Эдемском, и Сам будет стоять среди них (в центре). Каждый [праведник] будет указывать на Него пальцем, как написано: «И скажет [народ] в тот день: вот, это Б-г наш, на которого мы надеялись, и Он спасет нас! Сей есть Г-сподь, на Него уповали мы, будем же веселиться и радоваться помощи Его» (Иешаяу 25:9)». Конечно, простота сказанного не заставит никакого здравомыслящего человека, или человека верующего понимать эти слова так, как они написаны. Истинный смысл, который в них вложил раби Элиэзер, касается награды праведни-

⁶ «Бава Батра» 127a

⁷ Т.е. чрезмерно веселиться. Время для такого веселья ещё не пришло, о чём и говорится далее.

кам в Мире Грядущем, и заключается эта награда в таком постижении Всевышнего, которого нет и не может быть в этом мире. Нет награды выше, чем эта. Радость от неё раби Элиэзер сравнил с радостью танца, на которую, в свою очередь, похожа радость каждого из праведников: тот уровень познания, который до сего момента был недостижим ни для кого, теперь оказался столь близок, что на него можно указывать пальцем; в словах «избавил нас» есть намёк на полное освобождение разумной души от гнева и ярости, в словах «будем радоваться и веселиться спасению нашему» — намёк на то, что в Грядущем Мире будет явлена праведникам истинная слава Всевышнего. Как видим, лаконичность данного высказывания оправдана: есть пища воображению, но рамки для воображения строго определены, и глубокие идеи выражены кратко. Подобных изречений много, и принцип их составления всегда следует учитывать.

Третий вид изречений

К третьему виду изречений относятся те, в которых нет скрытого смысла. Они высказаны, чтобы быть понятыми буквально, однако буквальное это значение, и раздумья, которые оно вызывает, чрезвычайно тяжелы для всех, кто привык глубоко погружаться в текст, и зачастую ведут к полному непониманию прочитанного. А когда возникает понимание, то кажется, что словесная конструкция составлена не так, как должна, что в ней отсутствует некая существенная часть, или заключенные в ней идеи приведены без всякой последовательности [попоскольку форма таких изречений кажется несоответствующей их внутреннему послылу]. По трудности понимания, и по закрытости, этот вид можно срав-

нить с предыдущим, а в некоторых местах Талмуда подобные изречения ещё более трудны и закрыты. Поэтому нужно подходить к ним с осторожностью, объяснять без спешки (т.к. здесь нет объяснений, лежащих на поверхности), иначе ошибка неминуема. Возьмём строки из трактата «Брахот»: «Пусть всегда человек сердит своё доброе начало своим злым началом, как сказано: «Сердите — и не грешите». Если победил его — хорошо, если нет — пусть читает «Шма», как сказано: «...на ложе вашем». Если победил — хорошо, если нет — пусть вспомнит о дне смерти, как сказано: «...и молчите! Сэла!»

Как видим, изречение составлено так, чтобы быть понятым в качестве простого указания. Однако если вдуматься, то мы увидим, что «простой смысл» здесь далеко не прост, ведь мы не понимаем значения терминов «доброе начало» и «злое начало». Кроме того, тяжело понять причины, которые здесь приводятся. Поэтому я объясню данное изречение подробно — так, чтобы ты сравнил все его части между собой.

Глагол «сердить» здесь означает «облечь властью». Иными словами нужно дать разуму главенствующую роль для того, чтобы злое начало, то есть плотские желания, было подчинено доброму началу. Суть изречения сводится к тому, что человеку необходимо разум ставить выше телесных удовольствий, и об этом требуется размышлять постоянно. Если удастся человеку смирить таким образом свои страсти — хорошо, если же нет — пусть продолжает об этом думать, пусть, не отвлекаясь мыслью ни на что другое, проговорит вслух стихи Писания, произнесёт слова, помогающие в усмирении страстей. Пусть прочтёт

«Шма», вдумываясь в суть слов и принимая их всем сердцем.

Молитва «Шма» приводится [в качестве панацеи] по двум причинам. Во-первых, она ослабляет злое начало, которое ненадолго оставляет человека в покое. Такой вывод делается в результате сравнения методом «толкования по аналогии»⁸ слов «на ложе вашем»⁹ (Теилим) и «ложась»¹⁰ (из молитвы «Шма»). Во-вторых, она добавляет человеку выдержки, поскольку в «Шма» провозглашено что функция доброго начала в объединении человека с Б-гом, в любви к Нему, и в служении Ему. В словах «не следуйте за сердцами вашими и глазами...»¹¹ выражен метод борьбы и покорения злого начала, а доброе начало становится сильнее благодаря словам: «и чтобы вы были святы перед вашим Б-гом»¹².

В конце приведённого изречения сказано: «если победил — хорошо...». Иными словами, если зло в человеке по-прежнему велико, и сердце его не смирилось из-за косноязычия при произнесении стихов из «Шма», пусть тогда попробует смирить его мыслями о дне смерти, о том, чем заканчивается любая человеческая жизнь, и для борьбы со злым началом, для усмирения гордыни этого будет достаточно. Как сказал Акавья сын Меалалея: «Посмотри на три вещи и [никогда] не согрешишь...» («Авот» 3.1)¹³.

Четвертый вид изречений

Изречения этого вида трактуют стихи, написанные в поэтической манере. Но не дай Б-г думать, что заключённая в них поэзия и есть их смысл. Как говорили мудрецы: «Язык Писания — сам по себе...»¹⁴

⁸ Одно из правил толкования Торы, в буквальном переводе — «равный покрой», согласно которому закон выводится из сопоставления двух одинаковых слов в разных местах текста. — прим.пер.

⁹ Полный текст: «Содрогайтесь и не грешите, размышляйте в сердце вашем, на ложе вашем — и молчите. Сэла!» (4:5).

¹⁰ Полный текст: «И будут эти слова, которые Я заповедал тебе сегодня, в сердце твоём, и повторай их сыновьям твоим, и произноси их, сидя в доме твоём, ложась и вставая».

¹¹ См. Бемидбар 15:39.

¹² Там же, 15:40.

¹³ Полная версия предложения выглядит так: «Акавья бен Маалальэль говорил: «Помни о трех вещах — и ты не угодишь в паутину греха: знай, из чего ты произошёл, и куда ты идешь, и перед Кем тебе предстоит держать ответ на суде и отчитываться».

¹⁴ Языковое правило, полностью звучащее так: «Язык Писания — сам по себе, язык мудрецов — сам по себе». Имеется в виду разница между выражениями в предложениях Танаха и выражениями мудрецов, являющаяся предметом лингвистического анализа в течение многих поколений. Изучающим священные тексты эта разница тоже видна. Сравните: «Тогда встал Давид с Земли, и умылся, и помазлся, и переменял одежды свои, и пришел в Дом Г-сподень, и поклонился» (Шмуэль II 12:20). И «Сразу поднялся Давид с земли, умылся, помазлся и переделся» (язык мудрецов). Ещё для сравнения предложения на иврите: «וישב בית ה', וישתחו» (ТаНаХ: «И пришёл в дом Б-га и поклонился») и «בא לו למקדש» (мудрецы: «Пришёл в Святилище и поклонился»).

Приведём в качестве примера отрывок из Талмуда («Таанит»): «Сказал раби Йоханан: о чем сказано: «Отделяй десятину»?¹⁵ — отдели, чтобы разбогатеть»¹⁶. И далее растолковал Рами бар Хама от имени Рава: «Разве не изолью на вас благословение сверх меры?!» (досл. «пока не будет достаточно») — то есть пока не устанут ваши рты произносить: «Хватит! Достаточно!»

И в таком духе всё остальное. Только не думай, что любое простое толкование или так называемое аллегорическое объяснение из уст мудрецов было передано им по традиции, как и все основные части Торы. Так думают те, кто в этом по-настоящему не разбирается. Правда в другом: объяснения таких стихов, не содержащих твёрдых религиозных принципов или законов Торы, как раз не имеют традиционного происхождения. Мудрецы давали им объяснения просто в согласии с собственными знаниями и интуицией. Многие из них содержат просто фигуры речи, выраженные в поэтическом стиле, или же идеи, для изложения которых была выбрана поэтическая форма.

Поэтому нет никакого сомнения в том, что когда раби Йеошуа по поводу стиха «И услышал Итро...»¹⁷ сказал: «О чем он услышал? О войне с Амалеком» («Зевахим» 116а) — это лишь его мнение, а не традиция, о чем говорит приводимое им доказательство, а ведь традиция не нуждается в доказательствах. Более того, сам тот факт, что его мнение расходится с мнением других мудрецов, подтверждает сказанное. Он говорит про Амалека, так как стих перед словами «и услышал Итро» говорит именно об Амалеке. А раби Элазар говорит, что Итро «услышал о даровании Торы», и приводит доказательство своего мнения. А раби Элиэзер говорит, что Итро «услышал о рассечении вод моря, и потому пришёл», и тоже приводит доказательство. Но если речь идёт о традиционной трактовке, то не должно существовать разницы во мнениях.

Аналогичное объяснение встречаем по поводу стиха «Побудил Моше Исраэля отправиться в путь от Красного моря...»¹⁸ — что Моше побудил сынов Израиля к этому мягкими уговорами. Я не сомневаюсь, что это

¹⁵ Дословно написано: «Десятую отдесятерей» (עשר לעשר). Полный перевод стиха: «Отделяй десятину от всего урожая твоего посева, взшедшего на поле, из года в год» (Дварим 14:22).

¹⁶ עשר לעשר — «будешь обогащён» (игра слов, поскольку עשר לעשר означает «отдесятерей»). Так объяснял (со слов раби Йоси) раби Ишмаэль в трактате «Шабат» (119а): «Богачи Святой Земли стали богачами потому, что отделяли десятую часть от урожая». И хотя сказано в Торе: «Не испытывайте Господа, Б-га вашего, как вы испытывали в Маса» (Дварим 6:16), тем, как человек становится богатым в результате отделения десятины, можно испытывать Всевышнего, как сказал пророк: «Принесите всю десятину в сокровищницу, и будет она пищей в доме Моем; и испытайте Меня этим, — сказал Г-сподь Ц-ваот: не открою ли вам окна небесные и не изолью ли на вас благословение сверх меры?» (Малахи 3:10).

¹⁷ Шмот 18:1.

¹⁸ Шмот 15:22.

тоже одно из тех талмудических объяснений, которые даны в поэтической форме, но традиционными объяснениями не являются.

К этому виду толкований, несомненно, относятся те объяснения стихов Писания, которые не раскрывают их смысл, но представляют самостоятельные трактовки, как, например, сказанное в гемаре трактата «Рош а-Шана»: «Учили в брайте: Кнаан — он же Сихон, он же Арад¹⁹. Сихон — потому что похож на жеребца («сйах») пустыни, Кнаан — по имени его царства, а как его (на самом деле) звали? Арад».

Итак, большинство толкований мудрецов относятся к этому, четвёртому, виду. И только невежественный простак будет разводить по поводу них дебаты. Эти толкования построены в разных стилях, поскольку каждый из авторов составлял их по своему вкусу, и, как любой поэт, писал в своей оригинальной манере.

Пятый вид изречений

К пятому виду относятся те толкования и аллегорические высказывания, в основе которых лежит некое преувеличение. Примером может служить высказывание Мара Зутры в гемаре трактата «Псахим» (62б). «Сказал Мар Зутра: Между одним Ацелем и другим Ацелем — четыреста верблюдов, гружёных толкованиями». Первый раз Ацель упомянут в начале стиха, второй раз — в конце²⁰:

«И у Ацеля шестеро сыновей, и это имена их: Азрикам, Бохру и Ишмаэль, и Шеарья, и Овадия, и Ханан. Все они сыновья Ацеля».

Даже если мы скажем, как говорили некоторые комментаторы, что Ацель из первого стиха отсылает к Ацелю из второго стиха, преувеличение остаётся преувеличением: если нельзя нагрузить четыреста верблюдов толкованиями всего Писания, то что уж говорить об этих двух предложениях!

Эта часть меньше объёмом по сравнению с предыдущими, но лишь потому, что преувеличения являются необходимым элементом одной из разновидностей историй, а сами истории можно разделить на четыре вида.

Четыре группы историй в Талмуде

Многие истории, которые действительно произошли, были записаны для того, чтобы извлечь из них какую-либо пользу. Польза может быть в том, что мы узнаем детали исполнения закона, или образа жизни, или верований. Или сами по себе происходящие события были столь исключительными, что должны просветить нас относительно вышеупомянутых деталей.

Первая группа историй

Эту группу историй можно разделить на четыре подгруппы. Истории, характерные для своей группы, учит одной из нижеследующих вещей.

¹⁹ См. Бемидбар (33:40) «И услышал кнаанец, царь Арада — а он обитал на юге, на земле Кнаана — о подходе сынов Израиля.» В тексте не уточняется, о чем именно он услышал, и это оставляет простор для талмудических трактовок.

²⁰ То есть между предложением, где Ацель упомянут в начале («И у Ацеля шестеро сыновей...» (Диврей а-Ямим I 8:38) и предложением, где он упомянут в конце — «...это сыновья Ацеля» (Диврей а-Ямим I 9:44).

1. История учит деталям закона

В гемаре трактата «Сукка» (За) мы читаем о человеке, чья голова и большая часть тела находятся в шалаше, а стол — в доме. Дом Шамаей объявляет такое сидение в шалаше некашерным, Дом Илеля считает что это кашерно. Обратились из Дома Илеля в Дом Шамаей с вопросом: «Разве не случилось однажды, что старейшины Дома Шамаей и старейшины Дома Гилеля нанесли визит раби Йоханану, сыну Ахорани, и увидели, что он сидит в шалаше, и там его голова и большая часть тела, а стол находится внутри дома [и ничего ему не сказали]?! Ответили из Дома Шамаей: «Нельзя устанавливать закон, опираясь на такой частный случай. И потом, из Дома Шамаей всё же сказали ему (раби Йоханану): «Если ты будешь продолжать так делать, ты никогда и не выполнишь [совершенным образом] заповедь сукки».

Вот история из гемары трактата «Ктубот» (94б) с тем же посылом: «Мать Рами бар Хамы отписала утром имущество Рами бар Хаме. Вечером она отписала его Мару Укбе бар Хаме. Рами бар Хама пришёл к раву Шешету, который подтвердил, что право собственности у него. Мар Укба пошёл к раву Нахману, который также подтвердил его право собственности. Вследствие этого рав Шешет пришёл к раву Нахману и спросил: «По

какой причине господин так поступил?» — Тот ответил: «На взгляд судей»²¹. Рав Шешет сказал: «А я тоже — на взгляд судей!» Рав Нахман сказал: «Прежде всего, судья — я, а ты не судья, и ты не пришел ко мне первым с этим аргументом»²². Подобных историй в Талмуде очень много.

2. История учит воспитанию в себе правильных качеств и взглядов

Вот одна из таких историй в гемаре трактата Шабат: «Пусть человек всегда будет смиренным, как Илель, и не будет раздражительным, как Шамаей. Однажды два человека поспорили друг с другом, разозлился Гилель, или нет...»

Из этой истории можно выучить урок, что человеку надо стараться изо всех сил быть похожим (в отношении качества смирения) на Илеля — не злиться и не раздражаться, даже если его поддразнивают. Это очень важное качество, и с помощью подобных историй Талмуд часто хвалит и свойства натуры, и правильные воззрения.

3. История учит какой-либо основе веры

Яркий пример такой истории мы встречаем в гемаре трактата «Таанит»: «Однажды сказали Хони а-Меагелю²³: «Помолись, что-

²¹ Отдельный термин, означающий, что когда есть сомнение кому должно принадлежать имущество, и уже ясно, что это сомнение не разрешится ни сейчас, ни потом, судьи имеют право решать этот вопрос в чью-либо пользу по своему выбору. На арамейском языке термин звучит «шуда де-даяней», что означает «подкупающе для судей», хотя имеется в виду, конечно, не взятка, ибо взятка запрещена, а, скорее, «как это покажется правильным в глазах судей» или «кому они, проанализировав ситуацию, отдадут предпочтение».

²² Он имел в виду, что был назначен на этот судейский пост экзилархом раньше рава Шешета, и поэтому его решения выносятся в первую очередь. Тем более, что рав Шешет не пришёл к нему сразу с этим вопросом.

²³ «Таанит» 19а.

бы пошли дожди!» — Ответил просившим: «Идите и внесите пасхальные печи,²⁴ чтобы не размякли²⁵ [от дождя]». Помолился — и [дожди] не выпали. Очертил круг, встал внутрь, и сказал: «Владыка мира! Сыновья твои обратились ко мне²⁶, и я теперь как один из Твоих придворных...»

Эта история показывает, насколько сильна истинная вера, и что Всевышний всегда слышит молитвы своих слуг-праведников, отвечая на них в час беды, как сказано в Торе: «Ибо кто есть великий народ? К кому сильные близки как Господь, Б-г наш, [Который близок к нам] когда бы мы ни воззвали к Нему» (Дварим 4:7) или у пророка: «Тогда воззовешь — и Г-сподь ответит...» (Йешаяу 58:9), или: «Он воззовет ко Мне, и Я отвечу ему» (Теилим 91:15).

Приведённые цитаты словно иллюстрируют историю, произошедшую в период праздника: «Однажды пришли в праздник чтобы

восходить [на Храмовую Гору]. Не было питьевой воды. Тогда Накдимон бен Гурион пошёл к римскому наместнику...»²⁷

Имя Накдимон образовалось потому, что от просьб этого человека солнце «накда» («остановилось»).

И таких историй тоже много в Талмуде.

4. История рассказывает о чуде или событии, замечательном в своем роде.

Пример такого события представлен, например, в гемаре трактата «Йома» (83б). Там рассказана история о раби Меире, раби Йеуде и раби Йоси, которые отправились в дальнюю дорогу, и однажды раби Меир усомнился в честности хозяина гостиницы, где они остановились. А поводом для сомнений послужило имя хозяина, значение которого раби Меира насторожило²⁸. Эта история приведена с единственной целью:

²⁴ В которых тогда жарили ягнят, приносимых в пасхальную жертву.

²⁵ Во времена Мишны эти печи делали из глины. К их изготовлению приступали в двадцатых числах месяца Адар, чтобы до Песаха глина успела затвердеть. Печи стояли во дворах, они не были защищены от дождя. Хони был настолько уверен, что в результате его молитвы выпадут дожди, что велел убрать пасхальные печи из дворов под крышу, поскольку иначе глина могла буквально расползтись под воздействием проливного дождя. — прим. пер.

²⁶ «С просьбой о дождях, и многого ожидая от меня».

