

№ 62

МИР ТОРЫ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ АЛЬМАНАХ



Фото: Яков Айзенитат

With this issue of Torah's World
Mr. Zeev Craig Beresin expresses
his gratitude to Rabbi Label Lam
and Rabbi Mordechai Kamenetsky,
may they live for many good days

Этим выпуском «Мира Торы»
господин Зеэв Крейг Березин
выражает свою признательность
раву Лайбелу Ламу
и раву Мордехаю Каменецкому,
да продлятся их годы

ПОДДЕРЖАТЬ ИЗДАНИЕ



СБЕРБАНК

4817 7602 4703 8932



410011414212894



PayPal

paypal.me/MirTory

МИР ТОРЫ 
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ ЖУРНАЛ

ВЫХОДИТ С 2004 ГОДА

 t.me/mirtory



 /MirTory

mirtory.com

МИР ТОРЫ № 62

Главный редактор: Гавриэль Фельдман

gavriel.feldman@gmail.com

  +972 50 66 56 154

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, рав Михаэль Мирлас, Эстер Райхман, рав Израэль и Элишева Ермаковы

Отпечатано в типографии «Финтрекс» | www.fintrax.ru

Редакция выражает благодарность за помощь и поддержку: Зеэву Крейгу Березину, Хаиму Айзенштату, Якову Григорьевичу Соскину, Александру Заранкину, Алексу Саве, Анне Фрейдиной, Александру Рубиновичу, Александру Малису, Йосефу Сусайкову, Михаэлю Рубину, Эдуарду Чайкину, Даниилу Орлову, Соломону и Марии Левиндорф, Дмитрию Дякину, Аркадию Шварцеру, Марии Бар, Моше Хохлову, Юрию Смоляру, Илье Лифшицу, Менахему Биньямину Файнштейну, фонду «СТМЭГИ», Максиму Шестакову, Омари Ханукову, Дану и Эстер Лембергским, Ицхаку и Теиле Айзенштат, Гиршу и Батшеве Котовским, Мордехаю и Саре Мириам Барац, Элияу Шварцу, Давиду Якубову, Эли Лазареву, Натану Акимову, Давиду Плотникову и ешиве «Торат Хаим».

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.

еврейский закон
тайны Торы
«иудаизм на одной ноге»

Содержание

- 6 Гавриэль ФЕЛЬДМАН
И это тоже к лучшему
- 12 Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК
Подарки в Пурим, сделанные из плодов седьмого года
- 25 Рав Даниэль МАНН
Ответы на различные вопросы из области финансов
- 33 Рав Хаим СУНИЦКИЙ
Сколько детей было у Михаль — первой жены Давида?
- 38 Рав Элияу Нахман ВУГЕНФИРЕР
Музыка в траурные дни и опасность для жизни: может ли больной полагаться на собственные представления?
- 49 Рав Давид КАНТОРОВИЧ
Раввинский суд: объяснение для «чайников»
- 52 Рав Даниэль МАНН
О логике запрета «марит аин»
- 55 Рав Хаим СУНИЦКИЙ
Неочевидные моменты в истории с Зимри бен Салу
- 57 Исраэль ЛЕВИН
Телесные наказания: «малкот» и «макат мардут»
- 63 Йосеф Хаим АНДРЕЕВ
Соблюдение современными ноахидами седьмой заповеди
- 78 Рав Хаим СУНИЦКИЙ
Убил ли Раба раби Зейру?
- 80 Рав Акива БОГДАНОВ
Обзор законов жертвоприношений
- 97 Рав Гедалья СПИНАДЕЛЬ
Смысл долей жертв, получаемых коэнами
- 100 Рав Леви Ицхак РИЦ
Шофар с инкрустацией и родственные проблемы
- 106 Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК
Спаси сына рабыни Твоей!
- 113 Рав Даниэль МАНН
Молитва за родственницу в Субботу
- 116 Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК
О захоронении усопшего в том месте, где он умер
- 119 Рав Даниэль МАНН
В каких случаях идти на похороны?
- 122 Рав Йосеф МЕНДЕЛЕВИЧ
Талмуд и коронавирус
- 128 Рав Александр АЙЗЕНШТАТ
Трагедия на Мероне и дилетанты от иудаизма
- 133 Рав Йеошуа ПФЕФФЕР
Жизнь в «авиарежиме»: о гражданской добродетели в харедимном обществе
- 142 Рав Александр АЙЗЕНШТАТ
Отход от Торы в наши дни и в исторической перспективе
- 159 Рав Элияу ТАВГЕР
Рабовладение и Тора
- 177 Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК
Какого числа мы получили Тору?

мировоззрение

история



Для вознесения души
Пурим бат Миши



Светлой памяти
Григория Борисовича Соскина

Для поднятия души Люси,
дочери Ханы, и с просьбой
о хорошем шидуе для ее внука —
Аркадия, сына Велвела



Гавриэль ФЕЛЬДМАН

И ЭТО ТОЖЕ К ЛУЧШЕМУ

Жизнь еврейского народа в Земле Израиля в большей степени, чем в любом другом месте, поставлена Всевышним в зависимость от нашего служения Ему. Но наряду с грандиозными успехами в деле возрождения настоящей еврейской жизни в Святой Земле, здесь, к сожалению, наблюдаются и другие, обратные процессы. Страсти накалены до предела, и исполнять заповедь любви к ближнему становится все труднее.

В наступившую эпоху постправды, когда важно не то, что на самом деле, а то, что об этом пишут и говорят, людям бывает трудно сориентироваться. Современному человеку, взрожденному в парадигме исторического движения вперед, к победе гуманизма, тяжело отнестись критически к т.н. «прогрессивной повестке», продвигаемой через массовую культуру и СМИ, и обслуживаемой политиками. В авангарде внедрения и навязывания новой этики и строго определенных политических представлений находится система образования. В частности, согласно новейшим данным, собранным институтом «PANELS POLITICS», 76,2% студентов считают, что академия стремится к выражению левой повестки. При этом 69,3% израильских студентов в политическом плане определяют себя как правоцентристов, а 58% студентов, назвавших себя «правыми», признаются, что пред-

почитают скрывать свои взгляды, поскольку опасаются реакции преподавателей в виде заниженных оценок и загубленных научных и карьерных перспектив¹.

В Израиле на роль вечных козлов отпущения давно назначены слабо обороняющиеся религиозные — в первую очередь, харедим. Тем, кто думает своей головой, свойственно недооценивать влияние пропаганды на умы, а между тем подозрительно много «нормальных людей» верит во все то, что им рассказывают и показывают — в первую очередь потому, что миллионы таких же «нормальных людей» попросту не могут ошибаться, и вообще — трудно согласиться с тем, что ведущие СМИ дружно вводят людей в заблуждение, ведь это пахнет теорией заговора. Таким образом достигается ситуация, при которой «коронавирус» и «досы» становятся слова-

¹ См. <https://t.me/Godunov2020/1161>

ми-синонимами, «мирное сосуществование» превращается в великую цель, арабское насилие объясняется неравенством (а точнее, вопиющим отсутствием позитивной дискриминации) молодых арабских специалистов в израильском хайтеке, считанные случаи еврейского насилия подаются гипертрофированно и становятся главной темой, а правильность прогрессивной повестки не подлежит никакому сомнению. Но народ, к сожалению, часто ошибается. И вообще, полезно уточнять, что в каждом конкретном случае подразумевается под «народом». ЛОМЫ часто несут чушь, поскольку им за это, как правило, ничего не грозит (а иногда им даже платят — прямо или косвенно — именно за то, что они несут чушь). История может предоставить множество подтверждений того, что массы готовы обманываться вновь и вновь, а медиа будут продолжать беззастенчиво лгать, искажать и навязывать.

На момент написания данной колонки в Израиле вот уже несколько месяцев действует тридцать шестое правительство, сложившееся в результате очередных внеочередных честных, демократических выборов и пары хитрых трюков. В правительстве на благо этого самого неопределенного «народа» трудится целая плеяда ярких личностей, причем палитра участников куда ярче, чем в правительствах национального единства далекого прошлого, когда во главе правительства стоял Ицхак Шамир — человек без кипы, но с определенными представлениями о том, что можно делать, а чего ни в коем случае делать нельзя. Шамир говорил: «Власть не может служить самоцелью. Если ее обретение требует отказа от принципов, предпочтение должно отдаваться принципам». Какой наи-

вный человек! Теперь все наоборот. Прошло тридцать с лишним лет, мир успел измениться, и стоит ли теперь удивляться, что нарушение предвыборных обещаний стало новой нормой израильской политической культуры, а их соблюдение — исключением из правил? Пора уже стать гибче и современнее! Нужно радоваться способности элит договариваться между собой, переступать через прошлое, закрывать глаза на то, что разъединяет — все ради общей великой цели. В итоге впервые объединились профессиональные борцы за все хорошее и против всего плохого, специалисты по всем вопросам сразу и, внезапно, даже сторонники мягкого «гражданского джихада», выражающие солидарность с террористами. В общем, настоящее торжество мультикультурализма, приятия и инклюзивности.