²⁷ Это было в период неожиданной засухи. Наступил праздник, но Иерусалим оказался лишен того количества воды, которое было необходимо евреям, по случаю праздника совершающих паломничество в Храм. Накдимон пришел к римскому наместнику с просьбой открыть 12 водных резервуаров, находящихся под контролем властей, и гарантировал при этом, что резервуары будут заново заполнены водой к определенному сроку.

²⁸ Раби Меир, раби Йеуда и раби Йоси путешествовали. Раби Меир всегда обращал внимание на имена встречаемых, а раби Йеуда и раби Йоси не обращали. Однажды спросили хозяина постоялого двора: «Как твоё имя?» — Тот ответил: «Кидор». Тогда раби Меир подумал: «Судя по всему, он злодей, ведь написано в Торе: «Ибо поколение («ки дор») переменчивое они — сыны, в которых нет верности» (Дварим 32:20). Раби Йеуда и раби Йоси доверили Кидору свои кошели [на хранение, поскольку приближался Шабат]. Раби Меир не доверил и спрятал свой кошель. Наутро раби Йеуда и раби Йоси сказали хозяину гостиницы: «Отдай нам наши кошели». — Тот ответил: «Я не знаю, о чём вы говорите». Сказал им раби Меир: «Почему вы не обратили внимание на его имя?» — Они ответили: «А ты нас почему не предупредил?» — Сказал им раби Меир: «Меня [такие имена] просто наводят на подозрение, но я все же не считаю их реальным основанием для уверенности, что человек соответствует своему имени».

познакомить читателя с уровнем размышлений раби Меира и рассказать, насколько поразительно подтвердилась его догадка относительно человека, принимавшего их в гостинице.

Похожая история есть в трактате «Мегила» (7а): раби Йеуда а-Наси послал раби Ошайе телячий огузок²⁹ и кувшин, полный вина. Раби Ошайя в ответ передал: «Этой посылкой выполнил наш учитель через нас заповедь посылания подарков бедным»³⁰. Потом раби Йеуда послал ему целого телёнка и три кувшина вина. Раби Ошайя в ответ передал: «Этой посылкой выполнил наш учитель через нас заповедь посылания подарков друг другу»³¹!

Таких рассказов в Талмуде без счёта. К примеру, вы можете найти их очень много в гемаре трактата «Гитин». А в том, что мнения комментаторов по поводу этих историй часто разнятся, есть свои преимущества. Разница трактовок может представить историю так, что покажется, будто она относится к одной из трёх ранее описанных групп, но на деле, проанализировав комментарии, вы увидите, что это отдельная, четвёртая, группа, как я здесь и написал.

Вторая группа историй

Ко второму виду историй относятся те, которые привиделись людям во сне. Сами истории представлены как реальные происшествия, и они написаны как бы с натуры, но лишь потому, что ни один разумный человек, прочитав о них, не усомнился бы, что такого в жизни произойти не может. Вот одна из них, изложенная в трактате «Брахот»: «Учили в брайте: сказал раби Ишмаэль: однажды я вошёл в святая святых, чтобы совершить воскурение, и увидел как бы Создателя...»³²

Другие рассказы, подобные этому, встречаются во многих местах. То же самое можно сказать о рассказах, в основе которых лежат описания видений пророков, разговоров с Б-гом, а еще сюда входят рассказы о демонах.

Человек неразумный, ознакомившись с вышеприведёнными описаниями, посчитает, что такие случаи действительно были, хотя факты и противоречат здравому смыслу, ведь событие противоречит законам природы. Все истории, которые наши мудрецы, благословенной памяти, рассказывали о чудесах, изложены тем же языком, каким мог

²⁹ В оригинале написано 1/3 (אֶלֶל) телятины, и есть три комментария, что имеется в виду:

а) мясо третьего по счёту телёнка у матери (самое превосходное);

б) мясо телёнка трёхлетнего возраста;

в) просто обозначение отличного качества мяса по аналогии со словом «שׂוֹרֵט» («офицер») на иврите.

³⁰ Эстер 9:22

³¹ Эстер, там же.

³² «Увидел... Г-спода Воинств, сидящего на высоко вознесенном троне. И сказал мне: «Ишмаэль, сын Мой, благослови Меня.» Сказал я Ему:» Да будет Тебе угодно, чтобы Твоё милосердие превозмогло Твой гнев, и чтобы Твоё милосердие пересилило Твои строгие качества, дабы поступал Ты со своими детьми милосердно, и вёл Себя с ними снисходительно. И кивнул Он мне Своей головой, как бы сказав «Амен»».

бы их изложить пророк. Как писал мой отец в «Путеводителе растерянных», пророки в описаниях образов из своих видений использовали особый язык.

Третья группа историй

К третьему виду историй относятся рассказы о событиях, которые происходили на самом деле, однако в изложении мудрецов выглядят преувеличенными — в расчёте на то, что разумный человек не сможет совершить ошибку в понимании их истинного значения. Такую манеру изложения мудрецы используют, в частности, в гемаре трактата «Тамид» (29а): «Тора говорит преувеличивая; пророки говорили, преувеличивая; мудрецы говорили, преувеличивая»³³.

Вот как говорит [в таких случаях] Тора: «Города велики и укреплены до небес» (Дварим 1:28). Вот как говорят [в таких случаях] пророки: «И поднялся за ним весь народ, и играл народ на свирелях, и веселился великим весельем, так что земля раскальвалась от криков его» (Млахим I 1:40).

Мудрецы, говоря в подобной манере, упоминают груды праха на жертвеннике, а также вино, о котором пишет Мишна, что оно стояло у входа в Храм, а также и то, что пишется относительно завесы, разделяющей Святая Святых от храмовой залы («эйхаля»). Это лишь три примера из Мишны, но в самой Гемаре таких примеров огромное множество. Иллюстрацией может служить рассказ в трактате «Мегила» (76) о том, как «Раба

и раби Зейра устроили совместную трапезу. Во время трапезы Раба поднялся и зарезал раби Зейру. Потом он взмолился Б-гу о милосердии, и раби Зейра ожил». Понимать же эту историю нужно так: во время застолья Раба ударил раби Зейру, и ранил его настолько серьёзно, что последний находился на грани между жизнью и смертью. Глагол «зарезал» употреблён здесь потому, что рана была тяжелой, или потому, что она была нанесена в горло. Глагол «ожил» означает, что раби Зейра поправился, и по значению это вполне соответствует тому, что произошло.

Таких историй в Талмуде очень много. Вот ещё один пример: «Раби Хакинай бен Хакинай пришёл в дом Рава под конец свадьбы раби Шимона бар Йохая. Сказал ему [раби Шимон]: «Подожди, пока я не приду к тебе [после своей хупы]. Однако тот не дождал [в силу большого желания учиться]. Пошёл и сидел 12 лет в Доме Учения Рава. Когда потом он вернулся домой, в его городе изменились дороги, и он не знал, как ему добраться до дома. Пошёл и сел на берегу реки. Услышал, как одну девушку окликнули: «Дочь Хакиная! Дочь Хакиная! Наполняй своё ведро и идём!» — «Отсюда учим, [- сказал он себе —] что это зовут нашу дочь».» Пошёл за ней [чтобы дойти до дома]. Его жена сидела и просеивала муку. Подняла глаза, узнала пришедшего, и её душа отлетела [от избытка чувств]. Сказал [раби Хакинай Всевышнему]: «Владыка мира! Такова награда этой бедной женщине?!» Просил смилостивиться, и она ожила».

³³ Разумеется, речь идёт об отдельных отрывках.

«Её душа отлетела» не означает, что она умерла при взгляде на мужа. Просто, когда она увидела его вдруг на пороге дома, душа её расцвела, и она долго не могла опомниться, как это часто бывает со многими из нас. Он попросил милосердия Свыше, и она пришла в себя.

Четвертая группа историй

К этому виду относятся истории, случившиеся на самом деле, однако изложенные в форме притч, да ещё в такой манере, что понять их может только тот, кто знает, как правильно интерпретировать такой язык. Порой даже невежественный человек способен понять, что факты, который перед ним изложены, явно преувеличены, но ему, тем не менее, приходится воспринимать их буквально, поскольку знаний из области натурфилософии, необходимых для правильной интерпретации этой истории, у него нет. Примеры этого вы можете найти в трактате «Сукка», а у меня нет желания подробно разбирать данный конкретный предмет.

«Были у царя Шломо два переписчика священных текстов [Элихореф и Ахия, сыновья Шиши]³⁴. Однажды увидел [Шломо]³⁵, что Ангел Смерти печален. «Почему ты в печали?» — спросил он ангела. Тот ответил: «Потому, что у меня требуют забрать души этих [двоих переписчиков], сидящих здесь. Шломо отправил их в город Луз³⁶. Когда они достигли города, то умерли. На следующий

день Шломо увидел, что Ангел Смерти радостен. «Почему ты радостный?» — «Туда, куда я должен был привести их — ты привёл их сам!» Здесь буквальный смысл сказанного ускользает от любого разумного человека. Но мне эта история представляется следующим образом. Событие произошло на самом деле. Эти двое переписчиков царя Шломо по причине некоей болезни побывали во многих местах. А может быть, всё развивалось и по-другому (сути это не меняет)... Царь Шломо искал возможность спасти их от смерти и, наконец, отправил их в землю с более благоприятным для них климатом. И в том месте, про которое царь думал, что там они выздоровеют, они умерли. Произошло это, естественно, по воле Б-га, от Которого нельзя убежать. И всё, что говорится по поводу данного события, кроме того, что мы уже объясняли, касается лишь объяснения аллегории с поправкой на реалии нашей жизни. Но если вдуматься в каждое слово этой аллегории, можно обнаружить, что за каждым словом скрыт свой смысл. Сейчас мы не будем глубоко это разбирать.

Да не покажется тебе удивительным тот факт, что мудрецы, благословенна их память, объясняя стихи, применяют метафоры, какие встречаются в притчах, говорят загадками, и вообще используют сложный язык — так у них было принято трактовать слова пророков. В трактате «Брахот» можно увидеть, как мудрецы на языке притч объ-

³⁴ См. Млахим I 4:3

³⁵ Духовным взором глядя в Небеса.

³⁶ Традиция сообщает, что Ангел Смерти не властен над территорией этого города.

ясняют стих из Пророков, который сам про себе написан таким простым слогом, что, казалось бы, не предполагает никакого другого значения, кроме буквального: «И Бенаяу, сын Йеояды, сын мужа храброго, знаменитый подвигами [своими], из Кавцела; он побил двух героев моавитских; он же сошел и убил льва во рву в снежный день» (Шмуэль II 23:20). Мудрецы не настаивают на том, что у этого стиха есть иное значение, но то значение, которое есть, они облачают притчами и загадками. И тем более следует обращать внимание на такой их язык в случаях, когда значение стиха ускользает от любого пытливого взора.

Здесь, правда, я намерен уточнить, что не хочу сказать, будто бы эти стихи имеют дополнительное значение кроме того, о котором сказали мудрецы. Если толкование мудрецами стихов из книг пророков прекрасно подходит для раскрытия заложенной в них аллегории, тем более этот их стиль приложим к их собственным словам, которые иначе и понять будет невозможно! Желая привлечь внимание к данному обстоятельству, мой отец и учитель благословенной памяти, писал об этом в своём комментарии на Мишну (глава «Хелек»³⁷).

В Талмуде есть отрывок, где мудрецы, определённо, говорят аллегорическим языком (см. «Эрувин» 63а), и их не нужно понимать буквально: «У раби Элиэзера был ученик, который однажды принял алахическое решение в его присутствии. Дома раби Элиэзер сказал жене, которую звали Има Шалом: «Сомне-

ваюсь я, протянет ли он год». И умер [ученик] в том же году. Сказала ему: «Неужели ты пророк?!» — Он ответил: «Не пророк и не сын пророка. Но у меня есть традиция: тот, кто принимает решения по закону Торы в присутствии своего учителя, заслуживает смертной казни!»³⁸ [В связи с данным инцидентом] сказал Раби бар Бар Хана от имени раби Йоханана: «Этого ученика звали Йеуда бен Гурия, и он находился на расстоянии трёх «фарсангов» от своего учителя (т.е. на расстоянии свыше 16.5 км)». [Возразили на это другие:] Нет, он присутствовал рядом! Но разве не сказано, что «находился на расстоянии трёх фарсангов»? И если следовать твоему утверждению³⁹ [что ученик находился рядом с раби Элиэзером], зачем нужно было приводить как его имя, так и имя его отца? Детали приведены для того, чтобы нельзя было сказать, что вся эта история — небылица».

Отсюда как раз и становится понятно, что во многих рассказах слова мудрецов понимались не буквально, а аллегорически. Сохрани это в сердце и пусть твои глаза не отказываются верить написанному, ибо это важно, и замечательно помогает учебе. Один из моих учеников, человек большой мудрости, обратил однажды на это мое внимание.

Четвёртый вид изречений очень похож на второй, где мы разбирали «драш» или аллегорию. Это две важных группы повествований о великих и поразительных вещах, смысл которых, тем не менее, не всякому дано рас-

³⁷ «Санэдрин» гл.11.

³⁸ См. «Брахот» 31а.

³⁹ См. «Бава Батра» 15а.

крыть, поэтому и изложены они в аллегорической манере. Есть одно положение, о котором необходимо помнить всегда, и знание о нём сослужит тебе службу, когда ты будешь вникать в точный смысл истории — великую службу. Во многих рассказах элементы историй из рассмотренных нами групп перемешаны, то есть в них содержатся и описание реального события, и метафора, и видение из сна. И если будешь пытаться рассмотреть всю историю в одной плоскости — ни к чему ни придёшь.

Комбинированные повествования

Такие повествования, соединяющие в себе два и более элементов, встречаются, например, в гемаре трактата «Хагига»: «Учили мудрецы: вот что произошло с раби Йохананом бен Закаем — он на своём осле выехал из Иерусалима, а раби Элиэзер бен Эрех ехал вслед за ним, чтобы учить у него Тору. Сказал ему (раби Йоханану бен Закаю): «Научи меня одной главе из «Деяний Колесницы». — Ответил ему: «Разве не учил я вас [закону]: Описание Колесницы передают только тому, кто способен самостоятельно развить своё понимание?...»

Что касается этого происшествия, одна его часть, вне всякого сомнения, произошла наяву, а другая — лишь во сне. В этой истории соединены два элемента. А в том рассказе, который следует вслед за приведённым — целых три: (...) первая часть является собственно описанием события — великие мудрецы занимаются истолкованием «Деяний Колесницы» — и относится, таким образом, к первой группе историй; вторая часть содержит описание того, что раби Йоханан бен Закай, как он сам признался, видел во сне —

и это аналог историй из второй группы; рассказ об ангелах служения, которые начали собираться [перед ними, чтобы послушать их толкования] — элемент историй из четвёртой группы, но подробно объяснять их здесь я не буду, поскольку не могу слишком далеко заходить в раскрытии тайн Торы.

Я верю, что предложенное мной объяснение любому разумному человеку покажется совершенно приемлемым. И впредь учащийся легко определит, к какой группе историй относится та, которую он разбирает, и не станет распространять зло в виде перевернутых слов мудрецов, благословенна память о них, как это делали караимы, а также люди с ограниченными умственными способностями. Полагаю также, что данная классификация поможет удержаться и не прибегать к другой крайности: бездумно верить любому невозможному факту, что заставило бы человека сначала думать, что мудрецы рассказывали небылицы, а потом вообще прийти к отрицанию Всевышнего, Благословен Он! Берегись этого весьма и весьма!

Как великая опора, как стена укреплённая, защитит тебя от подобных ошибок полученное тобою знание. Ну а теперь вперёд, благодарение Б-гу! Пусть сказанное оставит отпечаток у тебя на сердце, и пусть, как тфилин, будет над глазами твоими, и вспоминается тебе перед тем, как услышишь или прочтёшь изречения мудрецов или их рассказы. Сам держись тех, кто мудр и стремится к истине, и не ходи с теми, кто, наоборот, стремится за суетой сует. Тогда Бог в Своей великой милости поведёт тебя дорогой праведных, и приготовит пищу, с которой отправимся мы по тропам избранных. МТ



Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК

НУЖНО ЛИ ВО ВСЕМ УСТРОЖАТЬСЯ?

Вопрос о том, следует ли при исполнении еврейских законов и обычаев поступать в соответствии с более строгим мнением — вопрос концептуальный и весьма обширный. Представляется, что ответ на него зависит от многих условий, включая субъективные. Поэтому этот вопрос должен разбираться всякий раз отдельно, в связи с конкретной ситуацией и исходя из индивидуальных особенностей каждого человека. Более того, в жизни каждого из нас есть взлеты и падения и то, как следует или необходимо поступать в определенный период (жизни, года или даже суток), может быть абсолютно неприемлемо в другой период. Наряду с этим существует определенная система координат, которая, пусть и несколько обобщенно, но все же дает общее объективное представление о рассматриваемом вопросе. Мы не сможем даже приблизительно охватить в рамках короткого эссе эту огромную тему, но и полностью отстраниться от нее мы не вправе. Следует, по крайней мере, начать обсуждение и, быть может, даже какие-то отдельные идеи, почерпнутые из проверенных источников, принесут пользу.

Начнем с того, что человек, который, вследствие своей Б-гобоязненности, старается перестраховаться и поступать так, чтобы не было ни малейших сомнений в том, что он ничего не нарушил, вне всяких сомнений заслуживает почет и уважение, и должен являться примером для подражания. Мы превозносим и восхваляем того, кто, во имя исполнения воли Творца, ревностно служит Всевышнему и берет на себя больше, чем его обязует Закон. Есть множество мест в Талмуде, Мидраше и кодексах законов, где о таком человеке сказано: «Да будет он благословен Небесами!» и «Да будет он восхвален!». Есть

даже специальные выражения, вдохновляющие вести себя подобным образом: «Освяти себя даже в разрешенных вещах» или «Тому, кто поступает согласно более строгой точке зрения (чем обязан), будут продлены дни и годы жизни».

Людям, которые отличаются особым благочестием и Б-гобоязненностью, не только разрешено брать на себя больше, чем обязывает Закон — иногда они даже обязаны это сделать. Женщинам, которые освобождены почти ото всех заповедей, ограниченных временными рамками, разрешено исполнять

такие заповеди. Тем не менее, не всегда правильно, если по всем спорным вопросам человек придерживается самой строгой точки зрения, или берет на себя больше, чем требует закон. В книге «Шней лухот а-Брит» («Швуот» гл.54, «Нер Мицва» п.41) приведено очень интересное объяснение слов Талмуда («Брахот» 8а): «Более велик получающий наслаждение от плодов рук своих, даже по сравнению с очень Б-гобоязненным человеком». Б-гобоязненным здесь назван человек, который отказывается от употребления определенного продукта из-за сомнения в его кашерности, а тот, кто углубленно изучал Тору и в совершенстве владеет ее знаниями, назван «получающим наслаждение от плодов рук своих», поскольку, благодаря своим знаниям, он может уверенно решить, кашерен продукт или нет, и в случае положительного ответа насладиться им, а не запрещать из-за сомнений и опасений. Подобно этому пишет и Маарша в комментарии на Талмуд («Хулин» 44а).