На самом деле, с вышеперечисленными категориями все ясно. Настоящим сюрпризом стали другие ребята, которые рискнули украсить собой этот диковинный «торт» в качестве вишенки — те, кого еще недавно примерно все маркировали как представителей правого политического фланга. Некоторые из них, в отличие от Ицхака Шамира, даже носят кипу. И пусть в это трудно поверить, но эти условно правые члены действующего правительства ощущают себя в пестрой компании хороших и правильных людей вполне органично, на своем месте. Во всяком случае, при взгляде извне складывается именно такое впечатление: пусть где-то там, за кулисами, идет возня, пусть оттуда регулярно слышится злобное шипение, как из любого густонаселенного серпентария — на публике наши «консерваторы в законе» всячески демонстрируют, что им не особо мешает все то,

что продвигают их несколько более прогрессивные партнеры. И речь не только об удовлетворении огромных appetitов вошедших в коалицию исламистов, обеспечении максимальной доступности хирургических операций по смене пола, или новом определении антисемитизма (полностью лишаящем понятие его изначальной сути) и прочих интересных идеях, нуждах и требованиях — речь, в том числе, и о еврейской традиции, поскольку более прогрессивные партнеры совершенно не скрывают своего желания взяться за нее всерьез. Одни предлагают погрузить харедим в тачку и выбросить на свалку истории, другие собираются «освободить» Стену Плача, третьи подают в Кнессет законопроект о введении уголовной ответственности для тех, кто «виновен» в приобщении светских школьников к Торе, и одновременно готовы поддержать деньгами выходцев из религиозных семей, которые по той или иной причине решили перестать соблюдать заповеди. Все это происходит прямо сейчас, открыто и безнаказанно, и не где-нибудь, а в «еврейском» государстве Израиль.

Но что же свободная и гордая израильская пресса? Удивительным образом, у нас первое правительство за долгие годы, которое получает преимущественно позитивное сопровождение в медиа. И если кто-то из журналистов позволяет себе критику, так это потому что он из каких-то «неправильных» СМИ второго эшелона, либо критика носит весьма сдержанный характер, или же она публикуется исключительно с целью создания у читателя/зрителя иллюзии объективного

и всестороннего освещения. Все, что предпринимает власть, в израильских медиа предпочитают называть вынужденными мерами или трудными, но необходимыми решениями, временным компромиссом, жертвами, приносимыми во имя высшей цели и т.д. День за днем журналисты и ЛОМы продолжают, без капли стеснения, развешивать по ушам лапшу о «правительстве единства, обновления и возрождения». Тот факт, что правительство единства обошлось без крупнейшей национальной политсилы правого толка и всех трех религиозных партий (в результате чего целые сектора общества не имеют нормального политического представительства) — никоим образом этому не мешает. Наоборот, это даже хорошо, потому что правые и религиозные еврейские политики, не вошедшие в израильское правительство, все до единого, суть ретрограды и фашисты, а голосуют за них неправильные несмышлениши, которых распирает от чувства собственной избранности и важности (ведь, как объяснила недавно уважаемая газета «А-арец», религиозные евреи даже почку жертвуют в качестве доноров лишь потому, что это дает им чувство превосходства над другими²).

И вот мы видим как оторванные от реальности политики и журналисты с упорством, достойным лучшего применения, продолжают называть черное белым, а ложь — правдой. Они игнорируют факты и поддерживают врага. И если даже в условиях войны в определенных кругах израильского общества приемлемо исключительно вот такое, самоубийственное поведение — то чего ждать при наступлении

² См. <https://t.me/zloydos/2308>

шаткого подобия мира? Написано, что у нашего народа твердая шея. Увы, осознание истины дается евреям тяжело и болезненно.

Царь Шломо, мудрейший из людей, сказал: «Что было, то и будет, и что творилось, то и будет твориться, и ничего нет нового под солнцем. Бывает, скажут о чем-то: «Гляди, это новое!» — [а] уже было оно в веках, что прошли до нас» (Коэлет 1:9-10). Вышеописанная ситуация лишь кажется чем-то новым, но она, на самом деле, не несет в себе ничего принципиально нового. Меняются имена действующих лиц и детали событий, но их суть остается неизменной. На протяжении всей еврейской истории находились те, кто, по выражению рава Шимшона Давида Пинкуса, «сверлил дыру в днище нашего общего корабля». И совершенно очевидно, что в нынешних условиях мы не можем никого сбросить за борт, и не способны полностью отгородиться от тех, кто преследует нас.

Нашей главной проблемой была и остается утрата правильных духовных ориентиров значительной частью общества, разобщенность и беспричинная жгучая ненависть тех, кому мешает еврейская традиция, к тем, кто за нее держится. Когда рассеивается иллюзия стабильности и благополучия, особенно важно держаться за то, что надежно и вечно, что не исчезнет. Поэтому наши учителя всегда призывали в любой неопределенной ситуации крепче держаться за Тору. В итоге те, кто продолжал держаться за Тору, сохранились и пережили всех остальных — всех тех, кто хоронил их и списывал со счетов.

Одна из важнейших вещей, которым учит нас Тора — не надеяться на людей, потому

что люди непостоянны: люди могут обмануть, у них часто меняются планы. Мы должны уповать исключительно на Всевышнего, потому что «Сильный Израиля не солжет и не передумает, ибо не человек Он, чтобы передумать» (Шмуэль I 15:29). Уповать на Всевышнего — значит довериться Ему и положиться на Него, признав, что все, что происходит — происходит в соответствии с Его замыслом (как бы ни было сложно принять это утверждение).

Означает ли это, что нужно пассивно сложить руки и ничего не делать? Нет. Великий мудрец и праведник Нахум Иш Гамзу постоянно повторял: «Гам зу ле-това» («и это тоже к лучшему»). Так он реагировал на радостные новости и события, и точно так же он относился к тяжелым известиям («Таанит» 21а). Как следует из Талмуда, упование на Всевышнего у этого человека было абсолютным, и именно поэтому с ним происходили чудеса: ужасное происшествие обернулось огромной удачей, а смертный приговор сменился почестями и удовлетворением всех требований. При этом, покорно принимая волю Небес, Нахум Иш Гамзу продолжал совершать необходимые действия: ехать, вести переговоры и т.д.

Написано, что когда Яков узнал что Эсав выступил к нему навстречу во главе вооруженного отряда, то он сделал три вещи: отправил дары, молился Всевышнему и подготовился к сражению (Раши к Берешит 32:9, Танхума). Как известно, «деяния отцов — знак сыновьям». Тора требует от нас делать «иштадлут» — прилагать необходимые усилия, как будто от этих усилий что-то зависит. Именно поэтому Яков начал заниматься дипломатией и одновременно разделил свой

стан, планируя возможное сражение. Но вместе с тем, Яаков обратился ко Всевышнему в молитве, подчиняясь Его воле и прося о помощи. Потому что, в конечном счете, все в руках Небес...

С упованием на Всевышнего понятно (хотя проще сказать, чем сделать), но что с практическими действиями? С чего на-

чать? Скорее всего, какого-то универсального рецепта не существует. Тем не менее, рав Моше Шапира учил, что начинать спасать мир, страну или еврейский народ всегда нужно с микроуровня — с самого себя: если ты исправишь себя, то станешь примером для других. Тем самым ты окажешь благотворное влияние на людей вокруг и, в конечном счете, на весь мир. МТ

еврейский закон

тайны Торы

«иудаизм на одной ноге»



Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК

ПОДАРКИ В ПУРИМ, СДЕЛАННЫЕ ИЗ ПЛОДОВ СЕДЬМОГО ГОДА

Одна из заповедей Пурима — посылать друг другу угощения («мишлоех манот»). Чтобы исполнить эту замечательную заповедь, достаточно послать одному ближнему два вида угощений, но чем большему числу людей будут посланы угощения, тем выше уровень исполнения заповеди¹. В Пурим, празднуемый в год Шмиты, а также в год, следующий за ним, вполне может случиться, что кто-то захочет исполнить заповедь «мишлоах манот» с помощью израильских плодов седьмого года. Такое желание может возникнуть не только у жителей Израиля, поскольку израильские овощи и фрукты широко экспортируются во многие страны (к сожалению, в том числе и плоды седьмого года, что является нарушением еврейского закона). Плоды седьмого года требуют к себе особого отношения, что подробно описывается в наших источниках. Но несмотря на обширную информацию по вопросам правильного пользования плодами седьмого года и несмотря на то, что заповедь «мишлоах манот» еврейский народ начал исполнять еще до эпохи Второго Храма, непосредственно вопрос о том, разрешено ли исполнить заповедь «мишлоах манот» с помощью плодов седьмого года, не рассматривается ни в Мишне, ни в Талмуде, ни в кодексе еврейских законов «Шулхан Арух». Это говорит о том, что мудрецам ранних поколений данный закон был настолько ясен, что даже не подлежал обсуждению. Интересно, что им было ясно: то, что плоды седьмого года разрешено посылать в качестве «мишлоах манот» или что это запрещено?²

Небольшое предисловие

Чтобы наше исследование протекало более свободно и непринужденно, представляется целесообразным обновить в памяти самые общие сведения о плодах седьмого года.

Статус плодов седьмого года могут приобрести те виды растительности, которые предназначены для питания людей, кормления животных, сырья для изготовления моющих средств, красителей, свечей, кремов, косме-

¹ «Шулхан Арух», «Орах Хаим» 695.4; «Мишна Брура», там же п.3.

тики, а также благовония и цветы, обладающие приятным ароматом. Является ли то или иное растение плодом седьмого года, зависит от того, где² и когда³ оно созревало.

На плоды седьмого года распространяются следующие запреты и обязанности:

1) Запрет препятствовать евреям собирать плоды седьмого года и повеление предоставить любому желающему возможность их срывать, как будто у них нет хозяев.

2) Запрет порчи плодов седьмого года.

3) Запрет торговли плодами седьмого года.

4) Обязанность в определенный момент объявить плоды седьмого года, которые разрешенным способом находились во владении еврея, никому не принадлежащими (заповедь «биур»).

5) Запрет вывоза плодов седьмого года за пределы Земли Израиля.

6) Запрет сбора урожая плодов седьмого года.

7) Запрет пользования самосевом (постановление о «сфихин»).