В Талмуде («Таанит» 11а) сказано, что если человек постится, хотя закон не обязывает его это делать, то он совершает грех. Автор этих слов, великий мудрец Шмуэль, сделал такое заключение на основании того, что Тора называет грешником «назира», отказавшегося от вина: «Если тот, кто добровольно отказался лишь от вина, считается грешником, то если он отказался от всякой пищи и питья, разве не тем более?!».

Пророк Йехезкель удостоился достичь великого духовного уровня благодаря постоянной работе над собой, включающей отдаление от сомнительных в плане закона вещей. Так, например, в Талмуде («Хулин» 44б) рассказывается, что он не употреблял мясо

животного, в отношении кашерности которого возникал вопрос, даже если знающий мудрец решал, что мясо кашерно. В примечаниях Рама к «Шулхан Аруху» («Йорэ Дэа» 116.7) написано, что тому, кто особо заботится о чистоте своей души, не следует употреблять мясо животного, в отношении кашерности которого возник вопрос, а раввин, проанализировав ситуацию, установил, что оно кашерно. Автор книги «Арух а-Шулхан» («Йорэ Дэа» 116.25) и многие другие авторитеты пишут, что это относится лишь к тем ситуациям, в которых существует спор законоучителей, и раввин принимает решение занять позицию тех, кто разрешает. Но если, согласно закону, мясо разрешено по всем мнениям, то запрещено ставить под сомнение его кашерность и из-за этого воздерживаться от того, чтобы употреблять его в пищу.

Важно учесть, что в книге «Беер Этев» («Йорэ Деа» 17.1) сказано, что очень хорошо употребить именно мясо, в отношении которого раввин постановил, что оно кашерно, чтобы тем самым выразить свое доверие к его решению. В Талмуде сказано, что мудрецы специально старались съесть часть того мяса, в отношении которого они давали ответ, что оно кашерно. А рабейну Нисим, великий мудрец Торы Средневековья, пишет, что вещь, которую разрешил раввин, не может причинить душе человека никакого ущерба («Драшот а-Ран» п.11). В книге «Бней Ис-сасхар» («Ходеш Адар» п.42) говорится, что очень неправильно отказываться от продуктов, о кашерности которых спрашивали раввина и получили положительный ответ. Более того, употребляя такие продукты, о которых раввин сказал, что они кашерны, человек исполняет заповедь верить мудрецам Торы.

Имеет смысл упомянуть некоторые ситуации, приведенные в Талмуде и книгах законоучителей, когда поступать строже буквы закона нежелательно или даже запрещено. Но предварить это нужно простой идеей: если человек думает о том, чтобы принять на себя какое-либо устрожение, то он должен внимательно подумать, не отразится ли его поведение негативно на отношениях с детьми, с родителями, с супругом или с супругой, с близкими друзьями и т.д. Кроме того, порой возникает опасность, что устрожение может привести к тому, что произойдет нарушение основной части закона. В некоторых случаях причиной может явиться то, что душевные силы человека, на самом деле, не позволяют ему придерживаться устрожающего подхода, и тогда он может сказать себе: «Либо все, либо ничего», и в итоге не исполнит заповедь даже по букве закона, без устрожений, а может перестать соблюдать вообще все, не дай Б-г. Классическим примером здесь может служить первое устрожение в истории человечества, когда Хава сказала Змею, что к Древу познания Добра и Зла запрещено прикасаться (так сказал ей Адам а-Ришон), хотя, на самом деле, Всевышний запретил лишь вкушать его плоды. Змей подтолкнул Хаву к Древу и, прикоснувшись к нему, она не погибла. Это дало возможность Змею утверждать, что подобно тому, как она не погибла от прикосновения к Древу, ничего не случится, если она отведает его плод.

Если по определенному вопросу мнения законоучителей разделились и окончательный однозначный закон не принят, то разрешено либо поступать во всем согласно первому мнению, либо поступать во всем согласно второ-

му мнению. Но тот, кто поступает по строгости обоих мнений, в Талмуде («Рош а-Шана» 14б) назван противоположностью мудреца.

Если спорные вопросы затрагивают несколько разных областей — так, что если поступить, руководствуясь определенным мнением в одном вопросе, то это не будет противоречить этому же мнению в отношении других вопросов — разрешено поступать в ряде вопросов согласно одному мнению, а в ряде вопросов согласно другому, учитывая всякий раз более строгую точку зрения. И опять же, все это верно только в отношении вопроса, по которому не установлен конкретный и однозначный закон, либо когда данное поведение не противоречит принятому закону. Можно привести пример из «Сефер Хасидим» (п.888), где обсуждается вопрос о том, разрешено ли делать будничные записи чернилами, которые предназначили исключительно для святых текстов. Автор «Сефер Хасидим» пишет, что хоть закон и принят в соответствии с мнением, согласно которому предназначение предмета не изменяет его статус, тем ни менее, в данном вопросе следует запретить подобную практику, т.к. поведение согласно более строгой точке зрения никак не противоречит принятому закону, поскольку, с т.з. закона, человек не обязан писать будничные тексты именно этими чернилами.

В вопросах, в отношении которых установлен окончательный закон, все обязаны неукоснительно следовать этому закону, не облегчая и не устрожая. Почему запрещено учесть более строгую точку зрения, когда закон принят в соответствии с менее строгой? Потому что в противном случае человек кос-

венно показывает своим поведением, что он не согласен с мнением, принятым в качестве закона, или сомневается в его истинности, что в корне подрывает основы иудаизма. Ведь кодекс законов — и только он — регламентирует поведение, угодное Творцу. Кодекс этот был составлен согласно принципам, дарованным Всевышним на Синае, и ни в коем случае не терпит коррекции — ни в сторону облегчения, ни в сторону устрожения. В этой связи в Талмуде приводится история о том, как один из мудрецов рассказал о себе, что он решил поступить согласно более строгому мнению, чем то, которое принято в качестве окончательного закона, и чуть не поплатился за это жизнью («Брахот» 10б).

Если человек забыл или не знает, что считает каждый из законоучителей по данному вопросу или каков установленный закон в данном случае, то он может поступать, учитывая все самые строгие мнения, пока не выяснит как правильно. Но он обязан приложить все усилия, чтобы выяснить закон и не «ходить в темноте» (Коэлет 2:14).

Человека, который делает больше того, чем он обязан делать по букве Закона, в еврейской традиции называют словом «хасид». Но любые проявления рвения в служении Творцу и желания делать больше и лучше, чем обязывают рамки Закона, должны корректироваться Законом и ни в коем случае не входить в противоречие с ним. В противном случае религиозное рвение начинает противоречить желанию Творца и является нарушением Торы. Человек, фанатично защищающий в принципе абсолютно правильные устои, но не в том месте и в неподходящей ситуации, назван в Талмуде «хасид шотэ»

(«благочестивый безумец»). Примером такого мнимого благочестия является желание спасти тонущую женщину из-за того, что она не одета, или чтобы не прикасаться к посторонней женщине. Или когда человек видит, что в реке тонет ребенок, но прежде, чем броситься на помощь, он снимает с себя тфилин, чтобы они не испортились в воде. Или человек, который не желает нарушить Субботу в ситуации, когда есть обязанность нарушить Шабат ради спасения жизни. Или человек, который жертвует все свое имущество. О таких и им подобных сказано: «Благочестивый безумец — разрушитель мира» («Сота» 20а).

Есть ряд действий, не обязательных по букве Закона, которые не ведут к нарушению, но, тем не менее, мудрецы запретили их совершать широкому кругу людей, даже если они это делают во Имя Небес, потому что в этих действиях проявляется некий элемент гордыни («йоара»).

В некоторых случаях еврея, который из религиозных побуждений совершает действия, которые Закон не обязывает совершать, наши мудрецы называют «человеком со странностями». Какие негативные последствия может повлечь такое поведение? Во-первых, своим поведением он показывает, что ему недостаточно того, что уже заповедали Тора и мудрецы. Во-вторых, другие люди, глядя на него, могут решить, что так необходимо поступать по закону, хотя, на самом деле, никакой необходимости в этом нет. В-третьих, если человек совершает действия, которые не предписаны законом, то даже исполняя заповеди, он не будет чувствовать, что делает нечто обязательное. В-четвертых, своим поведением он

наводит тень на тех, кто подобных действий не совершает, т.е. о них могут подумать, что они не исполняют возложенных на них обязанностей.

Некоторые ошибочные обычаи, ограничивающие круг разрешенных действий или предметов, мудрецы называют «обычаем невежд» («минаг бурим»). Так, например, они выразились в отношении того, что в ряде мест у мужчин было принято не работать в новолуние.

Существует правило, что пока человек занимается исполнением одной заповеди, он освобожден от исполнения другой. Иногда ему даже запрещено отвлекаться на исполнение другой, т.к. это является проявлением недостаточного уважительного отношения

к заповедям Творца. Аналогичный закон действует и в отношении того человека, у которого умер один из семи самых близких родственников, и его еще не успели похоронить («онэн»): поскольку ему нужно заниматься вопросами, связанными с похоронами, то он освобожден от всех повелительных заповедей. Если этот человек даже захочет исполнить какую-либо повелительную заповедь, ему это запрещено и заповедь не считается исполненной.

Когда в канун новолуния мы просим о прощении грехов, совершенных в течение прошедшего месяца, мы, среди прочих прегрешений, упоминаем и то, что запрещали разрешенное («Видуи рабейну Нисима Гаона»). Да будет угодно Творцу удостоить нас делать только угодное в Его очах! МП



Рав Мордехай КУЛЬВЯНСКИЙ
преподаватель ешивы «Торат Хаим»

ХАЗОН ИШ: ЭТИКА И ЗАКОНЫ ТОРЫ (МУСАР И АЛАХА)

Статья основана на уроках по книге рава Авраама Йешаяу Карелица (Хазон Иша) «Эмуна у-витахон» (гл.3), которые автор дал в ешиве «Торат Хаим», Москва. В переводе на русский язык книга Хазон Иша издана под названием «Вера и упование» (Иерусалим, 2008). Все цитаты в статье приводятся в переводе автора. Статьи «Хазон Иш о вере» и «Хазон Иш о качестве «битахон»» по гл.1 и 2 этой книги, опубликованы в №51 и №53 «Мира Торы» соответственно.

1

«Этические предписания подчас составляют одно целое с алахическими постановлениями, причем именно алаха определяет, что допустимо и что недопустимо в этическом учении» («Эмуна у-витахон», гл.3, п.1).

Поскольку мы вступаем на территорию «талмид хахама» — «ученика мудрецов» Торы, было бы неверно пытаться понять эту вступительную фразу в контексте известной проблемы отношений этики и права: допустимо ли поступаться этическими принципами ради соблюдения буквы закона или наоборот — недопустимо. Мусар — это не совсем

этика, то ли обоснованная рационально, то ли опирающаяся на традицию, а алаха — это не законы, установленные людьми, которые могут противоречить чьим-то этическим принципам. Предписания мусара, так же как и алахи, устанавливаются мудрецами согласно учению Письменной и Устной Торы. И хотя мусар занимает особое место по отношению ко всем заповедям, следование его предписаниям не менее обязательно¹. И хотя кажется очевидным, что никакие этические соображения не могут отменить соблюдения законов, тем не менее выведение закона производится с учетом правил, которые можно отнести к этике. Так, например, в трактате

¹ Об этом см. «Шаарей кдуша» раби Хаима Виталя (1.2): «Качества (мидот) присущи низшей душе человека, называемой «основание»... От этой души зависят как добрые качества, так и дурные, которые являются треном, основанием и корнем для высшей, разумной души, благодаря которой даны 613 заповедей Торы. Поэтому эти качества не входят в число заповедей. Однако от них в первую очередь зависит соблюдение всех заповедей или наоборот, поскольку разумная душа не способна исполнять заповеди с помощью 613 телесных органов без посредства низшей души, соединенной с телом... Поэтому дурные качества гораздо тяжелее, чем сами нарушения...»

«Кидушин» (41а) сказано, что мужчине запрещено обручиться с невестой, пока он ее не увидит, ведь, быть может, он найдет в ней что-то неприятное для себя и отвергнет ее, а Милосердный сказал: «Возлюби ближнего, как самого себя». Таким образом, поскольку предписания мусара и алахи исходят из одного источника, то возникающее противоречие заранее считается мнимым и требует согласования.

В таком случае что же имеет в виду Хазон Иш, говоря: «Именно алаха определяет, что допустимо и что недопустимо в этическом учении»?

Он иллюстрирует это следующим примером. В трактате «Бава Батра» (21б) выносится постановление, что учителя Торы, обучающие детей, не могут запретить учителям, прибывшим из другого города, тоже заниматься преподаванием, опираясь на известный закон «ты лишаешь меня пропитания», который ограничивает конкуренцию. Возмущение местных учителей можно было бы назвать справедливым с этической точки зрения, ведь они, на самом деле, теряют свой заработок из-за притеснителей. Более того, как следует из этого места в трактате, запрет лишать другого человека пропитания это не просто понятный этический принцип — он

дан Моше Рабейну на Синае вместе со всей Торой! И если бы алаха была установлена в пользу местных учителей, то они имели бы право использовать любые средства, чтобы восстановить справедливость. И это были бы не споры, вражда и злословие, которые запрещены, а война за соблюдение заповедей.

Но мудрецы решили иначе. Принцип «соревнование мудрецов ведет к умножению мудрости Торы» они поставили выше защиты материальных интересов, в данном случае — выше конкуренции между учителями Торы. А раз так, защита обиженных от вновь прибывших оказывается «пролитием невинной крови», нарушением запрета споров, вражды и злословия. Таким образом, от одной алахи зависят сразу несколько этических предписаний (п.1)².

Отсюда следует важнейшее правило: алахическое суждение должно предшествовать этическому, говорит Хазон Иш. Именно первое способно определить, кто, на самом деле, является преследователем, а кто преследуемый, чтобы всеми силами встать на его защиту, как этого требует от нас этика. В противном случае этичный человек может легко попасть впросак, спутав преследователя с преследуемым, и все его усилия лишь умножат несправедливость (п.2).

² Хазон Иш возвращается к этой алахе в п.14 и приводит постановление рава Й.Ш. Натанзона (1810-1875, глава суда во Львове), в котором тот обрушился на защищавших интересы местных учителей Торы, с обвинением, что они нарушают постановления мудрецов, несмотря на то, что эти постановления могут показаться жестокими по отношению к местным учителям, теряющим пропитание, и в глазах большинства было бы вполне оправдано проявить снисхождение. Хазон Иш видит в этом пример абсолютной преданности алахе, на которую способны только те, кто дни и ночи посвящает учению. В п. 15 Хазон Иш добавляет, что даже в отношении других профессий, там где закон позволяет препятствовать иногородним из-за лишения пропитания, это должно делать не из страха потерять заработок, который определен каждому «от начала года до начала года», а только лишь исходя из обязанности предпринимать усилия («иштадлут») для добычи пропитания.

Другими словами, алахическое суждение касается истинного положения вещей в свете законов Торы и постановлений мудрецов, а этические предписания определяют волю человека и его отношение к этим вещам. Поэтому основной движущей силой этического предписания является чувство: отвращение ко злу, стремление к добру и т.д. А для алахического суждения требуется беспристрастный анализ ситуации. Без последнего **«человек будет выносить суждения, следуя естественной склонности своего характера, и даже если он добился совершенства своих нравственных качеств, его суждения часто будут не совпадать с алахой, которая с Небес»** (п.3).

Беспристрастность достигается силой внутреннего противодействия естественным склонностям и непосредственному восприятию. Эта сила заметно ослабевает, когда ситуация сложна и закон неясен. В таком случае человек судит на основе своих предпочтений. Однако им не место в алахическом суждении, поскольку они не позволяют усомниться в собственной правоте. Некритическое отношение к самому себе, доверие только к своему нравственному чувству снимает преграду для низменных побуждений, по природе присущих человеку и способных «подстраиваться» под нравственные требования.

«Поэтому неудивительно видеть порой, как человек, известный строгостью поведения в отношениях с людьми, вдруг меняется в определенной ситуации, когда ввязывается в серьезный конфликт, упрямо продолжает вести борьбу, ссорится и враждует, а вся его душевная тонкость куда-то исчезает» (п.4).

2

«Подчинение закону [Торы] — это величайшее свойство («мида») души. Есть два способа его приобретения: первый — привычка, второй — учение» (п.5).

Здесь Хазон Иш обращается к учению Мусара, суть которого — не столько этика, сколько воспитание соответствующих качеств — «исправление человеческой природы». Много книг было написано на эту тему, много сказано слов со знанием и пониманием дела, говорит Хазон Иш, имея в виду прежде всего учителей «мусара», начиная с рава Исраэля Салантера (1810 — 1883) и до наших дней. Он повторяет основные положения этого учения.

«Привычка» есть способ изменения «природы». Она вырабатывается постепенно путем постоянного соблюдения правильного образа действий, который сознательно принимается на себя и требует поначалу больших усилий. «Учение» же — это способ убедить самого себя в необходимости правильного пути. Здесь также потребуются предварительное обязательство усердно заниматься книгами по мусару и значительные усилия, чтобы заставить себя это делать. Только таким путем можно преодолеть свои естественные склонности (п.6). Но учение необходимо не только для «обуздания нрава» — оно необходимо прежде всего для «пробуждения сердца» и обновления чувств: стыда перед грехом, перед неспособностью управлять самим собой, стремления к добру, радости выполнения заповеди, трепета перед Создателем и т.д.

Однако, добавляет Хазон Иш, есть еще один вид благотворного воздействия учения

(и здесь он говорит с большим пафосом, который нам не удастся передать в полной мере), а именно: «...детальное изучение каждого закона. Труд изучения Торы способен преобразовать человека, придать ему утонченность и возвышенность, рождает в нем прекрасное чувство чистоты и святости. Он насаждает глубоко в сердце отвращение к увеселениям и к мимолетным наслаждениям. Кроме того, этот труд одаряет человека неудержимым стремлением и самоотдачей в выполнении заповеди, законы которой он изучает, и из глубины души его вырастает убеждение, что именно для этого он создан» (п.7).

Заметим, что это «величайшее свойство» подчинения закону не рассматривается отдельно в книгах по мусару. Однако Хазон Иш вполне последовательно указывает на него как на важнейшее, поскольку от этого свойства зависит применение на практике всех остальных этических принципов. Алаха определяет долг человека в той или иной ситуации согласно законам Торы, руководствуясь принципом истины, а не пользой совершенствования человека. Но, с другой стороны, для практического выполнения долга требуется именно совершенство качеств, о воспитании которых учит мусар. Соответственно, первейшим из них будет подчинение закону Торы, основанному не только на страхе перед Небесами вообще, но прежде всего на ясном понимании и отчетливом осознании конкретной алахи.