Плоды седьмого года запрещено портить. Пользоваться ими разрешено только по назначению, т.е. плоды, предназначенные в пищу, разрешено употреблять только в пищу, те, из которых изготавливают напитки — для изготовления напитков, а те, которые обычно служат кормом для животных — скормить животным и т.д. Продукты, которые принято употреблять в пищу исключительно в сыром виде, запрещено подвергать тепловой обработке, а те, которые обычно подвергают тепловой обработке, запрещено употреблять в пищу сырыми. Выжимать сок разрешено только из тех видов, которые в основном именно для этого и выращивают. Те плоды, которые обычно не измельчают или не разминают, запрещено измельчать или разминать.

Торговать плодами седьмого года обычным способом запрещено. Продажа таких плодов должна отличаться от обычной объемом товара, а также местом и формой его сбыта. Деньги, которые продавец получает за плоды седьмого года, приобретают статус плодов седьмого года. Сами плоды никогда не теряют своего статуса и те, кто их приобретает, должен относиться к ним соответствующим образом.

В год Шмиты под эгидой раввинского суда («бейт дин») снимаются специальные склады, на которые привозят плоды седьмого

² Законы седьмого года распространяются только на плоды, выросшие в Земле Израиля, а также частично на плоды, выросшие на восточном берегу реки Иордан и в Сирии.

³ В рамках данной статьи мы не станем подробно рассматривать частности этого вопроса — лишь заметим, что в год Шмиты и некоторое время после него израильские продукты растительного происхождения и цветы, обладающие приятным ароматом, могут являться плодами седьмого года.

года. Эти плоды раздаются жителям города, которые оплачивают только труд работников по их сбору и расходы по транспортировке и хранению («оцар бейт дин»).

Каждый из видов плодов седьмого года разрешено употреблять в пищу только до того времени, пока этот вид можно найти в поле. После того, как тот или иной вид плодов невозможно найти в поле, по отношению к нему необходимо исполнить заповедь «биюр». Для этого плоды выносят на улицу и в присутствии трех евреев объявляют никому не принадлежащими. После того, как плоды стали ничейными («эфкер»), их бывший хозяин, как и любой другой человек, может забрать их домой и продолжать ими пользоваться, соблюдая все правила использования плодов седьмого года.

В определенный период мудрецы Торы приняли постановление о «сфихин», согласно которому запрещено пользоваться овощами, зерновыми, бобовыми, зеленью и пряностями, выросшими в год «Шмиты» в Земле Израиля, даже если в отношении них не было допущено нарушения.

Существуют специальные таблицы, в которых указаны даты «биюра» для особо часто

используемых продуктов растительного происхождения, периоды, в которые на рынках Израиля (а также, к сожалению, и стран диаспоры) находятся плоды седьмого года, включая и те, которые запрещены постановлением о «сфихин».

От плодов седьмого года, которые выросли на земельных участках, принадлежащих евреям, не должны отделять «труму» и десятины⁴.

Вот, пожалуй, вкратце основные законы плодов седьмого года, знание которых поможет нам в нашем исследовании. Чтобы выяснить, разрешено ли посылать в качестве «мишлоах манот» плоды седьмого года, а также разрешено ли приобретать «мишлоах манот» «за деньги, вырученные от продажи таких плодов⁵, мы обратимся к книгам авторитетов Торы более поздних поколений, которые пытались вывести ответ на этот вопрос из Мишны, Тосефты, Талмуда и других ранних источников.

Подарок = продажа

Поскольку «мишлоах манот» это подарок ближнему, нам следует выяснить, разрешено ли преподнести ближнему в качестве подарка плоды седьмого года. В Талмуде⁶ приводится правило, согласно которому статус подар-

⁴ В отношении отделения «трумы» и десятин от плодов седьмого года, которые выросли на земельных участках, принадлежащих неевреям, существуют особые законы, которые должны разбираться отдельно в статье, посвященной законам седьмого года.

⁵ Выше был приведен закон, согласно которому, деньги, заработанные на продаже плодов седьмого года, приобретают статус плодов седьмого года и требуют к себе такого же отношения, как к плодам седьмого года. После того, как на эти деньги приобретут какой-либо продукт, статус плодов седьмого года с денег «переходит» на этот продукт, а они сами возвращаются в состояние будничного предмета. Также уже упоминалось и о том, что, хотя торговля плодами седьмого года и запрещена, но если продажа плодов будет отличаться от обычной торговли ими с т.з. объема, места и формы сбыта, то она разрешена. Исходя из этого становится понятным, как могут появиться деньги, вырученные за плоды седьмого года, даже без нарушения закона.

⁶ «Мегила» 26б.

ка идентичен статусу продажи, а торговать плодами седьмого года запрещено⁷. С другой стороны, в Мишне⁸ сказано, что плоды седьмого года разрешено подарить другому еврею. Как сочетаются два этих заявления? Комментаторы Мишны⁹ разрешают это противоречие следующим образом: в отношении плодов седьмого года запрещены только те действия, которые считаются торговлей, но не любые товарно-денежные сделки. И хотя подарок является видом продажи, торговлей он не считается.

Таким образом мы установили: если бы «мишлоах манот» имел только лишь статус обычного подарка, не было бы никакой проблемы в том чтобы он полностью состоял из плодов седьмого года или был приобретен за деньги, полученные за продажу таких плодов.

Святые плоды

После того, как мы выяснили, что плоды седьмого года разрешено преподносить в качестве подарка, перейдем к следующему аспекту законов таких плодов. Для этого мы

должны перенестись во времена, когда велась храмовая служба. В определенных случаях (страдающие истечением и роженицы) люди обязаны были принести в Храм пару голубей или горлиц. Одна из птиц воскурялась на жертвеннике в качестве жертвы всесожжения, а вторая приносилась в качестве грехоочистительной жертвы, мясо которой коэны должны были приготовить и съесть.

В мишне¹⁰ сказано, что птиц для жертвоприношений запрещено приобретать за деньги, заработанные на продаже плодов седьмого года¹¹. Некоторые комментаторы¹² связывают этот закон с правилом, которое гласит, что оплату всего того, что человек обязан исполнить в рамках заповеди (в нашем случае — это приобретение птиц для жертвоприношений), нужно осуществлять исключительно «будничными» деньгами¹³, тогда как плоды седьмого года и деньги, полученные за них, обладают определенной святостью¹⁴.

Можем ли мы на основании рассмотренного нами закона о приобретении птиц решить

⁷ «Авода Зара» 62а; «Яд а-Хазака», «Илхот Шмита ве-Йовель» гл.6.

⁸ «Швиит» 8.5.

⁹ «Тиферет Исраэль» и «Мишна Ришона», «Швиит» 8.5.

¹⁰ «Швиит» 8.8.

¹¹ Заметим, что в мидрашах «Сифра» («Бе-Ар» 1.1.6) и «Психта Зутрета» («Бе-Ар» 70б) сказано, что за деньги, вырученные от продажи плодов седьмого года, запрещено приобретать необходимое для мучных приношений («менахот») и винных возлияний («несахим»), а в Тосефте («Швиит» 7.6) говорится, что и мирные жертвоприношения не приносят за счет таких денег.

¹² Раш «Маасер Шейни» 1.7; «Тосафот Йом Тов» и «Тиферет Исраэль», «Швиит» 8.8; «Пней Моше», Иерусалимский Талмуд, «Швиит» 8.8.

¹³ «Менахот» 7.6.

¹⁴ Запрет распространяется только на случаи, когда плодами седьмого года или деньгами, вырученными за них, пользуются для оплаты (т.е. когда их используют в качестве денежного эквивалента для приобретения) предметов, связанных с исполнением заповеди. Использовать их напрямую для исполнения заповеди разрешено. Так, например, для исполнения заповеди четырех бокалов в пасхальную ночь разрешено пользоваться вином седьмого года (Иерусалимский Талмуд, «Псахим» 10.1).

вопрос о приобретении «мишлоах манот» на деньги, полученные за плоды седьмого года или о посылании самих плодов седьмого года в качестве «мишлоах манот»? Хотя правило о том, что свои обязанности человек имеет исполнять только за счет будничных денег мы встречаем в Мишне и Талмуде исключительно по отношению к обязанности принести жертву в Храм¹⁵, тем не менее, в книгах авторитетных законоучителей мы находим что это правило распространяется и на другие заповеди тоже. В одной из книг речь идет о том, что запрещено исполнить заповедь «матанот ле-эвйоним» (пуримские подарки бедным) за счет денежной десятины¹⁶, а в другой — также и о том, что за счет денежной десятины запрещено исполнить заповедь «мишлоах манот»¹⁷. О том, что они думали об исполнении заповеди «мишлоах манот» с помощью плодов седьмого года или денег, вырученных за них, нам не известно.

Законоучителя последнего поколения¹⁸ пишут, что, хотя за счет денежной десятины человек не вправе исполнить заповедь «мишлоах манот», но из этого совершенно не следует, что и за счет плодов седьмого года или

денег, полученных за них, он тоже не может ее исполнить. Ведь денежная десятина, после того как человек ее отделил, принадлежит уже не ему, а неимущим, тогда как деньги, полученные за плоды седьмого года, как и сами эти плоды, всецело принадлежат их хозяину. Он не только может свободно приобретать за эти деньги продукты питания, употреблять их в свое удовольствие или угощать ими других людей — если он ими посвятил себе женщину в жены, то она считается его женой, а посвящение в жены может быть осуществлено лишь в том случае, если он дает невесте в качестве «кидушин» принадлежащее ему имущество¹⁹.

С помощью этрога, купленного за такие деньги, человек исполняет заповедь четырех растений в Суккот²⁰, непреложным условием которой (в первый день праздника) является то, чтобы этрог принадлежал тому, кто исполняет заповедь²¹.

Выплата долгов

Другие авторитеты Торы²² считают, что плоды седьмого года и деньги, полученные за них, не настолько святы, чтобы на них распространялось вышеприведенное правило²³.

¹⁵ См. «Биньян Цион», «А-хадашот» п.137 и респонсы «Пней Йеошуа» ч.1, «Орах Хаим» п.2.

¹⁶ Маариль п.56 (приведено в комментарии «Маген Авраам» 694.1).

¹⁷ «Шней Лухот а-Брит», «Мегила», «Нер Мицва» п.4 (приведено в комментарии «Маген Авраам», там же).

¹⁸ «Минхат Ицхак» ч.10 п.57.

¹⁹ «Кидушин» 52а; «Яд а-Хазак», «Илхот ишут» 1.3. См. также комментарий Раши и «Тосафот», «Кидушин», там же.

²⁰ «Сукка» 39а.

²¹ Там же, 35а.

²² «Керен Ора», «Менахот» 84а; «Торат Зраим», «Калкалат Швиит» и «Нимукей а-Рэо», «Швиит», там же; «Имрей Йошар» ч.1, п.100 и др.

²³ Это правило требует небольшого комментария. Из слов мудрецов Талмуда («Хулин» 22а), Раши («Псахим» 70а), Рамбама («Яд а-Хазак», «Илхот маасе а-корбанот» 16.17), Меири («Бейца» 19б) и других источников представляется, что речь совершенно не идет о присутствии некой святости в деньгах или ее отсутствии. Под «будничными» подразумеваются такие деньги, которые человек никому и ни за что не должен. →

На их взгляд, приведенный в мишне закон связан с запретом погашения долгов, что является видом торговли²⁴, а торговать плодами седьмого года, как мы знаем, запрещено²⁵. Человек, на которого возложена обязанность исполнить какую-либо заповедь, в определенном смысле является должником по отношению ко Всевышнему, воля Которого выражена в законах Торы, словах пророков и постановлениях мудрецов. Пример такой

обязанности — приношение птиц в Храм в качестве искупительных жертв. Поэтому если он заплатит за этих птиц деньгами, полученными за плоды седьмого года, то будет считаться что он погасил свой долг за счет плодов седьмого года.

На основании этого объяснения, некоторые видные законоучителя²⁶ выводят закон, согласно которому запрещено допустить

В свете этого, правомочно предположить, что те комментаторы, которые объяснили причину запрета приобретать птиц для жертвоприношений за деньги, вырученные от продажи плодов седьмого года, тем, что эти деньги не будничные, считали так, потому что закон накладывает на них определенные ограничения, и они не могут считаться полностью свободными.

По мнению оппонентов, оспаривающих правомочность использования этого правила по отношению к деньгам, вырученным за плоды седьмого года, индикацией «будничности» денег служит только тот факт, что они являются имуществом человека, и он их никому не должен, как уже отмечалось выше.

²⁴ Погашение долга с помощью плодов седьмого года считается торговлей: освобождаясь от долга благодаря этим плодам, человек экономит ту сумму, которую он должен был бы потратить на погашение долга. Получается, что он как бы зарабатывает эти деньги на плодах седьмого года («Тосафот», Рамбан, Ритва и др., «Авода Зара» 62а). Заметим, однако, что не любая экономия денег за счет плодов седьмого года считается торговлей и запрещена. Так, например, несмотря на то, что плодами седьмого года, согласно закону, запрещено выплачивать заработную плату, угостить ими работника разрешено — даже в том случае, когда доподлинно известно, что, тот, получив этот подарок, не станет требовать оплаты за выполненную работу (раби Овадья ми-Бартанура, «Швиит» 8.5).

Согласно закону, торговать небольшим количеством плодов седьмого года разрешено (см. «Яд а-Хазака», «Илхот Шмита ве-Йовель» 6.3). Исходя из этого, напрашивается вопрос: как «мишлоах манот» может быть запрещен по причине выплаты долга из-за того, что это считается разновидностью торговли, если общий объем входящих в его состав угощений (даже если все они имеют статус плодов седьмого года) как правило, меньше того объема, в отношении которого существует запрет торговли? По всей вероятности, нужно сказать, что торговля в небольших количествах разрешена, т.к. обычно торгуют большим объемом товара, а погашение долгов, хотя и является разновидностью торговли, запрещено в любом случае, поскольку долг может быть совсем небольшим.

Исходя из этого принципа, можно объяснить, почему решая мнимое противоречие между тем, что подарок считается продажей и тем, что плоды седьмого года разрешено дарить, комментаторы не сказали, что речь идет о количестве плодов, которым разрешено торговать. Такой ответ не является правильным. Ведь если бы подарки считались не только продажей, но и торговлей, то в отношении них не помогло бы ограничение количества плодов, изменение места и отсутствие взвешивания, поскольку подарок может быть небольшим, для него нет установленного места и его вес не измеряют.

²⁵ «Швиит» 8.4. В первой части этой мишны сказано, что человек может попросить у пекаря буханку хлеба взамен плодов седьмого года, которые он обещает собрать для пекаря с поля, урожай которого хозяева, как это и положено по закону, объявили ничейным. Согласно комментарию Рамбама к Мишне, это разрешено, поскольку считается обменом (см. «Хазон Иш», «Швиит» 13.16). Согласно комментарию Раша, это разрешено, поскольку это считается подарком: пекарь дарит клиенту хлеб, а клиент дарит пекарю плоды (см. «Хазон Иш», там же, п.17).

Во второй части мишны говорится о том, что, если клиент взял у пекаря хлеб, не оговаривая с ним условий сделки, он не имеет права в качестве оплаты за приобретенный хлеб принести ему задним числом собранные плоды седьмого года, поскольку в этом случае происходит выплата долга плодами седьмого года. На примере данной мишны мы можем увидеть различие между преподнесением в подарок плодов седьмого года, либо их обменом на другие продукты питания, что разрешено, и погашением с помощью них долгов, которое запрещено.

²⁶ «Шевет а-Леви» ч.7, п.183; «Мишнат Йосеф» ч.1, п.27 и ч.3, п.41; «Маамар Мордехай», «Швиит», «Маамарим» п.10 и некоторые другие. Понятно, что этот запрет действует не только в случае, когда плоды седьмого года, которые человек посылает в качестве «мишлоах манот», достались ему бесплатно, но и в ситуации, когда он приобрел их за свободные деньги. Ведь после того, как они у него уже находятся, он, вместо того, чтобы употребить их в пищу, погашает при помощи них долг.

чтобы угощения, с помощью которых человек исполняет основную часть заповеди и, соответственно, погашает свой долг, были плодами седьмого года или были приобретены за деньги, вырученные от продажи таких плодов²⁷.

Другие авторитеты Торы²⁸ считают, что запрет выплаты долгов связан с тем, что такое использование плодов не является общепринятым, а плодами седьмого года разрешено пользоваться исключительно общепринятым способом. Поскольку посылать угощения близким является общепринятым использованием продуктов питания, «мишлоах манот», согласно их точке зрения, должен быть разрешен.

Иные варианты объяснения мишны

Существуют и другие объяснения запрета приобретать птиц для жертвоприношений за деньги, заработанные на продаже плодов седьмого года. Некоторые комментаторы²⁹ пишут, что поскольку одну из двух птиц приносят в качестве жертвы всесожжения, т.е. ее сжигают на жертвеннике, то если за эту птицу заплатят деньги, вырученные от продажи плодов седьмого года и она, соответственно, приобретет статус плода седьмого года, получится, что на жертвеннике сжигают плод седьмого года. И хотя жертвоприношение

является очень важной заповедью, тем не менее, от плодов седьмого года человек должен получать материальное наслаждение. Поэтому сжигание птицы, статус которой «плод седьмого года», расценивается как уничтожение плодов седьмого года, что по отношению к таким плодам недопустимо.

Есть среди авторитетов Торы и те³⁰, кто объясняет, что приобретение птиц для жертвоприношений не может быть запрещено только из-за запрета истреблять плоды седьмого года, ибо сжигают только одну из двух птиц, тогда как вторая птица является грехоочистительной жертвой, которая в рамках исполнения заповеди искупления хозяев съедается коэнами. По их мнению, причина запрета заключается в том, что поскольку плоды не едят, а используют для заключения торговой сделки (приобретения птиц для жертвоприношений), — это расценивается как торговля ими. Тот факт, что одна из птиц съедается коэнами, не берется во внимание, т.к. коэны приобретают право на то, чтобы есть мясо жертвоприношений только после того, как их вознесли Творцу, или, говоря языком Талмуда, коэны удостоиваются их получить не из рук хозяев жертв, а «со стола Всевышнего».

Согласно последним двум объяснениям, нет оснований запрещать исполнение заповедей

²⁷ Напомним, что для исполнения заповеди «мишлоах манот» достаточно послать одному ближнему два разных вида угощений, готовых к употреблению («Кицур Шулхан Арух» 142.2). Поэтому если два вида еды или напитков, или один вид еды и один вид напитка, входящие в «мишлоах манот», не являются плодами седьмого года и не приобретены за деньги, заработанные на плодах седьмого года, то дополнительные угощения не считаются погашением долга и могут иметь статус плодов седьмого года. Это верно даже согласно мнению тех законоучителей («Шеилат Яаков», п.59 и др.), которые считают, что отправка всех «мишлоах манот» является частью исполнения заповеди.

²⁸ «Хазон Иш», «Швиит» 13.26.

²⁹ Раш Сирилао, «Мелехет Шломо» и «Шнот Элияу», «Швиит», там же.