3

«Ибо убеждение в истинности того или иного конкретного закона выполнения заповеди требует усилий и не возникает непосредственно из знания этого закона. Наоборот, формальное знание алахи может вызвать недоумение в сердце человека. Как, например, поверить, что отряхивание одежды в Шабат есть нарушение заповеди из Торы, обязывающее принести повинную жертву³, а рубка дров — нарушение Шабата только по постановлению мудрецов?...» (п.8).

Еще труднее, говорит Хазон Иш, признать справедливость закона в имущественных спорах. В этом случае все силы и способности души концентрируются на защите собственных интересов, и человек уже не видит очевидное и не слышит убедительных доводов. Только тот, кто «превратил ночи в дни», исследуя алаху, кто постиг искусство выведения законов по книгам учителей Устной Торы, способен на безусловное признание закона. Этот труд и будет для него по-настоящему защитой от влияния естественных реакций, склонностей и пристрастий, которые присущи любому человеку. В подтверждение он приводит известные слова рава Исраэля Салантера из «Игерет а-мусар» («Ор Исраэль» 53б), что запреты трефного мяса или смеси мяса и молока настолько привычны, что любой отдаляется от них, не испытывая соблазна их нарушить. Напротив, в отношениях с другими людьми подчас с легкостью и без страха

³ «Сказал рав Уна: отряхивающий талит в Шабат обязан принести повинную жертву («хатат»)» («Шабат» 147а).

нарушают законы Торы и ищут всевозможные уловки, чтобы уйти от ответственности. А ведь запрет воровства гораздо строже, чем запрет трэфного, ибо даже Йом Кипур не искупит его нарушения, и, если человек удерживает не по закону какое бы то ни было имущество, это называется воровством. Несмотря на это, даже люди, которые известны своей Б-гобоязненностью, совершают ошибки. Основное лекарство от этих болезней души — проникновение во все тонкости алахи, изучение ее во всех деталях, пока не укрепится в человеке абсолютная преданность закону.

Сам рав Исраэль, первый учитель мусара, признает, что недостаточно работать над собой, чтобы стать Б-гобоязненным, — требуется еще нечто очень существенное, а именно преданность закону, замечает Хазон Иш. При этом поверхностное изучение законов в этом не поможет. Только изучение и прояснение алахи во всех деталях могут создать в душе твердое представление о необходимой реальности закона. Для этого потребуются годы усердных занятий, но именно изучение до полного прояснения алахи является сутью учения Торы, которое наши мудрецы ставили превыше всего⁴. Мишна из трактата «Авот» перечисляет «48 путей приобретения Торы». Каждый из них, говорит Хазон Иш, обязывает выйти за рамки обычных представлений об учебе, и работе или представлений о своих силах и способностях, подняться над своей

природой и встать на путь совершенствования. «Пусть не даст он сон глазам своим и дрему — векам»⁵ (п.9).

4

Позволим себе краткое пояснение. Возможно, читателю покажется очень узким этот взгляд, сводящий все учение Торы к изучению алахи или, по крайней мере, ставящий в зависимость от нее весь путь совершенствования человека, «сына Завета». В чем суть «мусара» Хазон Иша?

Его книга представляет собой заметки на тему мусара, не излагающие предмет в полном объеме, а полемически заостренные в отношении общепринятых представлений. (То же самое можно было бы сказать обо всем содержании томов его труда «Хазон Иш», где он занимается вопросами алахи.) В ней Хазон Иш указал на некий существенный элемент мусара, или даже на изъян в распространенном представлении что алаха — это не мусар, а мусар — это не алаха. При этом неоспоримо, что точно так же, как алаха мусара является только частью всего свода алахи, так и «мусар» алахи есть только часть учения Мусар. Однако «мусар» алахи, т.е. воспитание в себе преданности закону («аават а-мишпат»), особой чуткости ко всему, что касается алахи, есть наиболее существенный элемент всего мусара в его практическом применении.

⁴ В п. 13 Хазон Иш поясняет: «Самый сильный способ укоренить преданность закону — это труд пристального изучения листа Талмуда с комментариями Раши и Тосафот. Благодаря этому даже у несведущего во всех алахот появляется в душе уважение к закону, признание, что алаха есть основа служения Творцу, и осознание необходимости справляться у мудреца Торы обо всем, что касается отношений с другими людьми».

⁵ См. Рамбам «Мишнэ Тора» («Илхот талмуд Тора» 3.12): «Слова Торы постигаются не теми, кто учится без напряжения сил или заодно с телесной услугой, во время еды и питья, а только теми, кто жертвует собой ради них, не глядя на телесные страдания. Пусть не даст он сон глазам своим и дрему — векам».

Соблюдение законов как будто бы само собой разумеется и не нуждается в наставлениях, когда речь идет о людях, стремящихся к совершенству. Но очень часто на этом пути, замечает Хазон Иш, люди попадают впросак. Б-гобязанность и нравственность не избавляют их от ошибок, несмотря на знание законов! Заблуждение «продвинутого» человека происходит именно оттого, что он полагается на свое нравственное чувство и знание закона. Но что же еще требуется от «сына Завета»? Хазон Иш отвечает: неустанное стремление постичь истину алахи. Не достичь совершенства, а постичь истину. Ведь достижение совершенства есть бесконечная задача и тому, кто на самом деле находится на этом пути, должно быть свойственно постоянное сомнение. Напротив, постижение истины позволяет принять решение: «именно так и не иначе». Слова Хазон Иша «прояснение алахи во всех деталях» не значат, что в итоге требуется составить наиболее полный перечень всех правил. «Деталь» есть реальность закона — «момент истины», алаха «здесь и теперь», а не буквально то, что записано в «Шулхан Арухе». «Тора с Небес» означает, что никто не обладает заранее известным сводом законов на все случаи жизни.

Истинная реальность закона в этом мире возможна только в двух случаях. Во-первых, в учении, когда, пройдя весь путь выведения алахи, достигают момента понимания, ясно-

го и непреложного, что алаха такова и другой быть не может. Именно момента понимания, который возникает как бы на острие усилия понять и существует, на самом деле, только пока это усилие совершается. Ибо истина в этом мире скрывается, прежде всего, за множеством подобий истины. Ее можно сравнить с точкой (точкой равновесия противодействующих сил или с невидимым центром вращения) или с линией различия (по выражению Хазон Иша, «тонкая линия отделяет мудрость от глупости»). Поэтому Хазон Иш постоянно говорит о тонкости («дакут») и утонченности («адинут») понимания⁶. «Мусар» в том, что это понимание, т.е. реальность алахи, не превращается во что-то само собой разумеющееся раз и навсегда, но требует каждый раз того же усилия понимания. Во-вторых, когда в реальной ситуации «судится закон истинный» («дан дин ле-амито») в отношении самого себя и других, и принимается решение (п.10). В этот момент, говорят мудрецы, судящий становится «участником творения мира», поэтому решение невозможно принять заранее или сделать этот момент «проходным» для достижения какой-то цели, пусть даже самой благой. «Алаха ле-маасэ» — алаха в действии в прямом смысле. Все духовные завоевания и приобретенные навыки служат этому моменту «теперь» и находят в нем свою истину. В последующих главах Хазон Иш проясняет и конкретизирует эту мысль в отношении разных сторон нашей жизни.

⁶ Об этом мы говорили, когда учили первую главу «О вере» этой книги (см. «Мир Торы» №).

5

Каково же истинное совершенство, к которому должен стремиться человек Торы, каков «идеал», который при этом необходимо иметь в виду?

Совершенными в нашей Традиции называются цадик, хасид, мудрец — имена, производные от названия действий, которые они совершают постоянно, имея служение Всевышнему главной целью, которой они посвящают все свои силы. Такой человек считается возвышенным, любимцем Всевышнего и избранником человечества. Если мы найдем в нем то главное достоинство, из-за которого Творец радуется своему творению, мы познаем кратчайший путь приближения к Нему. Хазон Иш приводит отрывок из трактата «Бава Кама» (41б):

«Шимон а-Амсони (а некоторые говорят Нехемия а-Амсони) толковал из каждого предлога «эт» в Торе (что он указывает на дополнительную вещь, кроме названной прямо). Когда дошел до стиха «эт а-Шем Элокейха тира» («бойся \»эт»\ Всевышнего, твоего Б-га») — отказался (от всех предыдущих толкований «эт», поскольку счел их неверными из-за этого стиха)... пока не пришел раби Акива и не учил: «бойся \»эт»\ Всевышнего», включая мудрецов Торы («талмидей хахамим»).

Отсюда мы учим, продолжает Хазон Иш, что самая драгоценная, самая возвышенная с точки зрения Торы личность — та, которая достойна имени «ученика мудрости» Торы («талмид хахам»). Ведь раби Акива позволил себе сравнить трепет перед таким человеком с трепетом перед Всевыш-

ним и вывести эту заповедь из стиха Торы! Если мы познаем, благодаря чему человек удостоивается имени «талмид хахам», то мы узнаем, что из дел человеческих является самым драгоценным и любимым в глазах Творца (п. 22).

«Итак, перед нами встает вопрос: кто по закону считается «талмид хахамом»? К чему обязывает это имя? В чем его суть и в чем его великая сила?» (п.23).

В отношении закона Хазон Иш приводит определение Рама (раби Моше Исерлеса, законоучителя, чьи дополнения стали частью кодекса законов «Шулхан Арух»), что человек, умеющий обсуждать слова Торы (задавать вопросы и отвечать, делать выводы, приводить доказательства и т.д.) и способный самостоятельно разобраться в большинстве мест Талмуда, его комментаторов и в постановлениях законоучителей, называется «талмид хахам» (что дает ему право на освобождение от общественных повинностей и на другие льготы, о которых говорит «Шулхан Арух» в этом месте). В этом определении речь идет не о знатоке Торы, агады и книг, наставляющих о страхе перед Творцом, а только о тех, кто способен понять глубину алахических рассуждений Талмуда, согласно передаваемой из поколения в поколение традиции учителей закона. Даже царь Шломо — первый среди мудрецов, прославленный знанием тайн земли и неба — был назван мудрым лишь после того, как постановил законы «эрувин» (условий, при которых разрешается переноска из дома в дом в Шабат) и «нетилат ядаим» (об омовение рук перед едой хлеба). Тогда Небеса провозгласили: «Сын мой! Если сердце твое мудрое, то воз-

радуется и сердце мое»⁷ («Эрувин» 21б), — поскольку он добавил к мудрости Торы мудрость, содержащуюся в этих законах. Стих «ласки твои лучше вина» («Шир а-Ширим» 1:2) толкуется как «слова мудрецов слаще вина Торы» («Авода зара» 35а). Так сказано о постановлениях мудрецов и множестве алахот, которые свидетельствуют о тонкости учения и глубине понимания (п.23) (И тем самым их слова присоединяются к самой Торе — мудрости Творца).

6

«Однако человек алахи достоин похвал только если «страх [перед грехом]»⁸ предшествует его мудрости». Мудрость Торы не обретается в сердце закрытом, ибо постижение ее доступно лишь возвышенной («адинут»)⁹ душе, поднявшейся над влечениями смертных, — душе, странствующей в высших мирах, знающей вкус влечения к истоку мудрости, стремящейся к безграничному познанию, находящей усладу в объятиях мудрости, томящейся любовью к ней» (п. 24).

Эти слова Хазон Иша похожи на продолжение «Шир а-Ширим» («Песни Песней» царя Шломо), поскольку они говорят о любви, о любви к мудрости, к «истоку мудрости», т.е. к Торе, — и без этой любви познание невозможно¹⁰. Но он начал говорить о страхе, который должен предшествовать познанию мудрости и любви к ней! Какова же логика этого непосредственного перехода от страха к любви? Хазон Иш поясняет: «Мудрость (читай: любовь к мудрости) Торы не обретается в сердце закрытом», поэтому страх должен предшествовать любви, ибо он открывает «закрытое сердце»¹¹. «Закрытое» — «атум» — буквально значит «непроницаемое, невосприимчивое». Имеется в виду, что запросы биологической и социальной жизни безраздельно господствуют в нем. Здесь утверждается, что только страх и трепет перед творением и Творцом способны нарушить эту непроницаемость и открыть сердце для восприятия мудрости Торы. Это во-первых.

Во-вторых, само постижение мудрости происходит не только благодаря силе ума,

⁷ Мишлей 23:15.

⁸ Так сказано в мишне («Авот» 3.9). См. «Месилат Йешарим», гл. 24, где объясняется, что «страх перед грехом» и «трепет перед Всевышним» — это одно и то же, только первое человек обязан испытывать постоянно, а второе — во время служения и молитвы.

⁹ Об этом важном понятии см. в первой статье «Хазон Иш о вере» («Мир Торы» №51).

¹⁰ Ср. Рамбам («Книга заповедей» 3): «Третья заповедь есть повеление любить Всевышнего. Путем размышления и понимания Его заповедей, Его речений и Его деяний постигать Его и благодаря этому достичь высшего наслаждения. Это любовь, в которой мы обязаны».

¹¹ Здесь Хазон Иш повторяет установленную Рамбамом связь заповедей страха и любви как основанных на одном — на познании Всевышнего: «И каким образом нужно любить Его и бояться Его? Когда задумается человек о Его делах и творениях чудесных и великих и убедится в Его безграничной и несравненной мудрости — немедленно он полюбит Его и будет восхвалять и прославлять, и восплает страстным желанием знать Его великое Имя... И когда поразмыслит обо всем этом человек — сразу он будет потрясен и убоится и ужаснется от мысли, что сам он, малое и низкое творение, стоит со своим мизерным разумом перед Тем, чей разум совершенен» («Мишнэ Тора», «Илахот Йесодей Тора» 2.2. Пер. М. Верника). Однако у Хазон Иша страх предшествует любви и постижению мудрости, как сказано в мишне.

но также и чистоте и возвышенности чувств. Только страх и трепет перед Всевышним позволяет достичь истинной точности в понимании Торы:

«Тот, кому недостает этого страха, недостает чувства возвышенного («адинут»), не способен по-настоящему воспринять свет мудрости, которая с Небес, ум его теряет силу различения истинного и ложного и мудрость его обманчива».

И в-третьих, этот страх является не только условием постижения, но и самой мудростью — ее началом¹²:

«Об этом сказано: «Начало мудрости — страх перед Всевышним» (Теилим 111:10) ибо этот страх делает способным почувствовать сладость сияния мудрости и приятность постижения ее. Во всяком изучении алахи должен присутствовать этот страх, так, чтобы сливался он с познанием и пониманием, для того чтобы отшлифовать их до блеска, чтобы видеть только то, что есть, полюбить прямоту и сокровенный свет, чтобы исправить кривое и не поддаваться речи превратной» (п.24).

Выходит, что наслаждение мудростью является частью самой мудрости (мы говорим «красота мудрости», мудрость Торы сравнивается с вином и т.п.) и, более того, — ее

началом, т.е. без этого наслаждения, которое само начинается со страха и трепета, познание мудрости не будет по-настоящему мудростью Торы! Хазон Иш ведет речь о настоящей жизни ума — «странствиях души в высших мирах», а не об абстрактном мышлении. («Наслаждение» — это наивысшая полнота жизни.) Здесь подлинность мудрости определяется «на вкус» («метикут» — сладость), чтобы «не поддаваться речи превратной», поскольку тонкие вещи невозможно ухватить в понятиях рассудка.

Казалось бы, «талмид хахам» должен жить жизнью, абсолютно оторванной от здешнего мира («олам а-зэ»), однако это абсолютно неверно. Хазон Иш говорит, что возвышенная душа («адинут») поднимается над стремлениями и желаниями обычных людей, но отнюдь не над миром, в котором живет человек. Правда, «талмид хахам» видит этот мир совершенно по-другому, он видит его в свете постигнутой мудрости Торы. Душа его «возвращается из странствий», чтобы действовать в этом мире, ибо ради этого она пришла в этот мир. Именно страх перед Всевышним, который стоит в начале мудрости, не дает ей оторваться от практической жизни. Более того, сама мудрость открывается в истинном свете, именно когда она рассматривается в отношении ее исполнения, т.е. как то, что обязывает и наставляет живущего в этом мире, а не только как

¹² Ср. «Месилат Йешарим» (Предисловие автора): «Ведь написано: «Вот («эн») страх перед Всевышним — это мудрость» («Иов» 28,28) и сказали наши мудрецы («Шабат» 31б): «Вот («эн») — [по-гречески] одно, это значит, что страх есть мудрость, и лишь страх — это мудрость».

сущее само по себе, даже если эта мудрость есть высший, благой и прекрасный уровень бытия. Раскрытие мудрости в этом отношении и есть та «алаха», о которой Хазон Иш говорил выше.

«Так сказали (мудрецы) в трактате «Йевамот» (1096): «Говорящий, что нет у него ничего, кроме Торы... даже Торы нет у него, ибо сказано «и будете учить их и исполнять их»¹³, — все, что есть у него в исполнении, есть у него в учении, а все,

что не находится в исполнении, нет и в учении». А в Йорэ Дэа¹⁴ постановлено, что талмид хахам, который пренебрегает заповедями и в котором нет страха перед Небесами, — самый ничтожный в общине. Тот, который здесь назван «талмид хахамом», таков только по видимости: он много учил и много практиковался (“*шимеш*”), однако, несомненно, он не достиг ясного понимания и выводы его неверны, поскольку недостает ему главного достоинства — страха перед Небесами» (п.24). ПТ

¹³ Дварим 5:1.

¹⁴ Кодекс законов «Шулхан Арух», «Йорэ Дэа» 243.3.



Рав Александр АЙЗЕНШТАТ

Продолжение, начало в МТ №57

ПАРНАСА

Приближение к иудаизму сперва происходит на дальних подступах, а потом начинает выражаться в соблюдении. Но один из важнейших моментов, о котором я собираюсь говорить в этой статье, заключается в том, что человек, который приобщается к еврейской традиции, должен приложить усилия и начать представлять себе реальную картину — не только еврейской истории, но и современной реальности.

Некоторые люди, которые занимаются распространением иудаизма и приобщением к Торе, спросят: а зачем человека пугать? Зачем рисовать перед ним эту реальную картину, которая может его в чем-то разочаровать, которую он может неправильно интерпретировать? Дай ему побыть в эйфории несколько лет, погрузиться поглубже! Тем более, что процесс приобщения обычно происходит с молодыми людьми, которые в меньшей степени обременены заботой о заработке — ведь даже если у них уже есть своя семья, то она пока еще очень маленькая. Но лично я склоняюсь к иной точке зрения: конечно, не нужно акцентировать внимание на плохом, и все же необходимо показать реальную картину. Чтобы объяснить, почему я так думаю, приведу простой пример. Не секрет, что одна из типовых ситуаций состоит в том, что еврей, который, по сути, лишь начинает свой религиозный путь, приходит и рассказывает о плохом поступке человека, который в его глазах представляет иудаизм, но вдруг взял и повел себя некорректно. Причем если спросить рассказчика в чем суть ситуации, то довольно часто выясняется, что ничего катастрофического, на самом деле, не произошло. Просто кто-то (раввин, директор организации и т.п.) повел себя не так, как следовало, с т.з. идеалистической фантазии неофита. Я уже писал о том, что иногда приобщающийся к Торе в самом начале пути гипертрофированно воспринимает своего преподавателя, который хорошо знает иврит, ориентируется в основных еврейских книгах и календаре, а также умеет учить Талмуд: неофит возносит его до уровня великих раввинов, о высокодуховном поведении которых он где-то читал. Т.е. если этот преподаватель не будет вести себя «высокодуховно», и, тем более, если он на самом деле совершит какое-то нарушение, то в этом не будет ничего особенного — ничего такого, что могло разочаровать человека в Торе и раввинах. Почему же тогда человек разочаровывается? Это связано с тем, что у него отсутствует правильное представление о религиозном обществе. Вот поэтому я и хочу рассказать, как все происходит на самом деле.

В прошлых статьях я уже упоминал о том, что, с одной стороны, подавляющее большинство строго соблюдающих евреев зарабатывает на жизнь своим трудом, а с другой стороны, существует общественная норма, особенно распространенная у евреев «литовского» направления, которая состоит в том, что учащийся ешивы после свадьбы поступает в «талмудический НИИ» — «коллель» — и продолжает учиться там, не с целью приобретения раввинской квалификации, а просто потому, что он придерживается особой формы жизни, неотъемлемой частью которой является изучение Торы. И это такая форма жизни, в рамках которой мужчина — отец семейства — не зарабатывает вообще ничего, либо получает скромную стипендию, которая, как правило, составляет менее половины прожиточного минимума семьи. Данная форма жизни существует с одобрения очень многих серьезных знатоков Торы, в том числе и тех, которые уже ушли в мир иной. Среди них были великие учителя и лидеры, и в этой статье я не планирую обсуждать и тем более ставить под сомнение их мнение. Я лишь хочу коснуться вопроса о том, как все это понимает наш, русскоговорящий человек, который рос вне Торы, воспитывался в светской семье и пришел к соблюдению заповедей в зрелом возрасте.

Для меня один из центральных тезисов во всей этой теме состоит в том, что взгляд нашего русскоязычного новообращенного еврея на многие вопросы остается плоским и страдает многочисленными пробелами в том, что касается основ. В частности, идея учебы в «коллеле» и жизни на стипендию и заработанное женой воспринимается нашими земляками как идеальная, изначально правильная

форма существования. Мне неоднократно доводилось слышать от этих людей о неприятии ими самой возможности зарабатывать деньги и жить на заработанное честным трудом, а также пренебрежительные высказывания в адрес работающих евреев. Причем те, кто учится в «коллелях», прекрасно понимают что в основном все эти «коллели» содержатся на деньги тех религиозных евреев, которые работают и зарабатывают. «Нерусские» учащиеся коллелей, в подавляющем большинстве своем, несомненно, правильно понимают как должна быть устроена настоящая еврейская жизнь. Они прекрасно понимают, что работающий отец — правильный и праведный еврей, и вообще они адекватно относятся к тем, кто зарабатывает честным трудом. Другими словами, у них понимание сущности еврейской жизни более сложное и правильное, чем у нашего земляка. Они знают, что учеба в «коллеле» несет в себе не только большие плюсы, но и определенные минусы.

Нужно вкратце объяснить, из каких социальных групп появляются «аврехим» — учащиеся «коллелей». Давайте посмотрим на самый большой «коллель» в Земле Израиля — ешиву «Мир», где учатся тысячи людей. В основном это американцы, которые живут в Израиле на деньги своих родителей. Кроме американских аврехим есть там выходцы и из других развитых стран, которым тоже помогают родственники. Среди аврехим-израильтян есть много выходцев тоже далеко не все являются выходцами из бедных семей. Но подавляющее большинство аврехим-выходцев из бывшего СССР происходит именно из неимущих семей, и многие из них должны, наоборот, поддерживать своих родителей.

Приехавшие из США и Европы не только имеют обеспеченных родителей — при желании аврех из США или Европы может вернуться обратно в страну исхода, и поскольку он потомственный член большой и развитой религиозной общины, то ему гораздо легче будет найти там себе какое-то применение и начать содержать семью даже в возрасте 35-40 лет. Ведь он приехал в Израиль с единственной целью — религиозной. И если он вернется обратно в свой Нью Джерси после 10-15 лет в «коллеле», то там он будет уважаемым человеком. Кроме того, если мы возьмем авреха, который вышел из англоговорящей общины (неважно, какой страны), то он может быть востребован в другой англоговорящей общине как преподаватель Талмуда, а общин этих великое множество: англоговорящее религиозное население насчитывает около 1 миллиона человек. Но в городе, в котором родился русскоязычный аврех, как, впрочем, и в других городах его страны, если и есть религиозные общины, то малочисленные и слабые, не сравнимые с настоящими сильными общинами в тех странах, где наблюдается активная еврейская жизнь. А вакансий, которые там, возможно, иногда появляются, намного меньше, чем русскоговорящих аврехим (которых, на самом деле, не так уж много). И тем, которые как-то устроились на территории бывшего СССР, платят гроши.

В итоге мы вновь и вновь возвращаемся к вопросу о правомочности концепции «сидеть и учиться». Казалось бы, в чем проблема? Ведь этот сидит и учится, и тот сидит и учится. И уже есть выходцы из Советской России, некоторым из которых за 60, которые женили почти всех своих детей и учатся весь

день, в редких случаях подрабатывая чем-то незначительным. И я уже сказал выше, что поскольку эта жизненная концепция исходит от больших людей Торы, в т.ч. предыдущих поколений, то я не собираюсь ее оспаривать. Я просто рисую реальную картину возникающей ситуации.

Есть довольно много людей, имеющих какие-то экономические возможности. И мужчина, немножко затягивая ремешок и живя очень скромно, может посвящать все свое время изучению Торы, при условии что супруга его полностью в этом поддерживает. И действительно, такой человек, вместо того чтобы сделать профессиональную карьеру, очень сильно повышает свои знания в области Торы. Но для этого жизненно необходимо, чтобы у семьи была какая-то материальная база: например, высокооплачиваемая и удобная в бытовом плане (учитывая потребность в многочисленных декретные отпуска) должность у жены; состоятельные родители, которые верят в правильность такого пути и поддерживают его; богатое наследство. Но когда мы говорим о «баалеи тшува», у которых за спиной нет денег, а с точки зрения жены «русского» авреха даже сам факт соблюдения ею заповедей уже является очень большим достижением, то нужно отдавать себе отчет в том, что речь здесь идет об изучении Торы в нищете.

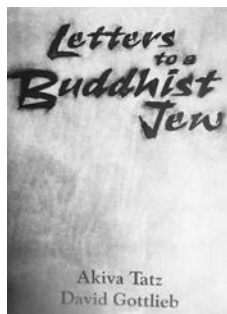
Иногда мы слышим разговоры о том, что такая семья существует «чудесным образом». Однако не стоит думать, что здесь происходят открытые чудеса, и пакет молока в холодильнике не иссякает — речь о другом. Отслеживается и собирается всевозможная продовольственная и финансовая помощь

различных благотворительных организаций. Используется одежда из «секонд хенда». Субботний стол уставлен очень скромно (а будничный — тем более). Любой дополнительный расход (лечение зубов, семейное торжество и т.д.) превращается в колоссальную проблему. Человек экономит на всем, включая поездки на автобусе.

Такая форма существования требует от людей соответствующих душевных сил, и может быть чревата такими последствиями, которые великие люди, поддерживающие подход «сидеть и учиться», конечно же, не имели в виду. О самом бремени нищеты наши мудрецы уже сказали много слов, к которым нечего добавить. Само изучение Торы, быть может, оправдывает эти страдания. Однако проблемы с воспитанием детей и испорченные отно-

шения между супругами, иногда приводящие к разводу, никак не могут быть оправданы таким изучением Торы.

P.S. В последнее время особый размах приобрело явление, которое на иврите называется «нешира» («опадание»). Оно заключается в том, что молодежь из соблюдающих семей полностью отходит от соблюдения Традиции. Это явление нельзя считать прямым следствием нищеты в религиозном секторе, поскольку оно затрагивает разные, в т.ч. не бедные семьи. Но то напряжение, которое создает нищета, и конфликты, которые во многих случаях возникают в нищих семьях совершенно естественным образом, безусловно являются одним из триггеров «неширы». Я намерен подробно обсудить «неширу» в следующей статье. МП



Дэвид ГОТТЛИБ, рав Акива ТАТЦ

Перевод рава Исраэля и Элишевы Ермаковых

ПИСЬМА ЕВРЕЮ-БУДДИСТУ

Продолжение. Начало в МТ №39-50, 52-53, 57

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

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

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

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

Откровение на горе Синай

«Следующая тема связана с моим предыдущим вопросом о вере. Если кто-то не верит в откровение на горе Синай, то как он может называть себя евреем? Известно,

что многие выдающиеся еврейские ученые, включая и Вас, отмечают, что истории не известно большего откровения, чем откровение на горе Синай: сотни тысяч, если не миллионы, были отброшены назад си-

лой голоса Самого Б-га, а после этого в пустыне странники бесчисленное количество раз испытывали ощущение Присутствия Б-га.

Но буддист может сказать, что это всего лишь отличный миф, и если вы не можете полностью поверить в него, то являетесь ли вы действительно евреем? И если вы в это верите, разве вы не страдаете от заблуждения, связанного с одним из «трех ядов»?¹ Напротив, буддист мог бы сказать, что Будда являлся исторической фигурой, в чем мы уверены, и чьи передвижения отслеживались, чьи проповеди документировались, чья жизнь и смерть историчны. Он был именно человеком и трансформировал себя в результате исследования. Без никаких фокусов».

Дэвид,

Если Вы «не можете полностью поверить в это», то, конечно, Вы все еще остаетесь евреем. Вы просто ошибаетесь, вот и все! А если Вы в это верите, то Вы, конечно, «не страдаете от заблуждения», поскольку это правда! Проблемы веры сводятся, прежде всего, к вопросам объективного факта; как мы уже отмечали, это всегда является первым уровнем для рассмотрения. Чтобы быть точным, евреи не были «отброшены назад», когда услышали первую из Десяти заповедей прямо из Его уст — их тянуло навстречу, словно магнитом. Их души были привлечены к Источнику существования, Источнику их

бытия с непреодолимой, разрывающей силой; но их тела были отброшены назад. Когда они были воскрешены, и Б-г произнес вторую из заповедей, они снова «взорвались», и их нужно было снова оживить.

Мы слышали две заповеди непосредственно от Всевышнего, не прибегая к помощи посредников, и этот опыт положил начало пути нашей любви к Нему, длиной в тысячи лет («О, пусть он целует меня поцелуями уст своих! — см. «Песнь песней»).

Акива,

Что касается опыта Синая: мы ведь весьма скептически настроенные люди. Все, что я могу сказать, при всем моем уважении и желании, чтобы это было иначе. Многие американские евреи сказали бы, используя сленг: «Я просто не могу на это купиться».

Дэвид,

Это вовсе не для продажи. Это уже Ваше. А что касается цены, она уже уплачена. Ваши бабушка и дедушка заплатили за это, когда они были лишены прав в Берлине и высланы из Барселоны; ваши прадеды заплатили, когда их вырезали в Йорке и Кракове; их родители платили, когда их преследовали в баварских лесах и на польских улицах, жгли святыне свитки в Париже и дома в Мадриде.

Ваша бабушка заплатила более чем достаточно, когда продав семейную печку-буржуй-

¹ Имеются в виду «три яда ума» в буддизме — невежество, злость и привязанность.

ку русской зимой, потому что не хватало денег заплатить за обучение ее детей в духе Торы. Она даже переплатила — болью, испытанной ею, когда она увидела, как ее американские внуки уходят от той горы, в тени которой она жила со своей простой верой. Вы уходите, не оглядываясь назад, необдуманно променяв неопишное богатство Торы на литературу самопомощи невротического общества, которое забыло, что на самом деле реально, или на источники и практику экзотических философских учений, которые не могут предложить большего нежели то, чему они призваны стать замещением.

Акива,

Синай был или уникальным явлением, или уникальной историей, рассказанной однажды, но можем ли мы когда-нибудь узнать, что это было на самом деле? Разве мы не обречены вечно мучиться этим вопросом и вопросами, которые неизбежно следуют за ним?

То, что мы видим сейчас, — это неспособность передавать из поколения в поколение утверждение о вечном присутствии осознания Б-жественности, заповеданного в молитве Шма.

Дэвид,

Понимание того, что произошло на Синае, является фундаментальным для осознания того, что такое иудаизм. Синайский опыт лежит в основе еврейского знания; это один из двух столпов, на которых основано наше знание о Б-ге.

Вы помните, что мы определили слово «эмуна» как верность или преданность зна-

нию. Принимая во внимание, что **абсолютное** знание не может быть постигнуто ни в одной области человеческого исследования, каковы средства получения знания о существовании Б-га? Двумя основными путями доступа к этим знаниям являются Синайское откровение и его непрерывная передача на протяжении всей последующей истории, а также логическое исследование объективной реальности.

(Внутреннее знание, хотя оно, в конечном счете, важнее, нуждается в более деликатном исследовании. Мы начали исследовать этот предмет в ходе нашей дискуссии о расширенном «Я». Фактически, все то, что может быть максимально приближено к чистому или полному знанию, находится в этой области внутреннего знания, опосредованной чувствами или даже логическим определением. В еврейском духовном развитии вся работа начинается здесь, внутреннее знание должно процветать. Мы называем это «даат», и, как Вы уже знаете, нет слов, чтобы описать его).

1. Опыт

Во-первых, мы встретили Его. Еврейский народ стоял на Синае и испытал прямое откровение. На самом деле, ни одно свидетельство пророка не было бы для нас достаточным, если бы мы не начали с самого прямого и непосредственного опыта. Только потому, что мы пережили эту «космическую встречу», мы готовы теперь принять слова пророков, которые появились исторически позже. Как вы говорите, мы по природе своей настроены весьма скептически; лишь доказательства, соответствующие высочайшим стандартам, достаточно хороши для нас — не меньше, чем личный опыт.

Тема откровения на горе Синай требует глубокого изучения; но, по крайней мере, мы должны отметить, что оно радикально отличается от любого другого откровения, которое было бы заявлено на протяжении всей истории.

Например, все евреи этого поколения присутствовали в том месте и пережили откровение — более трех миллионов человек. Примечательно, что в истории человечества никто и никогда не приводил **ни одного** свидетеля какого-либо предполагаемого Б-жественного откровения (я не имею в виду чудеса; я имею в виду прямое открытие Б-га людям). О каждом заявленном откровении сообщал один человек: дескать, Сам Создатель говорил с ним. Свидетельство данного человека было принято его последователями без доказательств, в то время как у нас есть свидетельства миллионов людей, согласных с тем, что произошло. Подумайте об этом.

Вы также можете применить логику: представьте на мгновение, что все утверждение ложно. Это означало бы, что в нашей истории должен быть момент, когда **целое поколение** вступило в сговор, **без каких-либо разногласий**, чтобы навязать последующую колоссальную ложь всем своим детям: предыдущее поколение **единодушно** передало им, что произошло на горе Синай, точно согласовав все детали, чтобы впоследствии эта история передавалась из поколения в поколение навеки. Лично я считаю, что легче принять идею об откровении!

Насколько надежна эта передача? В какой степени мы можем положиться на точность передачи деталей? Данный вопрос

обсуждается в наших источниках. Можно рекомендовать книгу «Кузари», а также современную работу рава Готтлиба, посвященную этой теме. Но нам стоит рассмотреть ряд моментов, указав верное направление рассуждения.

Одним из них является временной интервал. Как далеко от событий мы находимся на самом деле? Сколько поколений стоит между нами и опытом Синая? Сколько звеньев было в этой цепи передачи?

Многие думают, что мы на тысячи поколений удалены от этого события, и что между нами и нашими предками, которые стали свидетелями откровения, лежит огромная временная пропасть. Но быстрый подсчет дает интересные результаты: мы живем спустя примерно 3200 лет после события. Если считать, что одно поколение — это сорок лет, то есть разумное время для того, чтобы родители передали информацию своим детям (и своим внукам, что само по себе является обязательством Торы), то мы обнаружим, что с того момента прошло всего лишь восемьдесят поколений ($80 \times 40 = 3200$). Между Синаем и нами гораздо меньше поколений, чем можно было бы подумать. Это относительно небольшой временной разрыв.

И мы знаем, из каких звеньев состоит эта цепь передачи информации. Мы знаем, кто были отдельные мудрецы в каждом из этих поколений; мы знаем об их величии по историческим сведениям, и у нас есть их оригинальные произведения. Наша летопись восходит к идентичной письменной форме во всем еврейском мире, к самому событию — это не история, сложенная из туман-

ных фрагментов знаний. Мы можем точно проследить цепочку передачи традиции от одного великого авторитета Торы к другому (см., например, Рамбама, который последовательно перечисляет участвовавших в ней в своем «Введении в Мишну»). Это не смутная история, уходящая вглубь человеческой памяти. Это конкретный, детализированный, подробный отчет, отвечающий самым высоким стандартам точности; эта информация сохраняется и передается в целостности и сохранности на протяжении поколений всем еврейским народом в идентичной форме, несмотря на наше повсеместное и широкое географическое рассеяние и на наш непростой, весьма скептически настроенный характер.

За исключением недавнего времени, когда знание об иудаизме резко упало, и большинство евреев сегодня почти не имеют представления о том, что такое Тора, у нас не было никаких разногласий. У нас нет записей о том, что событий на горе Синай никогда не было или они были сфальсифицированы. На самом деле, не только наши записи об этом свидетельствуют — даже Запад и Ближний Восток, которые нападают на нас на протяжении поколений, принимают это; их собственные религии открыто основаны на этом. Хотя они могут не соглашаться друг с другом (часто с применением силы), они все согласны с тем, что наши утверждения по этому поводу именно таковы, как мы говорим.

Таким образом, первый (и более важный) путь доступа к знанию о существовании Б-га — это наш личный опыт Исхода, Синайского откровения и передача этих событий из поколения в поколение.