³⁰ «Хазон Иш», «Швиит» 13.14.

за счет плодов седьмого года и даже первый «мишлоах манот», который человек посылает и тот, который он возвращает, могут полностью состоять из плодов седьмого года. Ведь угощения, обладающие статусом плодов седьмого года, из которых состоит «мишлоах манот», не сжигаются, и никаких сделок при помощи них не совершают.

Несколько законов из Тосефты

Обратимся теперь к Тосефте³¹ (источнику эпохи Мишны): вначале процитируем ее, а затем попытаемся понять, о чем идет речь. «Плодами седьмого года и деньгами, вырученными за них, запрещено погашать ссуды и долги³², выплачивать «гмулин», выкупать пленных, делать ими «шушвинин», назначать цдаку, но разрешено посылать (или, согласно другой версии текста, выплачивать — прим. авт.) материальную помощь, но только при условии, что получающему ее сообщат о том, что это деньги, вырученные за плоды седьмого года».

Объясним, что означает «гмулин» (или «тагмулин»). Предположим, что как-то раз

Шимон одолжил Леви некую сумму денег. Через некоторое время, когда долг был уже давно погашен, теперь уже Шимону понадобилась ссуда. Леви, желая отплатить добром Шимону за оказанную им некогда помощь, ссужает ему в ответ необходимую сумму. Или другая ситуация: Шимон когда-то пригласил Леви в гости и теперь Леви, ощущая себя обязанным, в ответ приглашает к себе в гости Шимона. Воздаяние за полученные услуги называется «гмулин». Ответное приглашение в гости или дача ссуды продиктованы желанием отплатить ближнему за полученное от него добро, это в определенном смысле похоже на выплату долга. Т.к. запрещено погашать долги за счет плодов седьмого года, то и выплата «гмулин» за счет денег, вырученных за такие плоды, тоже запрещена³³.

На основании закона о «гмулин» некоторые законоучителя³⁴ приходят к выводу, что поскольку тот, кто получил «мишлоах манот», чувствует себя обязанным отправить посланному ответный подарок, это считается выплатой долга, и запрещено делать с помощью

³¹ «Швиит» 7.6 и «Пэа» 4.16. См. также Иерусалимский Талмуд, «Дмай» 3.1.

³² Некоторые видные законоучителя (см. «Хазон Овадьа», «Пурим» стр.154, прим.43) из этих слов Тосефты выводят запрет исполнять основную часть заповеди «мишлоах манот» с помощью плодов седьмого года или за счет денег, полученных от их продажи, т.к. это является погашением долга (подобно тем, которые учили это из мишны о птичьих жертвоприношениях).

³³ Радбаз, «Илхот матанот аниим» 6.17.

³⁴ «Тора ли-Шма» п.193. См. также «Шевет а-Леви» ч.7, п.183. Из слов некоторых авторитетов Торы (см., например, «Цофнат Панаех», «Илхот Мегила ве-Ханука» 2.15) представляется, что из закона о «гмулин» они учат запрет не только в отношении того, кто посылает ответный «мишлоах манот», но и в отношении того, кто отправляет первым. См. также «Дерех Эмуна», «Илхот Шмита ве-Йовель», 6.10, «Цион Алаха» п.121.

В связи с данным аспектом разбираемой нами темы уместно упомянуть мнения двух крупных знатоков Торы. Автор книги «Трумат а-Дешен» (см. «Лекет Йошар» ч.1, «Орах Хаим», стр.158, «иньян» 5) считал, что человек, получивший «мишлоах манот», не обязан даже словесно выражать благодарность посланному его. А Меири («Бейт а-Бхира», «Эдуйот» 5.1) пишет, что плодами седьмого года разрешено угостить ближнего в качестве благодарности за оказанную услугу, несмотря на то, что это отчасти напоминает выплату долга.

плодов седьмого года или денег, полученных за них³⁵.

«Шушвинин» — это помощь, которую было принято оказывать жениху, принимая участие в расходах на свадебное торжество. Эта помощь не являлась безвозмездным подарком: когда Шимон женился, Леви «дарил» ему деньги или некую полезную вещь. Когда приходила очередь Леви играть свадьбу, Шимон возвращал эквивалент полученного «подарка» чтобы облегчить Леви заботы об устройении свадьбы³⁶. Причину запрета делать «шушвинин» с помощью плодов седьмого года комментаторы³⁷ объясняют тем, что этот вид взаимопомощи похож на торговую сделку, а торговля плодами седьмого года запрещена. Следует подчеркнуть, что если вдруг Леви не захочет сделать Шимону на свадьбу ответный подарок в рамках «шушвинин», Шимон вправе вызвать его в суд и потребовать у него этот «подарок» по закону³⁸.

Некоторые законоучителя³⁹ уподобляют закон о «шушвинин» закону о «мишлоах ма-

нот». Они пишут, что поскольку обычай таков, что, получив «мишлоах манот», человек отсылает тому, от кого он получил, ответный «мишлоах манот», то каждый посылающий надеется получить взамен своему «мишлоах манот» ответный. Тем не менее, они подчеркивают, что «шушвинин» не совсем похож на «мишлоах манот»: «шушвинин», как правило, были чем-то значительным, и чтобы получить ответные «шушвинин», люди были готовы обратиться в суд, тогда как «мишлоах манот» обычно не стоит очень дорого⁴⁰.

В отношении того, что означает «назначение цдаки», мнения комментаторов разошлись. Некоторые из них⁴¹ пишут, что речь идет об известной всем заповеди оказывать материальную помощь неимущим — давать «цдаку». Поскольку цдака является не определенным денежным долгом, который человек обязан выплатить неимущим, а одной из заповедей Торы, то из закона о назначении цдаки, приведенного в Тосефте, согласно данному объяснению, следует, что запрещено исполнять заповеди с помощью плодов

³⁵ Следует заметить, что согласно мнению сторонников данной точки зрения, речь идет не только о первом «мишлоах манот», который человек посылает в ответ на полученный, но и обо всех последующих, которые он шлет в ответ после того, как успел исполнить основную заповедь (две порции одному человеку).

³⁶ «Бава Батра» 144б; «Яд а-Хазака», «Илхот зхия у-матана» 7.1 и 13.

³⁷ Маари Куркус, там же.

³⁸ «Яд а-Хазака», там же, 7.2; «Шулхан Арух», «Эвен а-Эзэр» 60.1.

³⁹ «Сефер а-Хаим» п.696.

⁴⁰ Некоторые законоучителя («Леорот Натан» ч.1 п.57, 58) считают, что выплата долга плодами седьмого года или деньгами, полученными за них, запрещена только если эту оплату можно истребовать по закону Торы в суде, как мы это выучили из закона о «шушвинин». В этом случае деньги уже как бы не принадлежат должнику, и если человек погасит долг плодами седьмого года или деньгами, полученными за них, он «выигрывает» эти, не принадлежащие ему деньги за счет плодов седьмого года. Но поскольку человека не могут по суду обязать исполнить заповедь «мишлоах манот», то разрешено делать «мишлоах манот» с помощью плодов седьмого года, и это не считается выплатой долга. Следует, однако, заметить, что те, кто уподоблял закон о «мишлоах манот» закону о «гмулин», будут оспаривать данный подход, поскольку «гмулин» не взыскиваются в суде.

⁴¹ «Пней Моше» и Ридваз, Иерусалимский Талмуд, «Дмай» 3.1. См. также «Дерех Эмуна», «Илхот Шмита ве-Йовель» 6.72.

седьмого года или за счет денег, полученных от их продажи.

Согласно другому объяснению⁴², «назначение цдаки» — это не обычное исполнение заповеди цдаки, когда человек сам определяет размер пожертвований и решает кому их передать, а обязательство выплатить неимущим конкретную сумму, которую устанавливают члены специальной организации, отвечающей за содержание этой организации. Поскольку исполнение данного обязательства в известном смысле похоже на погашение долга, то его запрещено осуществлять за счет денег, полученных от продажи плодов седьмого года. Данное объяснение, как мы понимаем, не дает оснований заявлять, что все заповеди, и в том числе заповедь «мишлоах манот», запрещено исполнять с помощью плодов седьмого года или денег, полученных за них.

На что намекает Рамбам?

Наши учителя⁴³ отмечают, что в двух очень похожих законах Рамбам использует разную формулировку, на основании чего они приходят к очень интересным выводам, непосредственно связанным с нашей темой. Рамбам пишет, что запрещено выплачивать ссуды за счет «маасер шейни»⁴⁴, тогда как в законах седьмого года⁴⁵ он вместо слова «ссуда» использует слово «долг»: «Запрещено для погашения долга пользоваться деньгами, полученными за плоды седьмого года».

Разница в изложении двух похожих законов, по мнению некоторых мудрецов Торы, обусловлена различием между ними: деньгами, обладающими статусом «маасер шейни», запрещено погашать ссуды, взятые у людей, а деньги, обладающие статусом плодов седьмого года, в дополнение к этому, запрещено использовать также и для оплаты обязанностей по отношению к Творцу, т.е. исполнять заповеди при помощи таких денег. Поэтому заповедь «мишлоах манот», которая является одной из подобных обязанностей, запрещено исполнять с помощью плодов седьмого года или за счет денег, полученных за эти плоды.

Другие авторитеты Торы⁴⁶ иначе трактуют упомянутое выше различие в формулировках законов, что не дает надежных оснований для утверждения, что плоды седьмого года, согласно Рамбаму, запрещено посылать в качестве «мишлоах манот» или что запрещено платить за «мишлоах манот» деньгами, заработанными на реализации плодов седьмого года.

Как поступать на практике?