2. Наука

Второй метод получения знаний — это логическое исследование. Позвольте мне упомянуть только одно известное рассуждение по этому вопросу, потому что оно представит в новом свете, почему «эмуна» несет в себе оттенок неизвестного.

Открытое исследование Вселенной предполагает что Высший разум спроектировал и сконструировал ее. Есть классические источники, которые представляют этот подход, и они должны быть изучены. Я не собираюсь сейчас рассматривать важность или даже убедительность этой концепции. Я хотел бы отметить лишь то, что доказательства такого рода всегда являются доказательствами **методом исключения**. То есть изначально они не стремятся доказать, что в мире должен быть Создатель — лишь то, что трудно принять **альтернативу** и предположить что Вселенная является цепью абсолютных случайностей. Вы, конечно, знаете, что теория эволюции ставит своей задачей объяснение именно этой проблемы в конкретной области биологии — удивительную сложность жизненных потребностей и требований. Симметрия, порядок и сложность мира не предполагают хаотического, случайного процесса. Чем больше нам открывается знаний о Вселенной, очевидны ее удивительная тонкая настройка и организация; очень трудно принять, что изящно детализированная структура всего мира случайна.

Я знаю, что Вы знакомы с этим подходом, и его изучение не является нашей непосредственной задачей сейчас. Я упомянул о нем лишь для того, чтобы утверждать следующее: доказательство методом исключения так же

верно, как и доказательство с выводом, но в нем нет значительного элемента получения знания о чем-то, когда вы понимаете предмет хорошо, потому что проработали всю тему, начиная с базовых принципов и не пропуская ни одной детали. Но когда вы доказываете что-то, просто показывая, что **другой альтернативы не существует**, вы, возможно, и доказали это, но **совсем не поняли**. Возможно, вы знаете, что это должно быть правдой, потому что нет другого жизнеспособного варианта, но вы не имеете прямого представления о том, что это такое. То, что вещь существует, может быть ясно, в то время как до близкого контакта с ее сутью еще далеко.

Здесь мы снова видим два элемента, которые присущи идее «эмуны»: во-первых, она должна основываться исключительно на знании, а не просто на «вере». И, во-вторых, она также содержит элемент непознаваемого или,

точнее, непостижимого. Одно дело знать, что Б-г существует, и основательно обосновать это знание с помощью исторических и эмпирических выводов; но понять, что **это за существование**, установить с Ним личный контакт — это другое. Чтобы начать этот процесс, нам нужна Тора.

Научное исследование может привести вас к границе физического мира. На этой границе становится очевидным, что есть нечто, лежащее за ее пределами, но нужны другие инструменты, чтобы это обнаружить. Используя науку, вы можете убедительно доказать, что есть область за пределами науки, но чтобы войти в эту зону, вам нужна Тора. Вот почему основной путь доступа к знаниям, к которым мы стремимся — это изучение Торы. Мы используем науку, чтобы выйти за ее границу и показать, что есть нечто большее; мы учим Тору, чтобы туда войти. МТ



Авия КАЛЬМЕНС

ПЛОД ДРЕВА ПОЗНАНИЯ

В трактате «Авот» (1.14) приводится известное высказывание Илеля: «Если не я для себя, то кто для меня? А если я [только] для себя, то что я? И если не сейчас, то когда?» Маараль в своем комментарии «Дерех Хаим» обсуждает фразу: «Если не я для себя, то кто для меня?» Он объясняет ее следующим образом: на пути самосовершенствования человек может действовать лишь самостоятельно, и ему никак не поможет, если кто-то другой будет совершенным, потому что никто не может поделиться с ним этой высокой ступенью. Маараль добавляет, что в мире, в принципе, есть такие вещи, которые достаются другим через кого-то, о чем сказано в Талмуде, в частности в трактате «Таанит» («Дожди идут лишь ради одного человека») и в трактате «Брахот» («Весь мир получает пропитание ради раби Ханины»). Но духовные достижения не могут быть «получены» человеком от кого-то постороннего, как в случае с наследством или богатством — здесь действуют совсем другие законы. Нам предстоит выяснить, что это за законы, как они связаны с нами и нашим внутренним устройством.

Уместно задаться еще двумя вопросами:

1. Почему мы достигаем совершенства исключительно самостоятельно — чему это пришло нас научить?

2. В чем смысл этого совершенства? Ведь слова старца Илеля в процитированной выше мишне, на первый взгляд, не сообщают нам этого смысла.

Заслуженное добро

Что вообще нужно предпринять, чтобы чего-то достичь (в нашем случае это духовное богатство, но это относится и к любой другой цели)? Во-первых, нужны реальные действия. Звучит довольно просто, но действуем ли мы на самом деле? Вопрос может показаться странным, но разве все, кто пытается, достигают успеха, особенно духовного? Далеко не все. Во-вторых, нам нужно

желание, так как именно оно и формирует действие. Поскольку в этой мишне речь идет о служении Творцу, необходимо понять, как достичь цели — духовного совершенства, и что такое настоящее служение. К ответам на эти вопросы мы придем, с Б-жьей помощью, в конце статьи.

Итак, наш первый вопрос: почему мы все же достигаем духовного уровня самостоя-

тельно? В прошлых статьях мы говорили о том, что когда человек что-то делает сам, это свидетельствует о том, что ему это нужно (что он ощущает нехватку, которую нужно восполнить), и это является обязательным условием «соответствия» двух разных вещей, позволяющего соединить их. Т.е. человек соединяется с чем бы то ни было только если он готов к этому, если он принял это или хочет этого. Это можно показать на самых простых примерах. Если у человека не усваивается лактоза, то организм просто не примет молоко, сколько ты его не пей: организм не готов «соединиться» с молоком. Принимаете ли вы проблемы, или считаете, что жизнь несправедлива по отношению к вам? Если вы думаете, что она несправедлива, то, возможно, вы попросту не «соединились» с проблемой (не приняли ее, не поняли ее, не разобрались в ней по сути и не выяснили ее причин).

Мы уже приводили тезис Маарала о том, что если человек хочет достичь высокого уровня, то он должен себя подготовить к этому, иначе у него просто не произойдет «соединения» с мудростью. Человек, пожелавший стать мудрецом, в начале должен подготовить свое тело, поскольку человек материален, в первую очередь, а мудрость проистекает из Высшего Источника, который относится не к этому миру. Поэтому если человек не подготовится, то мудрость не сможет «закрепиться» на нем в силу ее принципиального сущностного отличия от тела и материальности. Если тело человека и мудрость не соответствуют друг другу, то то они расходятся в разные стороны.

Еще один важный момент. Если на человека сваливается какая-то высокая должность

или богатство, а он оказался не готов, то что будет? Любая хорошая возможность, которая приходит к нам, требует от нас принять ее и тяжело трудиться, чтобы ей соответствовать. А если мы не готовы, то быть беде. Скажем, человеку «повезло» стать раввином, а он не до конца понимает, что на самом деле представляет из себя эта должность. Недостойный человек на посту раввина может быть обвинен Небесами в грехе общины (см. «Дерех Хаим» 1.11). Он может направить людей по неправильному пути, не дай Б-г. Известны многочисленные случаи, когда люди выигрывали в лотерею большую сумму денег, но не сумели правильно ею распорядиться, и огромный выигрыш оборачивался безденежьем и долгами, наркотической зависимостью и даже суицидом. Выигравшие оказались совершенно не готовы к своему выигрышу. Не случись неожиданного богатства, не было бы, скорее всего, и столь печального конца.

Для того, чтобы достижения не сделали нас несчастными, и для того, чтобы эти достижения стали действительно нашими, мы должны быть к ним готовы.

Если так смотреть на вещи, то все справедливо. Человек заслуживает высокого духовного уровня лишь благодаря своим собственным усилиям. Это правильно и с точки зрения мудрости, которая сможет «соединиться» с ним, и с точки зрения человека, чтобы он не сломался под ее напором. В Талмуде («Хагига» 14б) рассказывается о четырех великих мудрецах, которые «зашли в Пардес», но лишь один из них — раби Акива — «вошел с миром и вышел с миром», сумев удержать высочайший духовный уровень. И наоборот, Первые люди, которым

изначально достался невероятный уровень, оказались не готовы к нему и были изгнаны из Ган Эдена. Поэтому правильный подход состоит в том, что человек осознанно, постоянно и много работает над тем, чтобы достичь совершенства, постепенно поднимаясь на все более высокий уровень.

Теперь ответим на наш второй вопрос: зачем нужно служение, в чем его смысл?

Что такое плод Древа Познания?

«А если я [только] для себя, то что я»? С т.з. Маарала, даже исполнивший много заповедей и знающий много Торы, остается человеком из плоти и крови, и он все равно не занимается Торой в том объеме, который соответствовал бы его душе¹.

Мидраш («Ваикра Раба») приводит слова раби Леви: «И душа не полнится — душа знает, что над чем бы она не трудилась, она трудится ради себя, а потому никогда не насытится заповедями и добрыми делами». И еще сказал раби Леви: «Душу можно сравнить с царской дочерью, вышедшей замуж за жителя селения. Даже если он будет потчевать ее самыми изысканными деликатесами, этого все равно будет недостаточно, потому что она царская дочь. Так и человек, что бы он ни делал для души своей, этого будет недостаточно, потому что она относится к высшим сущностям».

Человеку нельзя останавливаться. В какой-то момент ему может показаться, что

он уже достиг достаточной мудрости, высокого уровня совершенства, и что большего ему не надо. Поэтому мишна предостерегает: душа человека никогда не насыщается по-настоящему. В особенности это касается действительно умудренных опытом людей. Интересный момент. На протяжении жизни у человека формируются убеждения, мысли, объяснения, которые он использует каждый раз, сталкиваясь с каким-либо явлением в жизни. Это происходит буквально на физиологическом уровне. Цепь связанных друг с другом нейронов испытывает возбуждение, а у нас в голове возникает мысль, образ и т.д. Но наш мозг вовсе не стремится вновь и вновь образовывать новые сцепления — познавать что-то новое — он включает в работу уже готовые сцепления. Другими словами, если один раз мы что-то «подумали», то в следующий раз, следуя принципу экономии, наш мозг «захочет» подумать то же самое, таким же образом, поскольку это требует меньших усилий и затрат энергии. И чем старше человек, тем у него больше таких заготовленных нейронных цепей, то есть объяснений на все случаи жизни: что-то происходит в окружающей реальности, и сразу включаются в работу наши объяснения, убеждения, взгляды на жизнь. Мол, это произошло потому-то, и сразу все становится «понятно». И чем больше мы пользуемся конкретной нейронной цепью, тем крепче сцепляются нейроны в ней, делая конструкцию все более и более устойчивой, и начать думать по-другому становится все сложнее. Вот почему человеку, который достиг зрелости, так сложно поменять

¹ Это связано и с общим устройством нашего мозга. Человек никогда не сможет полностью осознать реальность такой, какая она есть, объективно, поскольку он заключен в рамки ограничений, накладываемых его сознанием.

мнение. Ведь для того, чтобы начать думать иначе, нужно буквально «увеличить» свой мозг — разорвать старую «цепь», образовав новую, то есть произвести буквально физиологические изменения внутри головы! И это объективно сложно. Но разве можно считать некое готовое объяснение, которое выдает мозг — мол, тут все понятно, это произошло по такой-то причине, — настоящим мышлением? Разве можно считать таковым автоматическое включение наших «объяснений»?

Проблемы начинаются именно тогда, когда человеку все становится понятно. Именно тогда мы начинаем игнорировать факты, не видеть противоречий, которых множество, не искать пути их решения, открывая новое — ведь нам все и так ясно. Именно в этот момент заканчивается наш рост, наше развитие и совершенствование. А когда человек реально думает, его мозг может просто «кипеть» от напряжения.

Поэтому не удивительно, что многие научные открытия были сделаны совсем молодыми людьми. Исааку Ньютону было 23 года, когда он открыл закон всемирного тяготения, сформулировал теорию цвета и создал систему дифференциального и интегрального исчисления. Открытия, прославившие Эйнштейна, были сделаны им в 26 лет. Курту Геделю было всего 24, когда он доказал свою «теорему о неполноте». Полю Дираку, когда он вывел уравнение, верно описывающее электрон, было 26. Нильсу Бору было 28 лет, когда он создал современную модель атома. Вернер Гейзенберг создал свою матричную механику в 25. У них в мозгу еще не было столько заготовленных связей, объясняющих все происходящее вокруг, что помогло им «увидеть»

несоответствия и открывать новое. Развитие происходит лишь тогда, когда человек действительно «думает», когда он трудится.

Зло

Что происходит с человеком, когда он не желает работать над собой? Мы сказали, что человек, опираясь на свои прежние знания, на автоматическое включение мыслей, запирает себя в их рамках. Его понимание ограничено и о дальнейшем развитии речь уже не идет. А что происходит на уровне его сознания? Человек ожидает чего-то одного, а выходит совсем по-другому, но он не хочет видеть реальность, игнорирует ее, живет в «своем мире» и, конечно же, задним числом успешно находит всему происходящему «логичные» объяснения. Поскольку данная ситуация проблематична, то это можно назвать «недомоганием».

Когда в человека вошло зло? С первым грехом. На нас повлиял плод с Древа Познания, от которого вкусил Первый человек. В нас постоянно присутствует злое начало, пытающееся направить нас в дурную сторону, эксплуатирующее природу человека, стремящегося минимизировать входящий поток информации и не выходящий из привычных рамок мышления и действий, не желающего подумывать по-настоящему и начать разбираться.

Что такое зло, вошедшее в нас в результате греха Первого человека?

«Зло» это фикция. Всевышний управляет всем, и все от Него — как хорошее, так и «плохое». Это «плохое» дано нам, чтобы мы исправились, послано ради нашего искупления. Возможно и то, что мы просто не до конца понимаем ситуацию, и поэтому она ка-

жется нам «злом», а на самом деле все, что Всевышний делает — к лучшему.

Одно из значений слова «грех» — «недостаток». Грех возможен там, где «отсутствует» Всевышний. Недостаток понимания приводит к «греху». Именно сознание ответственно за появление дурного начала у человека. Животные лишены сознания, поэтому и дурного начала у них тоже нет. Психологи говорят о том, что именно сознание ограничивает нас во многих аспектах, скрывает реальную картину происходящего вокруг и заставляет наступать все время «на одни и те же грабли».

Если мы что-то не до конца понимаем, то именно это недопонимание впоследствии обернется ошибками и страданиями. Например, если человек не знает, как вести себя в семейной жизни, то у него обязательно возникнут проблемы. Если он не понимает, чего от него ожидают окружающие, то у него возникнет конфликт с ними. Если человек не знает, как пользоваться неким устройством, то оно может сломаться в его руках. Если человек не знает, что его ждет на новом посту или, например, в новой стране, то это незнание обязательно даст о себе знать. Наше ограниченное сознание не дает нам увидеть картину в целом². Из-за этого у человека, потерпевшего неудачу, может возникнуть чувство грусти или даже отчаяния. Но если бы в этот момент он понимал, что вся его жизнь не сводится к одной-единственной ситуации, и что по-

том ему, наоборот, может улыбнуться удача, и вообще все может резко измениться, то его настроение было бы совсем другим. Если с человеком приключилась неприятность, это не повод опускать руки. Отчаиваться можно лишь тогда, когда ничего не поделаешь и не изменишь — когда человек уже умер. И хотя все это сложно назвать «грехом», но так оно и есть. Источником жизни является Всевышний, а там, где Его «нет» — нет и жизни. Вот почему в Талмуде сказано, что грешники уже при жизни называются мертвыми. Любая вещь, которая лишена целостности, в которой имеется недостаток, близка к исчезновению и разрушению. В отсутствие «понимания» у людей происходят неприятности, конфликты, переживания и т. д. Посуда с трещиной может легко разбиться, и заклеить ее не получится — ее нужно переплавлять, либо вовсе купить новую. И с нашим сознанием то же самое. С уничтожением прежних знаний, которые являются непосредственно частью нас самих, происходит новое рождение. Но менять свое мнение и понимание — производить настоящие физиологические изменения внутри своего мозга, буквально разрушая прежнего себя — конечно не просто.

Работа и результат

В трактате «Авот» неоднократно упоминается о работе, осуществляемой в нашем мире, и о награде в Грядущем Мире — то есть о результате этой работы. Это механизм, управляющий всей нашей жизнью. Мы живем в мире работы и платы за нее. Мы работа-

² Иногда проблема может быть и чисто физиологического характера: с телом что-то не в порядке, и это, в свою очередь, влияет на сознание и ограничивает его.

ем и добиваемся результата. За исполнение заповедей мы получаем награду в Грядущем Мире, за работу в этом мире мы получаем зарплату. Работая в поле, человек получает урожай. Изучая какой-то предмет, мы получаем результат — знания. Эту идею очень хорошо иллюстрирует Шабат: для того, чтобы в Шабат нам было что есть на трапезах, в пятницу необходимо заняться работой, т.е. готовкой, а сам Шабат — это результат, прекращение всякой работы. Но хотя это не просто абстрактное знание, и вся наша жизнь управляется этим механизмом, мы не вполне это осознаем.

За получение удовольствий, связанных с результатом (наградой), ответственен именно наш мозг. Именно мозг, а не тело, на самом деле испытывает удовольствие: есть такой гормон — дофамин, гормон удовольствия. Ученые выявили, что он выделяется не тогда, когда мы непосредственно получаем желаемое, а когда мы *понимаем*, что сейчас это получим. То есть мозг испытывает удовольствие в тот момент, когда в нем возникает эффект понимания: решена задача, понята природа явления, человек узнал, что сейчас получит желаемое. Именно поэтому наш мозг так стремится дать объяснения всему, что происходит, прежде, чем мы досконально изучим ситуацию. Наш мозг не выносит неопределенности и неясностей. Неопределенность воспринимается как опасность, поэтому легче всего достать из головы уже готовое объяснение — так быстрее можно испытать удовольствие, убежав от неясности. По-настоящему исследовать реальность и учиться — тяжело, а нам хочется всего и сразу. В результате мы, конечно, получили свою дозу дофамина (правда, не такую уж большую) и вроде бы

разобрались в ситуации, но почему-то все равно нас опять постигают неудачи, опять не ладится в семье, опять не понимают окружающие, опять что то не получается. Ведь если бы нам действительно все было понятно, то не возникало бы вопроса, почему на нас кто-то обижается. И последнее, что нам пришлось бы в голову, это обвинять обидевшегося в недостатке ума.

Эффект понимания, по сути, это и есть результат — удовольствие, к которому мы все стремимся. Мы предпочитаем достигать эффекта понимания особо не думая, а просто вытаскивая из головы имеющиеся знания. Результат всегда ассоциируется у нас с удовольствием. Зарплата, урожай, получение желаемого, а теперь еще и понимание... — это удовольствие, с которым ассоциируется у нас Грядущий Мир, в котором нет работы, а есть только результат. А Шабат, который называют «одной шестидесятой Грядущего Мира», служит нам наглядным примером.