Подводя итог нашему исследованию, можно заключить, что вопрос об исполнении заповеди «мишлоах манот» с помощью плодов седьмого года или за счет денег, вырученных за такие плоды, совсем не однозначен. Согласно одним законоучителям, это запрещено — как в случае, когда человек посылает

⁴² Исправление текста Иерусалимского Талмуда («Дмай» 3.1), сделанное Виленским Гаоном. См. об этом более подробно в книге «Хут Шани», «Алахот Шмита» 6.10.16, стр.333.

⁴³ «Мишнат Явец», «Моадим» п.80.

⁴⁴ «Яд а-Хазака», «Илхот маасер шейни» 3.21.

⁴⁵ Там же, «Илхот Шмита ве-Йовель» 6.10.

⁴⁶ См., например, «Пеат а-Шулхан» п.26, «Бейт Исраэль» п.23.

«мишлоах манот» первым, так и в случае, когда он посылает ответный «мишлоах манот». Другие считают, что запрещено только дарить такой «мишлоах манот» в ответ на уже полученный. Тем не менее, есть немало авторитетных законоучителей, согласно которым в обоих случаях нет запрета посылать «мишлоах манот», состоящий из плодов седьмого года или приобретенный на деньги, вырученные за плоды седьмого года⁴⁷.

И даже согласно более строгим мнениям, если такой «мишлоах манот» все же был послан, постфактум заповедь считается исполненной⁴⁸. Представляется, что человек, который получит такой «мишлоах манот», по букве закона не должен от него отказываться, даже если он следует тем мнениям, согласно которым посланный его поступил не по закону⁴⁹. Он может употреблять составляющие его плоды седьмого года в соответствии с правилами, изложенными в предисловии. В отношении того, может ли он их посылать в качестве «мишлоах манот» другому человеку — например, если входящие в него угощения не подходят ему по какой-либо причине (например, в его семье такие продукты не упо-

требляют, либо они слишком роскошные и он предпочитает использовать их в качестве подарка, а не оставлять у себя) — все зависит от того, какого из мнений он придерживается. Если «мишлоах манот» не содержит плодов седьмого года как таковых, а лишь приобретен на деньги, полученные за плоды седьмого года, закон мягче. Он может «перевести» статус плодов седьмого года с угощений, входящих в «мишлоах манот», на другие продукты питания, для чего он должен выразить вслух свое желание о том, чтобы статус плодов седьмого года перешел на некие определенные продукты питания⁵⁰. После этого он имеет право отослать «мишлоах манот» кому посчитает нужным, а продуктами питания, на которые перешел статус плодов седьмого года, пользоваться в соответствии с законами о плодах седьмого года.

Какого из приведенных мнений следует придерживаться на практике, каждый должен выяснить у своего раввина. Данная статья преследовала цель в непредвзятом виде изложить перед читателем мнения видных законоучителей, не отдавая личного предпочтения какому-либо из них. Наряду с этим

⁴⁷ «Орхот рабейну», ч.2, стр.334, от имени рава И. Я. Каневского; «Алихот Эвен Исраэль», «Моадим» 60.7 — 8, от имени рава И. Я. Фишера; «Шулхан Шломо», «Алахот Швиит», стр.241 и «Алихот Шломо», «Мицвот а-Пурим» 19.10, «Двар Алаха» п.17, от имени рава Ш. З. Ойербаха и др. В ряде источников («Мивакшей Тора» №14, «Пурим», Адар II 5755 года, стр.187, «Иса Йосеф» ч.5, «Швиит», п.55 и «Мишнат а-Гриш», 3:12) от имени рава И. Ш. Элияшвива передают, что он считал, что и первый «мишлоах манот», который человек делает в Пурим, и ответный «мишлоах манот», который получатель посылает взамен на полученный, может состоять из плодов седьмого года или быть приобретенным на деньги, полученные за них. Однако другие его ученики («Швут Ицхак», «Швиит» стр.76; рава А. Ц. Исраэльзон в статье, помещенной в брошюре «Июн а-Параша») передают от его имени, что он запрещал в обоих случаях.

⁴⁸ «Мишнат Йосеф» ч.1, п.27.

⁴⁹ Ибо согласно мнению автора респонс «Нода бе-Йеуда» («Кама», п.77), запрет торговли плодами седьмого года нарушает только продавец (т.е. в нашем случае — посылающий «мишлоах манот»). Наряду с этим следует заметить, что автор книги «Макнэ» («Кидушин») 52а) и мудрец Торы, упомянутый в книге «Нода бе-Йеуда», считают, что и покупатель участвует в нарушении и, если это не обидит того, кто послал «мишлоах манот», то, возможно, следует учесть это мнение и отказаться от подобного подарка.

⁵⁰ «Яд а-Хазака», «Илахот Шмита вз-Йовель» 6.8.

нельзя не подчеркнуть тот факт, что соблюдение законов седьмого года, согласно закону, в наше время является не обязанностью Торы, а установлением мудрецами⁵¹. Помимо этого, согласно многим мнениям, погашение долгов плодами седьмого года или деньгами, вырученными за них, даже во времена, когда законы субботних лет соблюдались по Торе, было запрещено не Торой, а специальным постановлением мудрецов⁵². Подчеркнем и то обстоятельство, что обязанность посылать ближнему «мишлоах манот» не является заповедью Торы. Кроме этого, как было упомянуто в самом начале статьи, в ранних источниках не поднимается вопрос о посылании «мишлоах манот», в состав которого входят плоды седьмого года, либо еда, купленная за деньги, заработанные на них, что дает некоторое основание полагать, что авторы этих источников не считали, что это запрещено. Нельзя не согласиться с тем, что все это позволяет несколько снизить степень строгости в принятии решений по вопросам, относительно которых существуют расхождения во мнениях авторитетов Торы. С другой стороны, редко может случиться так, что человек вынужден послать в качестве «мишлоах манот» именно плоды седьмого года или приобрести «мишлоах манот» за деньги, вырученные за такие плоды. А если так, почему бы не исполнить заповедь наилучшим образом, учитывая мнения всех законоучителей?

Важно подчеркнуть, что и те, кто следуют мнению, согласно которому разрешено исполнять заповедь «мишлоах манот» с помощью плодов седьмого года или денег, полученных за них, должны учитывать ряд предостережений:

1. Если человек считает, что он обязан послать «мишлоах манот» данному конкретному лицу, как, например, это бывает в случае когда родители посылают его учителям своих детей, а починенные — своим начальникам и т.п., — запрещено, чтобы он состоял из плодов седьмого года или был куплен на деньги, вырученные за них, т.к. это явно считается выплатой долга. Причем это верно не только в отношении двух угощений, входящих в состав первого «мишлоах манот», с помощью которого человек исполняет основную часть заповеди, но и в отношении всех угощений и всех последующих «мишлоах манот»⁵³.

2. Если человек посылает «мишлоах манот» с намерением получить ответный подарок, он не имеет права приобретать его за деньги, полученные за плоды седьмого года или использовать в отправляемом «мишлоах манот» такие плоды, поскольку это расценивается как торговля плодами седьмого года⁵⁴.

3. Как в случае с «мишлоах манот», так и в любом другом случае, когда ближнего

⁵¹ «Эрхин», 32б; Раши и «Тосафот», «Санэдрин» 26а; «Яд а-Хазака», «Илхот Шмита вэ-Йовель» 9.2; «Смаг», «Асин» п.147; «Смак» п.240; «Иерэим» п.164; «Хинух» заповедь 84; Ран, «Гитин» 20а; «Арбаа Турим», «Иорэ Деа» гл.331; Мабит, п.64; Маарит, ч.2, п.52; «Хазон Иш», «Швиит» 3.8; «Пеат а-Шулхан», 23.23 и др.

⁵² Раш, приведен в «Млахет Шломо», «Швиит» 8.8; «Тосафот», «Авода Зара» 62а; «Хазон Иш», «Швиит» 13.26 и др.

⁵³ «Хут Шани», «Алахот Швиит», 6:10:16, стр.298 и «Алахот Пурим», 10:3:4, стр.406.

⁵⁴ «Минхат Шломо», ч.1, п.26.

угощают плодами седьмого года, необходимо поставить его в известность о том, что речь идет о плодах седьмого года, чтобы он отнесся к ним должным образом⁵⁵.

4. Сообщить о том, что говорится о плодах седьмого года необходимо еще и для того, чтобы в качестве благодарности за плоды тот, кто их получил, не сделал ответного подарка, и не получилось, что тот, кто послал «мишлоах манот», нажился на плодах седьмого года, что подпадает под запрет торговли ими⁵⁶.

5. Если тому, кто посылает плоды седьмого года, они достались бесплатно, существует дополнительная причина уведомить об этом ближнего — чтобы не вводить его в заблуждение. Ведь если тот ошибочно будет полагать, что приобретение плодов было сопряжено с материальными затратами, он будет испытывать по отношению к пославшему их благодарность большую, чем та, которая ему в действительности причитается.

6. Выше упоминалось, что согласно постановлению о «сфихин», некоторые виды плодов

седьмого года запрещены к употреблению. Плоды, по отношению к которым не была исполнена заповедь «биюр», как правило, запрещены. Плоды, которые хозяева садов, полей и огородов не позволяли собирать другим людям или выращивали их, нарушая законы седьмого года, по ряду мнений запрещены в употребление. Большинство современных законоучителей не признает формальную передачу земель неевреям на время седьмого года («этер а-мехира»), и все перечисленные выше ограничения обычно распространяются на плоды, выращенные в результате такой передачи земель. Все эти законы должны быть учтены теми, кто посылает «мишлохей манот» и теми, кто их получает.

Завершим это поверхностное знакомство с темой отправления «мишлоах манот» из плодов седьмого года или приобретения их за деньги, заработанные на таких плодах, молитвой Творцу, чтобы мы поскорее удостоились исполнять законы субботних лет по Торе, когда весь еврейский народ находится в своей Земле и колена Израиля занимают свои родовые наделы. ПТ

⁵⁵ Тосэфта «Швиит», 7:6; «Яд а-Хазака», «Илхот Шмита вэ-Йовель», 6:10; «Пнэй Мошэ», Иерусалимский Талмуд, «Дмай», 3:1; «Минхат Бикурим», тосэфта «Швиит», там же.

⁵⁶ Маари Куркус, «Яд а-Хазака», «Илхот Шмита вэ-Йовель», 6:10.



Рав Даниэль МАНН
Раввин института «Эрец Хемда»

Перевод Гавриэля Фельдмана

ОТВЕТЫ НА РАЗЛИЧНЫЕ ВОПРОСЫ ИЗ ОБЛАСТИ ФИНАНСОВ

Автоматические сделки с криптовалютой в Шабат

Вопрос: Я присоединился к одной криптовалютной «бирже» в интернете, которая позволяет покупать и продавать, и подключил сервис, который позволяет мне создавать ботов, которые будут искать и заключать сделки в режиме 24/7, в соответствии с заданными мною параметрами. Если я не отключу боты на Шабат (что нетрудно сделать), они с высокой долей вероятности найдут выгодные сделки. Могу ли я оставить боты чтобы они работали в Шабат?

Ответ: Давайте сперва коснемся самых очевидных аспектов Вашей ситуации. Здесь не возникнет проблемы «схар Шабат» (субботный заработок) потому что купля/продажа не рассматривается как «схар» («Нода бе-Йеуда» II, «Орах Хаим» 26; «Шмират Шабат ки-илхата» 28.51). В этих транзакциях нет опасений, связанных с «марит айн». Возможно, Ваши боты будут взаимодействовать с евреем, который будет активно торговать на бирже в Шабат, но здесь не возникает проблемы «лифней ивер» (содействие другому в греховном деянии), благодаря сочетанию ряда факторов. Перечислим лишь некоторые

из них. Вы ориентируетесь на большинство (а это неевреи); заранее не может быть ясно, будет ли незнакомый еврей нарушать Шабат, и если да, то насколько осознанно он это делает; он может заключить сделку еще с кем-нибудь, а не только с Вами (см. «Бемарэ а-базак» 5.37). И хотя Ваше ПО вовлечено в деятельность, запрещенную мудрецами из-за проблемы с электричеством в Шабат и несоответствия духу Шабата («мецо хефцеха» — см. Йешаяу 58:13), Вы лично не будете вовлечены.

Сложность заключается в том, что транзакции, согласно плану, будут происходить в Шабат от Вашего имени. Талмуд («Бейца» 37a) говорит что жертвование имущества в Храм («экдеш») в Шабат запрещено, поскольку это может привести к коммерческой деятельности (которая, исходя из этого закона, должна быть запрещена). Раши, комментируя данное место, объясняет что купля-продажа запрещена либо из-за «мецо хефцеха», либо из-за опасения что кто-нибудь начнет писать. Ни одно из этих опасений, как представляется, не может быть применимо в ситуации когда человек приготовил все до Шабата, и сделки заключаются без его непосредственной вовлеченности в процесс

в Шабат (Респонсы «Ктав Софер», «Орах Хаим» 46). На самом деле, «Маген Авраам» (339.8) говорит что хоть и не следует делать в Шабат «пидъйон а-бен» (заповеданную процедуру выкупа сына-первенца у коэна по достижении им месячного возраста) о чем написано в «Шулхан Арухе» («Орах Хаим» 339.4), — единственная возможная причина, при которой выкуп все же вступит в силу в Шабат (несмотря на то что деньги не были переданы коэну накануне Субботы) заключается в том что в другое время нельзя будет произнести благословение на исполнение этой заповеди.

Однако раби Акива Эйгер (Респонсы 1.159) приходит к противоположному выводу на основании двух версий того как готовили «запасную» жену для первосвященника на случай если его первая жена умрет в Йом Кипур, поскольку это может причинить ущерб его служению. Иерусалимский Талмуд («Йома» 1.1) гласит, что несмотря на то, что обычно сочетаться браком в Шабат запрещено, в данном случае это было разрешено первосвященнику в случае смерти жены. Вавилонский Талмуд («Йома» 13а-б) описывает сложный процесс подготовки «запасной» жены, а раби Акива Эйгер утверждает, что мудрецы Вавилонского Талмуда не рассматривают самый простой и очевидный вариант — взять в жены вторую женщину заранее, до Йом Кипура, с условием, что брак будет действителен только при условии что первая жена умрет. Это означает, что посвящение («приобретение») женщины в жены в Шабат запрещено в принципе (за исключением ситуации с первосвященником в Йом Кипур), даже если оно было подготовлено заранее. А если так, то даже если работают

Ваши боты, а не Вы сами, то сделки, заключенные ими в Шабат, представляются запрещенными.

Мы нашли основания для того чтобы облегчить в некоторых современных вариантах применения вышеизложенной концепции. Хоть многие выдающиеся законоучителя и соглашаются с раби Акивой Эйгером, некоторые с ним спорят (см. мнения в «Шеарим а-мецуяним», «Ба-алаха» 80.64). «Игрот Моше» («Орах Хаим» 3.44) отклонил приведенные доказательства как в сторону разрешения, так и в сторону запрета, и посоветовал устроить, дабы избежать сомнений (несмотря на то, что здесь вопрос только с возможным запретом по постановлению мудрецов, а не по закону Торы). Кроме того, неясная логика и, как следствие, параметры устроения привели к появлению новых вопросов, касающихся применения этого устраивающего решения на практике (см. «Хелкат Яков», «Орах Хаим» 67 относительно торговых автоматов; «Бе-маре а-базак» 5.36 о коммерческих Интернет-сайтах, которые открыты в Шабат). Один из этих вопросов, который, возможно, следует включить в обсуждение нашего конкретного случая (а может, и не следует) — что если человек не назначал транзакцию специально именно на Шабат? Есть еще один вопрос, который особенно хорош в контексте темы криптовалют — а что если приобретение касается чего-то «бесплотного» — чего-то такого, что противоположно конкретному физическому объекту? «Авней Незер» («Орах Хаим» 51) объясняет механизм запрета действия, осуществленного до Шабата, но направленного на получение результата в Шабат. Но можно возразить, что поскольку транзакция была совершена

непосредственно в Шабат, и не Вами, а бо- том, то Вы никак не связаны ни с каким дей- ствием, предпринятым по этой транзакции, и потому это должно быть разрешено.

Если коротко, есть достаточно причин облегчить в этом вопросе и разрешить Вам оставлять боты действующими на протяжении всей Субботы.

Отделение десятины от доходов спустя годы

Вопрос: *На протяжении многих лет я получал денежные подарки на дни рождения, на бар мицву и т.д., но никогда не отдавал десятину с этих денег («маасер ксафим»). Я хотел бы сделать это сейчас, но не помню точных сумм, которые получил. Что мне делать?*

Ответ: Конечно, базовое правило гласит, что в большинстве случаев от денежных подарков нужно отделять десятину (см. «Цдака у-мишпат» 5.5). Главный вопрос здесь — сохраняется ли обязанность отделить «маасер» от того «дохода», от которого не отделили десятину вовремя? Этот вопрос обсуждается в различных контекстах. Тому, кто прежде не отделял десятину от урожая, «Шулхан Арух» («Йорэ Деа» 249.1, основываясь на Иерусалимском Талмуде, «Пэа» 1.1) предписывает следующее: «Пятую часть собственности только в первый год и пятую часть прибыли в последующие годы». «Шулхан Арух» обсуждает здесь пятую часть дохода — максимальный объем «цдаки» (алаха не рекомендует давать больше 20%, чтобы из благодетеля не превратиться в человека, который сам зависит от милости других), но то же самое действительно и для тех кто отделял

денежную десятину «в среднем» (Шах, там же, 2). Выходит, что от сумм, которые остаются на ликвидных счетах, вне зависимости от того, как все эти фонды были получены, нужно отделить необходимую часть в соответствии с вышеприведенным правилом, а то, что уже было потрачено, подобно «воде под мостом».

Но сказанное выше не может служить стопроцентным доказательством того, что не нужно оглядываться в прошлое — особенно если мы примем во внимание вероятный алахический источник требования об отделении денежной десятины. Некоторые рассматривают денежную десятину как закон, статус которого — заповедь Торы (см. Тосафот в комм. к трактату «Таанит», 9а), однако большинство авторитетов все же считает что это лишь установление мудрецов или, что даже более вероятно, добрый совет о том как правильно исполнить заповедь цдаки, который априори не обязывает (см. «Питхей Тшува», «Йорэ Деа» 331.12), но если еврей начал отделять денежную десятину на практике, то тогда это становится для него обязательным (см. там же). Поэтому вполне логично что отделение денежной десятины начинается «с чистого листа».

Что произойдет если тот, кто уже отделяет денежную десятину, по какой-то причине не отделил «маасер» от какого-то дохода? Ташбец (2.131), обсуждая деньги, которые уже были израсходованы, сравнивает это с ситуацией когда человек съел еду, которая была предназначена для передачи коэну или бедняку. Талмуд («Хулин» 130б) говорит что съевший такую еду не обязан никому платить компенсацию, потому что у этой еды нет кон-

кретного получателя, который был бы наделен правом требования, и тот, кто все же платит, делает это лишь из качества благочестия. Поэтому в нашем случае тоже, раз уж деньги были потрачены, то нет необходимости жертвовать вместо них другие.