Поэтому эффект преждевременного понимания, несущий в себе самые разные недостатки и проблемы («грехи»), можно сравнить с Древом Познания добра и зла. Ведь человек вкусил плод этого Древа, то есть то, что ассоциируется с удовольствием и результатом, и вот влияние, которое на нас это оказало: в наше сознание вошло непонимание и стремление к готовым объяснениям, и теперь мы многое воспринимаем ошибочно, наше сознание легко подчиняет себя недостаткам — плодам фантазии, т.е. «злу».

В дополнение хочу привести комментарий Раши к началу недельной главы «Ва-йешев». Одно из объяснений, которое дает Раши это-

му слову — «ва-йешев» («и поселился») — звучит так: «Захотелось Якову жить спокойно — тотчас постигло его [вызванное раздором] несчастье с Йосефом. Стоит праведным захотеть жить спокойно, как Святой, благословен Он, говорит: Мало праведным того, что уготовлено им в Мире Грядущем, чтобы хотеть жить спокойно и в этом мире?»). Это хорошо соотносится с тем, что мы сказали: в этом мире любая остановка непременно ведет к злу — недостаткам, проблемам и т.д. В частности, здесь подчеркивается, что спокойствие и счастье это вещи, относящиеся к Грядущему Миру, где мы получаем окончательный результат своей работы.

Единственный способ добиться успеха

Теперь, наконец, вернемся к вопросу №2: в чем смысл совершенствования себя? В чем смысл изречения Илея? Мы уже поняли, что никто не поможет нам на этом пути, кроме нас самих. Но зачем вообще нам этим заниматься? Вероятно, кто-то скажет, что ради улучшения душевных качеств, ради достижения высокого духовного уровня, ради удела в Грядущем Мире. Но кто из смертных видел Грядущий Мир? А тот, кто говорит, что самосовершенствованием нужно заниматься ради совершенствования качеств, знает как определить, что душевные качества достигли совершенства? Дайте определение! Как мы можем трудиться, не зная ради чего мы трудимся, и все равно трудиться ради этого?

Не зря в Торе прямо не указывается награда за выполнение заповедей и не дается описание Грядущего Мира. И Илель, когда произнес данное изречение, тоже не объяснил ради чего нужно совершенствоваться. Смысл этой мишны — в самой этой мишне! Ее сло-

ва и есть ее смысл. И об этом говорит другая мишна в трактате «Авот» (1.3): «Не будьте как те слуги, которые прислуживают господину ради получения награды. Но будьте как те слуги, которые прислуживают господину не ради получения награды». Смысл служения в самом служении, а не в чем-то другом. Тот, кто служит без корысти — служит во Имя Небес, и именно такое служение желанно Б-гу.

Только потребность в самом служении Всевышнему делает это служение по-настоящему желанным нашей душе, а не обещания награды, высокого духовного уровня или исправленных качеств. Эти обещания тоже являются «преждевременным результатом». Когда человек говорит, что служит ради чего-то, то он загоняет себя в рамки. Это тоже некая остановка в развитии, а мы сказали, что останавливаться нельзя. Служить Творцу, совершенствоваться можно до бесконечности, а любые ограничения — это изъян.

И не важно, какие цели служения вам перечисляет человек, результат всегда будет отличаться от желаемого. Они, эти принятые цели, призваны внести некую ясность в наши бессмысленные действия. Эта работа иерархического инстинкта. Но когда человек испытывает настоящий голод, ему не нужна ясность, поскольку она у него уже есть — это его голод, его потребность. Наша душа, созданная Творцом, жаждет Его. Отсюда исходит наша потребность в служении, и человек, на самом деле, жаждет его. Для такого человека служение Творцу является источником радости. Его не пугают трудности, он не боится осуждения со стороны. О Якове, полюбившем Рахель, в Торе сказано, что он

работал ради женитьбы на ней 7 лет, и «были они в его глазах, как несколько дней»: Яков любил Рахель, поэтому 7 лет тяжелого труда не были ему настолько уж в тягость.

Только так появляется результат. Только из-за настоящего «голода» может возникнуть настоящая цель. Но важно помнить, что если цель, то есть некий «готовый» результат, в виде обещания или просто нашего ожидания, сваливается на нас до того, как мы сами начали свою работу, то поиск ответов на все вопросы, поиск того самого пути чреват последствиями. Потому что человек может

не найти того, что искал, осознать, что ничего толком не достиг, и отчаяться.

Только «голод», заставляющий двигаться и вызывающий желание трудиться ради самосовершенствования, раскрывает истинный потенциал человека. Дополнительным подтверждением сказанного является написанное в трактате «Иевамот»: после прихода Машиаха евреи уже не будут больше принимать прозелитов, и лишь тот, кто присоединился к народу Израиля раньше и разделил с ним муки изгнания, может считаться истинным прозелитом, «любящим Его Имя». МТ

история



Акива БОГДАНОВ

учащийся ешивы «Торат Хаим», Москва

О СОЧИНЕНИИ «НОФЕТ ЦУФИМ» РАБИ ЙЕУДЫ МЕССЕРА ЛЕОНА

Раби Йеуда Мессер Леон¹, как следует из нотариальных бумаг, хранящихся в падуанских и манутанских архивах, родился между 1420 и 1425 годами в городе Монтеккьо — либо вблизи Анконы, где он впоследствии возглавил ешиву, либо, что более вероятно, вблизи Виченцы². Его отец Йехиэль был врачом; Йеуда, как было принято в Италии того времени у просвещённых евреев, получил и светское, и традиционное образование, причём, вероятно, преуспел и там, и там, поскольку и раввинский, и университетский диплом он получил до того, как ему исполнилось тридцать. О его исключительных научных успехах косвенно свидетельствует следующее обстоятельство. В 1452 году Фридрих III, прибывший в Италию чтобы короноваться немецкой, а не железной ломбардской, короной и в тот же день жениться на Элеаноре Португальской, пожаловал Йеуде Леону титул Мессер. Кроме того, весьма вероятно, что он — вообще единственный из итальянских евреев, кто носил высокий рыцарский титул (miles — это «рыцарь» на латыни).

В начале 1450-х годов раби Йеуда Мессер Леон возглавил ешиву в адриатической Анконе, где — вдобавок к занятиям с учениками — приступил к написанию грамматики иврита, основанной на труде Ибн Эзры и получившей название «Ливнат Сапир»,

а также книги «Михлаль Йофи», посвященной аристотелианской логике.

Грамматика и логика — две из трёх стезей средневекового университетского тривиума; третьей — риторикой, которой посвяще-

¹ Биографическая справка основана на главе «The Italian setting», стр. 11–33 в книге Hava Tirosh-Rohschild, *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*; вступительной статье к изданию «Нофет Цуфим» Айзека Рабиновича, стр. XVII–XLVI; статье Даниэля Карпи «Notes on the Life of Rabbi Judah Messer Leon» в «Studi sull'ebraismo italiano in memoria di Cecil Roth» (1975), стр. 39–62; на главе Эллиотта Горовитца «Don't mess with Messer Leon» в «Jewish Culture in Early Modern Europe», стр. 18–27; на статье Роберта Бонфиля «The «Book of the Honeycomb's Flow by Judah Messer Leon: The rhetorical dimension of Jewish humanism in fifteenth-century Italy» в «Jewish History» 6 (1992), стр. 21–33. Цитаты из книги «Нофет Цуфим» приводятся по двуязычному критическому изданию «The Book of the Honeycomb's Flow / Sepher Nopheth Suphim» (1983) под редакцией Айзека Рабиновича.

² В северной Италии есть несколько городов с таким названием; топонимическое прозвище 'Monticulus' не позволяет однозначно определить место его рождения.

на эта статья, — раби Йеуда Леон занялся лишь двадцать лет спустя. Кроме этих академических опытов, раби Йеуда Мессер Леон — судя по всему, преследуя возможно, не только алахические и мировоззренческие цели, но и политические цели — рассылал по итальянским общинам (к неудовольствию многих местных раввинов, в том числе раби Биньямина из Монтальчино) неоднозначные респонсы, в которых, к примеру, отговаривал евреев от изучения Каббалы и комментариев Ральбага, сбитого, как он утверждал, с праведного пути греческой премудростью, а также критиковал сложившиеся в некоторых общинах обычаи, которыми обставлялось заповеданное ритуальное окупание женщин в микву после окончания менструации. Оспаривая обычаи, сложившиеся и утвердившиеся естественным образом, и предпочтения в торанической учебе, раби Леон, провозгласивший себя «Светочем Изгнания», может и не притязал на звание главного раввина северо-восточных итальянских областей, но, во всяком случае, стремился к безраздельному законодательному влиянию.

В 1460-е годы он жил в Болонье, однако вскоре переселился оттуда в Падую, чей знаменитый университет охотнее принимал чужаков. В 1469 году он получил сдвоенный диплом Падуанского университета — по философии и медицине, — а впридачу к нему — дозволение лечить нееврейских пациентов и даже самолично вручать дипломы по этим дисциплинам³. К 1473 году раби Леон поселился в Мантуе, куда вслед за ним перееха-

ла и его ешива. Там он продолжал составлять комментарии к аверроистско-аристотелианскому корпусу, но главным его мантуанским трудом было издание в 1475 или 1476 году риторического пособия «Нофет Цуфим» — первой еврейской книги, напечатанной при его жизни — и, вероятно, на личные средства — автора.

В конце 1470-х раби Леон переехал в Неаполь, где его ешива очень разрослась: в 80-е годы XV в. в этой ешиве преподавали 22 раввина и з Франции, Германии и других стран.

После вторжения Карла VIII и последующего завоевания Фердинандом Арагонским раби Леон умер — скорее всего, между 1495 и 1497 годами. Возможно, его смерть была результатом бедствий, постигших в те дни неаполитанское еврейство.

Сочинение «Нофет Цуфим», по меркам тогдашних европейских риторических пособий, едва ли оригинально. Но среди еврейских работ, появившихся до того, как рав Исраэль Меир а-Коэн из Радина опубликовал свою книгу «Хафец Хаим» в 1873 году, нет ни одного более подробного исследования законов правильной речи. Аллюзии к греко-латинскому риторическому подражанию, разумеется, можно отыскать уже в словах мудрецов. Так, в мидраше «Сифри» на начало последней недельной главы, «Везот а-Брахя», сообщается, что все пророки учились у Моше правильному сложению защитительной речи: начинать её следует

³ Известно только о двух дипломах по философии, которые он вручил в 1470 году — Йоханану бен Ицхаку Алеманно из Мантуи и Баруху бен Яакову из Пармы.

с сурового упрёка, а заканчивать — мягкими утешениями. Далее мидраш уподобляет предсмертную речь Моше выступлению публичного оратора:

משל למה הדבר דומה? ללאיטור שהיה עומד על הבמה.

«Чему это подобно? Ритору (леитор), стоящему на помосте».

Комментарий, приписываемый Рааваду, трактует это искажённое греческое заимствование — «леитор» — как מלייץ (термин, к которому мы обратимся далее), то есть «публичный адвокат-примиритель», искусный в красноречии⁴. Этот пример свидетельствует, что мудрецы-танаим, знакомые с идеями и образцами классического публичного ораторства, были всё же далеки от их систематического восприятия и обращались к ним разве что как к источникам экзотических сравнений.

«Нофет Цуфим» наследует сразу двум традициям риторического прескриптивизма. По всей видимости, раби Йеуда Мессер Леон был знаком и с комментарием Аверроэса к «Поэтике» Аристотеля (в ивритском переводе Тодроса Тодроси), и с «Риторикой для Геренния», приписываемой Цицерону, и с сочинением Квинтилиана, которое также питало красноречие итальянских гуманистов. Исследователи «Нофет Цуфим» ясно показывают мозаические заимствования из этих

книг — чудное соединение средневековой схоластики с ренессансной модой.

Центральная идея риторики Цицерона заключается в том, что этика предшествует ораторскому мастерству. Красноречие только тогда — в первую очередь, политически — убедительно, когда оратор совершенен интеллектуально и морально. Несомненно, полемист и «хахам колель» (еврейское подобие «человека Возрождения») Мессер Леон разделял цицеронианское представление, что красноречие — не поэтическая прихоть и академическая дисциплина, а инструмент гражданской — а в его случае, и религиозной — жизни, инструмент убеждения и наставления.

О «Нофет Цуфим» обычно пишут скорее как о первом и единственном в своём роде документе и курьёзном факте,⁵ чем как о тексте, который можно было бы изучать и в рамках современного религиозного дискурса. Мы же позволим себе попытку филологического рассуждения об этом риторическом пособии, чтобы составить представление о том, как, с точки зрения «до-хафец-хаимовского» еврея, должна быть устроена чистая и правильная речь.

Поэтика ренессансного заглавия книги потребовала бы отдельного расследования, однако пример «Нофет Цуфим» — а слова эти заимствованы из книги Теилим (19:11) — свидетельствует об интертекстуальной слож-

⁴ Стоит заметить, что дальше мидраш извлекает из структуры речи Моше закон о построении молитвы, в которой просьбы должны помещаться в рамке из восхвалений и благодарностей; однако в параллельном месте в трактате «Брахот» (34а) Моше сравнивается вовсе не с эллинизированным ритором, а с рабом, обращающимся к господину.

⁵ См., к примеру, книгу Питера Мака «A History of Renaissance Rhetoric» 1380–1620, стр. 284.

ности «обоюдоострой» межкультурной задачи, стоявшей перед итальянским раввином с университетскими степенями. Согласно мишне в трактате «Сота» (48а), после разрушения Храма, среди прочего, исчез «нофет цуфим» из Теилим. Гемара, обсуждающая эту мишну (там же, 48б) приводит несколько толкований этого не вполне ясного словосочетания, этимологизируя его по приблизительному созвучию. По мнению Рава, речь о муке тонкого помола, всплывшей («цафа») на поверхности сита («нафа») и подобной тесту, замешанному на вине и мёде; по мнению Леви, речь о двух хлебах, приставших к стене печи и продолжающих пухнуть, пока не коснутся друг друга; а, по мнению раби Йеошуа бен Леви, речь о высокогорном («мин а-ципия») мёде. Талмуд освещается об источнике толкования раби Йеошуа и приводит слова рава Шешета (а по версии Раши — рава Йосефа), так переведшего стих «И выступил эмори, обитающий на той горе, вам навстречу, и преследовали они вас, как делают пчелы, и разбили вас на Сеире до Хормы» (Дварим 1:44), в котором преследователи-эморей сравняются с пчелиным роем:

כּמּא דּנתּזן דּבריאּתּהּ וּשׂיטּן בּרוּמי עּלמּא וּמתיין
דּובּשאּ מעישבי טורא.

«Как разлетаются пчёлы по миру и приносят мёд горных трав».

Пчёлы, собирающие мёд риторики и поэзии — известный тоpos классической словесности⁶, а также центральный образ античных антологий (дословно — «собрания цветов») и средневековых флорилегиев⁷ — сборников «благоуханных цитат», — без сомнения, известный автору «Нофет Цуфим». К примеру, Сенека Младший, чья книга входила в гуманистический куррикулум, в одном из посланий к Луцилию⁸ так пишет о важности делать выписки из прочитанных книг, чтобы после украшать ими собственные сочинения:

«Apes, ut aiunt, debemus imitari, quae vagantur et flores ad mel faciendum idoneos carpunt, deinde quidquid attulere disponunt ac per favos digerunt et, ut Vergilius noster ait,

liquentia mella
stipant et dulci distendunt nectare cellas».

«Нам следует, как говорится, подражать пчёлам, странствующим в поиске медоносных цветов, а потом помещающим собранный нектар в соты, и, как пишет наш Вергилий⁹,

[пчёлы] текущий мёд
собирают и дополна наливают соты сладостным нектаром».

Эти слова Сенеки — пример того, как форма размышления иллюстрирует его пред-

⁶ Например, см. René Nünlist, «Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung», 301–306, где приводятся многочисленные греческие цитаты, в которых уподобляются красноречие и мёд.

⁷ Латинский вариант слова «антология».

⁸ LXXXIV.

⁹ «Энеида» I.432–433.

мет — и как ренессансные филологи, а вслед за ними и раби Йеуда Мессер Леон, учились цитировать. Вергилий уподобляет трудолюбивому пчелиному рою карфагенян, благоустраивающих свою столицу на глазах Энея, однако Сенека превращает это развёрнутое сравнение в простое энтомологическое наблюдение: можно вообразить себе его собственную антологию, где под буквой А — *ares*, «пчёлы» — выписаны эти полторы строки, без всякой связи с их былым контекстом. В соответствии с советом, который Сенека Младший дал Луцилию, он достаёт из сот мёд, который «не помнит о цветке», и подслащает им собственную мысль. Подобными «беспмятными» цитатами полна и книга «Нофет Цуфим».

Пособие раби Йеуды Мессера Леона состоит из четырёх книг или, как он сам их называет, «врат». В первой книге определяется суть риторики и её цели; во второй классифицированы формы риторики — эпидеиктическая, юридическая и рассудительная; в третьей описаны человеческие характеры и эмоции, присущие риторике; четвёртая — список риторических фигур, иллюстрированный примерами из Писания.

В цветистом предисловии к «Нофет Цуфим»¹⁰ автор повествует, как учился чужой премудрости, но, овладев ею, увидел, что вся она заключена в Торе:

וכאשר ראיתי אחר כן בחצרי ובטירותי, חדר
בחדר, למצוא מקום למגדלות מרחקים אשר
חשבתים חדשים, מקרוב באו וידי נטפו מר

ואהלות, קציעות כל בגודתי אשכל הכפר, נרד
וכרכום, עם כל ראשי בשמים נטעו ושרשו בקרן
זוית, אשר לא דמיתי ולא עלו על לבי מלפנים,
אמרתי: מדושתי וכן גרני לא יחסר כל בו; אך
לשקר שמרתי מעט הצאן ההנה במדבר העמים אף
כי זאת אשיב אל לבי, כי לא במחתרת מצאתים
ובמקום ארץ חשך, אם לא עמדתי את רוכלים
בארצות לרעות בגנים וללקוט שושנים.

«Но когда после того (постигнув чужие науки) я увидел, что и в моих собственных селениях и крепостях (Берешит 25:16), во внутреннем покое (Млахим II 9:2), нашлось место сосудам благовоний (Шир а-Ширим 5:13), которые я счёл новыми, явившимися недавно (Дварим 32:17); что с рук моих капала мирра (Шир а-Ширим 5:5) и смирна, а с одежд — бальзам и кассия (Теилим 45:9); что кисть кипера (Шир а-Ширим 1:14), нарда и шафрана со всеми лучшими благовониями (Шир а-Ширим 4:14) посажены и укоренились (Йирмеяу 12:2) в углу, чего я прежде не представлял себе и не замечал, — я сказал: Ни в чём нет недостатка в молотье моей и на гумне моём (Йешаяу 21:10); напрасно стерег я (Шмуэль I 25:21) немногие стада в пустыне (там же, 17:28) народов; это я вспомню в сердце (Эйха 3:21); что не застиг бы я их при взломе (Йирмеяу 2:34) или в тёмном месте земли, если бы не стоял с уличными торговцами среди чужих земель, чтобы пасти в садах и собирать лилии (Шир а-Ширим 6:2)».

¹⁰ Параграф 9.

Открыв, что еврейское учение, неведомое ему прежде, сладостнее чуждого, раби Йеуда Мессер Леон начинает ревностно объяснять «народам и царям» (Эстер 1:11), что 'Свидетельство Вс-вышнего верно, безупречно и умудряет простаца' (Теилим 19:7–8). Последнее — цитата из той же главы Теилим, из которой взято название книги. Совершенный оратор, коим раби Йеуда Мессер Леон являет себя в предисловии, буквально говорит словами Торы, взятыми у Пророков и в Писаниях, которые мидраш¹¹ сравнивает с высокогорным мёдом — «нофет цуфим». Этот центонный стиль, вероятно, покажется тяжёлым даже привычному читателю вступлений к еврейским книгам, которые почти всегда «непринуждённо» говорят цитатами, хотя стоит заметить, что сам автор весьма насмешливо отзывается¹² о напыщенной невнятице поэтов, которые, подражая пиютам Калира, выдумывают невозможные слова и фразы, за которыми не разглядеть содержания, в то время как истинная цель этого затруднённого письма не в том, чтобы упрятать мысль, а в том, чтобы, наоборот, предъявить её во всей очевидности: словами Торы можно вести и светский разговор, возвышая этим его тему и придавая ей «ослабленную святость» бесконтекстной цитаты. Не случайно главный мотив в рассказе о прозрении — ботанический и парфюмерный: мирра, нард и шафран, собранные по углам Танаха и сохранённые в памяти, превращаются в приятный мёд красноречия.

Раби Леон не только лукаво любит эту игру классических топосов и талмудической этимологии, заключённой в кратком заглавии, но и обременяет её этическими и религиозными смыслами. Риторика Торы — средство нравственного исправления и, в конечном счёте, исторического Избавления: «нофет цуфим» исчез после разрушения Храма, а составитель риторического пособия как будто устранил эту примету Изгнания, приблизив восстановление Храма.

В 13-й главе первой книги он подробнее обсуждает утрату первородного красноречия:

והנה, בימי הנבואה, בירחי קדם, כאשר מציון
מכלל יופי אלקים הופיע, היינו לומדים ויודעים מן
התורה הקדושה כל החכמות והתבונות, וכל
ההשגות האנושיות בכללם, כי הכל בה בהסתר או
במפורסם. ... אמנם, אחרי הסתלקה השכינה
מבינינו בעונותינו הרבים, ופסקה הנבואה והדעה,
וחכמת נבוננו נסתרה, לא נוכל להבין מדברי
התורה כל השלמיות וההשגות, והוא מצד חסרוננו,
לבלי יודענו התורה על השלמות.

«И вот, в дни пророчества, в месяцы древности (Ийов 29:2), когда с Циона сияло совершенство красоты Всевышнего (Теилим 50.2)¹³, мы учили и постигали из Святой Торы всю премудрость и разумение, и всё, что доступно человеку, в целостности, ибо всё в ней сокровенно»

¹¹ «Сифри» 48.6.

¹² 1.5.1.

¹³ Здесь, вероятно, раби Леон ссылается на собственное сочинение двадцатилетней давности.

но или открыто ... Но когда удалилась Шхина из нашей среды из-за многочисленных наших грехов, а пророчество и познание прекратились, и премудрость мыслителей наших сокрылась, не могли мы более извлекать из слов Торы всех доступных знаний. И всё это от нашей ущербности и бессилия познать Тору в полном объеме».

Первое, что анахронически вспоминается при чтении этого историософского обобщения, это предисловие к книге «Хафец Хаим», где отдаление Шхины, разрушение Храма и исчезновение пророчества также связываются с этическим распадом еврейского народа, в частности — с несоблюдением чистоты речи. Но если с алахической точки зрения книги «Хафец Хаим» грех злословия — одна из причин Изгнания, и, следовательно, забота о чистой и безгрешной речи — усилие по его исправлению, то в рамках цicerонианского подхода раби Йеуды Мессера Леона, при мнимом, хоть и почти дословном тождестве чудовищных картин, которые описывает автор — утрата красноречия это лишь симптом нравственной неполноценности, и не более. Вот как рассуждает об упадке общественных нравов и том положении, в которое он привёл ораторское искусство, Цицерон в начале трактата «De Inventione»¹⁴:

Atque huius quoque exordium mali, quoniam principium boni diximus, explicemus. Veri simillimum mihi videtur quodam tempore neque in publicis rebus infantes et insipientes

homines solitos esse versari nec vero ad privatas causas magnos ac disertos homines accedere, sed cum a summis viris maximae res administrarentur, arbitror alios fuisse non incallidos homines qui ad parvas controversias privatorum accederent. Quibus in controversiis cum saepe a mendacio contra verum stare homines consuescerent, dicendi assiduitas induit audaciam, ut necessario superiores illi propter iniurias civium resistere audacibus et opitulari suis quisque necessariis cogereetur. Itaque cum in dicendo saepe par, nonnunquam etiam superior, visus esset is qui omisso studio sapientiae nihil sibi praeter eloquentiam comparasset, fiebat ut et multitudinis et suo iudicio dignus qui rem publicam gereret videretur.

«Так давайте же посмотрим, как красноречие из источника всякого блага превратилось в источник зла. Вернее всего, я думаю, что и с самого начала, конечно, общественными делами не занимались люди несведущие и лишённые дара слова, да и к частным тяжбам не обращались одни лишь значительные и одаренные; но впоследствии государственные дела стали достоянием подлинно великих мужей, а другие, всего лишь не лишённые таланта, обратились к судебным разбирательствам по мелким частным делам. В этих распрах они привыкли защищать ложь против правды, а сделавшись более речистыми, стали еще бесстыднее, так что первым людям государства пришлось вступаться за граждан и обо-

¹⁴ «О нахождении материала» I.4.

ронять своих близких от подобных нагледцов. И вскоре стало так: оратор, что пренебрег изучением мудрости, дабы предаться целиком одному красноречию оказывался соперником тех великих мужей, иногда даже и побеждал их, и зачарованная толпа все чаще судила о нем так же, как и он сам, — считала его достойным править республикой»¹⁵.

Если алахическая реверсия этого распада предполагает раскаяние, к которому призывали еврейские пророки перед разрушением Храма, и, следовательно, тщательное соблюдение речевых норм, которых вставший на путь исправления прежде гнушался, то риторическая его отмена, как объясняет «Нофет Цуфим»¹⁶, требует нравственного воспитания оратора, выучившегося, подобно прозорливым людям древности, подчинять своему красноречию людские сердца:

אמנם תכלית ההלצה, כפי מה שהתבאר מדברי טוליאן בראשון מההלצה הישנה ומדברי ויטורינו המפרש, הוא הפקת הרצון במאמר, למה שכל מה שישתדל המליץ ולדבר גבוהה גבוהה, לשון מדברת גדולות, הוא לזה התכלית, רצונו לומר, להמשיך לבב האדם לעשות אשר יחפצהו מן הענינים, לא יסור ממנו ימין ושמאל. ואמתת זה התבאר ממה שאמר שלמה המלך במשלי: שפתי צדיק ידעון רצון ופי רשעים תהפוכות. כלומר, שפתי הצדיק, אשר יכונו דבריהם בתכלית מה שאפשר מנתנת

ההפסקה, ידעון להשיג התכלית אשר כווננו אליו, והוא רצון האנשים. אמנם פי רשעים, אשר לא ידעו דרכי ההלצה ולא יבינו, בחשיכה יתהלכו, וישיגו דברים רבים הפכיים אל מה שכווננו אליו.

«Цель ораторства, как явствует из слов Туллия в первой книге «Старой Риторике»¹⁷, а также из слов его толкователя Викторина¹⁸, — склонение воли словами. И усилия оратора — надменный разговор (Шмуэль I 2:3), горделивый язык (Теилим 12:4) — служат той же цели: увлечь сердце человеческое и принудить его совершать желаемое, не отклоняясь ни вправо, ни влево. Истинность сего явствует из слов царя Шломо в книге Мишлей (10:32): «Уста праведного ведают приятное, а рот злодеев — противное». То есть «уста праведника», чьи слова тщательно составлены, чтобы убеждать, «знают», как достичь цели — приятия слушателя. А «рот злодеев», не ведающих путей красноречия, лишённых понимания и блуждающих во тьме (Теилим 82:5), достигает того, что противоположно их намерениям».

Принятый средневековый термин для слова «оратор» — מליץ, «мелиц», которым на языке Танаха¹⁹ определяется не столько публичный спикер, сколько человек, который посредством перевода примиряет

¹⁵ Перевод Г. С. Кнабе.

¹⁶ 1.1.6.

¹⁷ Т.е. «Риторика к Гереннию».

¹⁸ Стоит обратить внимание, что раби Йеуда Мессер Леон, судя по ивритской транслитерации этих латинских имён — 'Туллио' и 'Витторино' — думал о них по-итальянски.

¹⁹ Например, Берешит 42:23, Йешаяу 43:27, Ийов 16:20.

участников разговора, буквально помогая им найти общий язык, как это было, к примеру, при встрече Йосефа, облаченного в нарамник из гелиопольского льна, с братьями: братья его не узнали, считали египтянином, и общение велось через переводчика. Традиционные толкования стиха об умиротворительных устах праведников, впрочем, выявляют и ещё один смысл термина. Раши в комментарии к Мишлей (10:32) объясняет слова וְדַעוּן רָצוֹן, «ведают приятное»: «Ведают, как угодить Создателю и умиротворить Его, и ведают, как угодить созданиям и примирить их».

Раби Йеуда Мессер Леон следует только второму объяснению, полагая, видимо, что первое — быть угодным Б-гу — естественно проистекает из второго: если слова нравственного человека, составленные по законам риторики, угодны созданиям, то они угодны и их Творцу, и если они приносят людям мир, то и гнев Б-га они унимают. Комментаторская техника «Нофет Цуфим» напоминает «монтажный» стиль таргумов — расширительных арамейских переводов Писания, а в особенности стиль Таргума Псевдо-Ионатана, в котором тёмные стихи переписаны с многочисленными уточнениями и подробностями. Пример интерпретации максимы о красноречии праведников в «Нофет Цуфим» именно такого свойства: автор не поясняет помещённую посреди рассуждения цитату, а включает в её состав своё понимание — вкладывает в уста

еврейского праведника слова римского философа.

Когда Яков после возвращения из Падан-Арама встречается со своим злопамятным братом Эсавом, то он, опасаясь что тот гневается и желает ему отомстить, обращается к Эсаву с такими словами²⁰:

אֶל-נָא אִם-נָא מְצָאֲתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְלִקְחָתָּ מִנְּחֻמִּי
מִיָּדִי כִּי עַל-כֵּן רָאִיתִי פְּנֶיךָ כְּרֵאת פְּנֵי אֱלֹהִים
וַתְּרַצְנִי.

«Молю тебя, если люб я тебе, прими из руки моей этот умиротворительный дар, ибо видеть лицо твоё — как видеть лицо ангела²¹, и был я тебе угоден».

Последний труднопереводимый глагол — «ва-тирцени» — однокоренной слову «рацон» («желание», «воля»), которым «Нофет Цуфим» отмечает функцию оратора. Раши, ссылаясь на всё тот же стих из Мишлей, объясняет что он означает «благосклонность» и «умиротворение» (хотя примирение Эсава с Яковом, как известно из многих мидрашей, не было ни искренним, ни окончательным). Европейские гуманисты считали красноречие действенным средством, а не предметом безучастного любования: речь Якова достигла цели, путь к которой ведают уста праведника. В четвёртой, практической книге «Нофет Цуфим»²², где описываются риторические фигуры и их применение, раби Йеуда Мессер

²⁰ Берешит 33:10.

²¹ Так понимает, например, Авраам ибн Эзра.

²² Глава 63.

Леон — в духе античных теоретиков красноречия, разбиравших на составные части речи полководцев — анализирует диалог Яакова и Эсава:

בענין דבור יעקב והשלוחים ועשו: כי בערך יעקב והשלוחים, היתה ראויה התחנה והדבור המוסרי, כאשר הענין בעבדי המלך בערך אל מלך; אמנם עשו היה מדבר בגסות הרוח, כפי מה שהיה נאות לתכונותיו הרעות, אלא שהיה מראה אהבה וחבה בדבריו כדרך השרים אל אשר יאהבוהו.

«Что до разговора между Яаковом, [его] посланниками и Эсавом, Яакову и посланникам подобала учтивая речь, с какою царские слуги обращаются к царю. Эсав же говорил высокомерно — согласно своей злодейской природе, хотя словами своими выражал любовь и приязнь, с какой властители обращаются к любимцам».

Как объяснялось в первой книге, покорно изменяя образ своей речи, праведник Яаков добивается желаемого. Эсав же, над чьей дурной природой его собственное ораторское искусство не властно, думает — в силу эмоциональной склонности к гордыне и гневу — одно, но лицемерно говорит иное. Следуя «словесным путём» праведника, изучающий Тору проследит и за его «нравственным путем»; а подражая герою, дидактически воплощающему добродетель (*exemplum*), человек учится говорить так, как должен говорить оратор. Вот что же-

лал показать раби Йеуда Мессер Леон этим примерным разбором.

* * *

Дальнейшее сравнение книг «Нофет Цуфим и «Хафец Хаим» могло бы показаться забавой антиквария: четырёхсотлетнее расстояние между этими руководствами к речи и действию, и огромная популярность второго труда, на фоне почти полного исключения первого из жизни, за пределами кафедр *Jewish studies*, делают сопоставление данных книг, в лучшем случае, «разговором двух существ на воздушном шаре». Одно говорит на латинизированном апеннинском иврите, а другое — на иврите с идишистскими заимствованиями. Трудно представить себе большее культурное различие внутри одного языка! Тем не менее, подобно тому, как книга «Хафец Хаим» заполняет алахическую пустоту, отделявшую еврейский народ от идеальных — храмовых — времён, книга «Нофет Цуфим» с его «гуманистической» программой возвращения *ad fontes* («к истокам») и первоисточникам полезной речи, приносящей мир и выражающей смысл вещей, могла бы заполнить пробел стилистический. Ашкеназское еврейство, по всей видимости, начало складываться как культурная общность после миграции евреев из Италии, куда они попали ещё в римские времена, за Рейн. Книга «Хафец Хаим», в определенном смысле, обобщает поздний этап культурного развития ашкеназов. Но возвращаться назад, к идеалу, могло бы быть приятнее с тем же живописным «итальянским» отклонением. МП

ГЛОССАРИЙ

Ашем (а-Шем) — досл. «То Имя»: традиционный способ упоминания Б-га, не произнося при этом Его Имя.

Талмид хахам — мудрец Торы (дословно «ученик мудреца»).

Хазаль — акроним значение которого «мудрецы, благословенной памяти». Так называют мудрецов Мишны и Талмуда.

«Шма» (Шма, Израэль!) — еврейская декларация верности Творцу, читаемая ежедневно утром и вечером, что символизирует принятие евреем на себя «Ярма Небес». Чтение «Шма» — заповедь Торы.

Амида (Шмонэ Эсре) — главная молитва в еврейском Б-гослужении.

Танах (или ТаНаХ) — акроним, которым обозначается свод Письменной Торы: Тора (Хумаш (Пятикнижие)), Невиим (Пророки) и Ктувим (Писания).

Алаха — еврейский религиозный закон в целом (имя собственное) или в частности, как отдельная норма (имя нарицательное).

Мишна как имя собственное — корпус устного законодательства, кодифицированный раби Йеудой а-Наси и его учениками. Зачастую используется аббревиатура ШАС — «Шеш Сидрей (Мишна)» (Шесть разделов (порядков) Мишны). Если слово «мишна» написано с маленькой буквы, то речь идет об отдельном пункте (законе) в своде Мишны.

Слова «Талмуд» и «Гемара» («Гмара»), а также аббревиатура ВТ — это Вавилонский Талмуд. В этом же значении употребляется аббревиатура ШАС. Если подразумевался Иерусалимский Талмуд — пишется «Иерусалимский Талмуд» или «Йерушалми», 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 танаи (ед. ч.: тана) — мудрецы эпохи составления Мишны.

Амораим или амораи (ед. ч.: амора) — мудрецы эпохи составления Талмуда.

Савораим — еврейские мудрецы Вавилонии, жившие в VI-VII вв. н.э., после завершения Вавилонского Талмуда, между периодами амораим и гаоним. Они осуществили окончательную редакцию Талмуда.

Гаоним — мудрецы послеталмудической эпохи, главы ешив в Вавилонии.

Ришоним («ранние», «первые») — еврейские законоучителя и комментаторы, жившие примерно в XI–XV вв., после окончания эпохи вавилонских гаонов и вплоть до создания раби Йосефом Каро кодекса «Шулхан Арух».

Ахароним («поздние», «последние») — комментаторы и законоучителя после создания «Шулхан Аруха» и вплоть до наших дней.

Эрец Исраэль — Земля Израиля, часто называемая также Эрец а-Кодеш (Святая Земля).

Хидуш — досл. «новость», открытие в Торе.

Ешива (досл. «сидение») — духовная академия: традиционное учебное заведение, в котором еврейские юноши изучают Тору.

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 ģ и латинский h] 5	פ	пэй [п] 80
ו	вав [в] 6	פ	фэй [ф] 80
ז	зайн [з] 7	ף	фэй софит [ф] 80
ח	хет [х] 8	צ	цади [ц] 90
ט	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

МИР ТОРЫ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ ЖУРНАЛ



ВЫХОДИТ С 2004 ГОДА



t.me/mirtory



@mir_tory



/MirTory



/public61798341



/blog/mirtory

mirtory.com

Владельцы устройств
под управлением
Android OS и iOS
могут читать журнал
через приложение



Google play



Download on the
App Store

ПОДДЕРЖАТЬ ИЗДАНИЕ

WebMoney



Платежи в рублях: R298686173631
Платежи в долларах: Z446904802656



5254 7703 2730 3426



Штрих-код 2960134294349

Яндекс
ДЕНЬГИ



410011414212894



paypal.me/MirTory



Фото: Яков Айзенштат



Фото: Яков Айзенштат