«Кцот а-хошен» (212.6) смотрит на денежную десятину совершенно иначе. Он утверждает, что в отличие от обязанности отделить и пожертвовать определенные части урожая, в связи с которой мы говорим о строго определенных объектах (о плодах, которые специально отделили и предназначили для коэна и бедняка), денежная десятинa это вопрос расчета сумм, которые человек должен отчислять с любого дохода, и эту обязанность нельзя «съесть», поэтому представляется что нет никаких оснований считать что обязанность отделить десятину от дохода исчезает со временем.

«Цдака у-мишпат» (5.14) приводит оба эти мнения и не отдает явного предпочтения ни одному из них. Но понять логику Ташбеца трудно: действительно, почему обязанность должна исчезнуть? И даже если предположить что она исчезает, то в какой именно момент это происходит? Возможно, один вопрос отвечает на другой.

Законоучителя обсуждают расчет денежной десятины с заданными интервалами. Этот вопрос имеет важное значение с точки зрения принятого алахического решения, что издержки и убытки вычитаются из доходов («Хавот Яир» 224). Поэтому человеку нужно определить рубежную точку, чтобы знать какие убытки могут быть вычтены и из каких доходов (там же). «Нода бе-Йеуда»

(2 «Йорэ Деа» 198) пишет что релевантный стих Писания и процитированная нами алаха из «Шулхан Аруха» («Йорэ Деа» 249.1) указывают на то, что подходящая периодичность по расчетам денежной десятины это — ежегодный расчет, и что «Хавот Яир» (там же) постановил что канун Рош а-Шана — хорошее время для того чтобы сделать это. Но если мы берем на вооружение идею периодического учета, тогда Ташбец может рассматривать все, что было пропущено в отчетный период как уже неактуальное, относящееся к истории.

Тем не менее, у Вас все же есть несколько причин чтобы дать денежную десятину задним числом. Во-первых, нам представляется что прав все же «Кцот а-Хошен», а во-вторых — Ташбец хоть и считает что нет обязанности выплачивать деньги в счет не отделенных вовремя десятин, но все же отмечает что тот, кто в итоге заплатит, достоин всяческих похвал. Да и Вы, как мне кажется, заинтересованы в том чтобы сделать это. А если Вы еще не потратили деньги (с которых можно было бы дать цдаку), то мнение Ташбеца можно вообще не принимать в расчет.

Что касается оценки сумм, то алахическая логика подсказывает дать ровно столько, сколько составляет сумма «долга», известно-го Вам, и что этого должно быть достаточно (автор «Шевет а-Леви» (5.133) с этим не согласен). Ведь в конечном счете, статус денежной десятины, по всей видимости, это установление мудрецов, а может ее статус даже ниже. И поэтому, беря на себя выплату этой десятины в качестве обязанности, лучше (во всяком случае, следовало бы) сразу принять в расчет что иногда Вы будете забывать

посчитать какие-то доходы и не хотите нести ответственность за то, о чем Вы не помните. Это действительно имеет значение (см. «Хатам Софер», «Йорэ Деа» 231). Важно также учитывать, что некоторые относятся к высчитыванию десятины строже, чем это, возможно, требуется с т.з. закона. Однако тому, кто может себе позволить давать щедрую цдаку, обещана награда (см. «Таанит» 9а).

Досрочная выплата, сделанная по ошибке

Вопрос: Недавно одна банковская структура, входящая в Citigroup, выплатила около 900 миллионов долларов кредиторам своего клиента — компании Revlon. Сделано это было по ошибке, до наступления срока погашения долговых обязательств Revlon. Но несколько крупных кредиторов отказались возвращать Citigroup деньги. Суд принял решение, что поскольку кредиторы получили деньги честно (ведь компания Revlon была им должна), то они не обязаны возвращать полученное банку, а что касается Citigroup, то она не может истребовать преждевременно выплаченные деньги у компании Revlon до наступления срока погашения. А каким было бы алахическое решение в данной ситуации?

Ответ: Мы видели в финансовых газетах некоторые детали этого дела, но не можем утверждать что точно знаем все обстоятельства и юридические тонкости ситуации. Поэтому изложение алахического взгляда на данный кейс будет носить несколько обобщенный характер.

Искомое алахическое решение должно ответить на два вопроса:

1. Обратима ли совершенна ошибка (иск Citigroup к кредиторам)?
2. Должен ли банк нести ответственность за собственную ошибку, и если да, то каким образом (Citigroup против Revlon)?

Совершенно очевидно, что кредиторы получили деньги от Citigroup без каких-либо нарушений со своей стороны. Тем не менее, если из-за ошибки курьера кто-то ненамеренно принял подарок, который предназначался другому человеку, то он обязан его вернуть если будет продемонстрировано что транзакция совершена по ошибке. Это общее правило, относящееся к транзакциям / обязательствам, происходящим или возникающим по причине заблуждения (см. «Шулхан Арух», «Хошен Мишпат» 25.5). Не так-то просто применить это правило в нашем случае, потому что здесь, объективно говоря, транзакция не была ошибкой в полном смысле слова, потому что кредиторы получили деньги, которые причитались им в любом случае — даже если изначально предполагалось выплатить их при других обстоятельствах. Поэтому можно предположить что кредиторы могут распоряжаться полученными суммами, поскольку они уже попали к ним руки.

Рассмотрим примеры подходящих алахических прецедентов. У Реувена есть обязательства перед Шимоном по двум отдельно взятым кредитам и теперь Реувен выплачивает долги по частям. «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат» 58.4) постановил что Шимон волен самостоятельно решать в счет какого из двух кредитов он примет выплачиваемые Реуеном деньги (что может иметь большое значение, если надежные гарантии имеются лишь

по одному из кредитов). И более того, даже если Реувен сказал что он выплачивает деньги конкретно по одному из долговых обязательств, а Шимон промолчал, позднее Шимон все равно может сказать что он принял эти деньги в погашение другого долга (там же). И даже если Реувен дал деньги Шимону чтобы тот передал их Леви в погашение еще одного кредита, который Леви предоставил Реувену, то Шимон может оставить деньги себе в погашение долга Реувена (там же, 5). Казалось бы, мы можем на основе вышесказанного сделать вывод что в нашем случае именно кредиторы Revlon «сидят в кресле водителя», поскольку они уже получили контроль над деньгами, которые им были должны, а намерения Revlon / Citigroup не являются существенным фактором и не могут оказать влияния на судебное решение.

Но на самом деле это не так, поскольку у кредиторы на момент получения платежа от Citigroup еще не имели права требовать погашения долга. «Кцот а-хошен» (83.1) и «Нетивот а-мишпат» («Хидушим» 83.1) пишут что в ситуации с двумя кредитами, из которых лишь один подлежит оплате в данный момент, кредитор обязан принять платеж именно в погашение того кредита, по которому наступил срок выплаты, и не может принять решение переназначить эту сумму в качестве погашения второго кредита, по которому срок выплат еще не наступил. Точно так же, отправитель платежа не может удержать эти деньги в погашение долга Реувена перед собой, если срок выплат по этому кредиту еще не наступил («Питхей хошен», «Алваа» 6.16). Аналогичной точки зрения придерживается автор «Тумим» (67.16), который пишет что арест активов в качестве обеспечения долга (кото-

рый часто наделяет кредитора дополнительными правами и является эффективным рычагом воздействия на должника) применим лишь в том случае, когда наступило время выплат по кредиту. Следовательно, пока время выплат не наступило, у кредитора нет никаких оснований удерживать платеж по долгу в своих руках, за исключением особой ситуации когда сам должник выражает намерение досрочно погасить кредит. (Возможным исключением из этого правила является случай, когда есть веские причины сомневаться в наличии у должника достаточных ресурсов, позволяющих ему расплатиться по кредиту когда наступит время его погашения — см. «Шулхан Арух», «Хошен Мишпат» 105.4; «Шаар Мишпат» там же, 4.) А раз так, то алаха, очевидно, не согласна с решением, который принял светский суд, и требует чтобы ошибка была исправлена путем возврата преждевременно выплаченной суммы. (Если возникшая путаница наносит ущерб кредиторам, это потребует соразмерной компенсации.)

Теперь о том, что касается отношений между Citigroup и Revlon. Когда агент совершает очевидную ошибку, которая причиняет ущерб тому, кого этот агент представляет, он должен компенсировать этот ущерб («Шулхан Арух», «Хоше Мишпат» 185.1). В некоторых случаях отсутствие у агента необходимых полномочий приводит к тому, что сделка с третьей стороной признается недействительной, а иногда сделка считается действительной, и тогда агент должен компенсировать убытки (там же, 182.2). Возможно, кто-нибудь скажет, что было бы правильнее истребовать платеж у компании Revlon, и что Citigroup должна компенсировать тот ущерб,

который это причинит. Подробный алахический / финансовый анализ этой темы выходит за рамки данного исследования. Однако можно утверждать что Citigroup выплатила кредиторам Revlon свои собственные средства. И хотя в нормальной ситуации Citigroup могла бы потребовать эту сумму у Revlon, в данной ситуации компании Revlon нет смысла соглашаться с требованием немедленно возместить выплаченные кредиторам деньги. Поэтому, принимая во внимание судебное решение в отношении кредиторов, мы согласны что Citigroup должна ждать пока не наступит время выплат по кредиту Revlon.

Задержки платежей и запрет процентов

Вопрос: Мне, как юристу, часто приходится включать в составляемый контракт пункт о дополнительных штрафных суммах, которые взыскиваются с покупателя в случае просрочки платежа. Но как мне сделать это правильно, чтобы клиент не нарушал запрет процентов по моей вине?

Ответ: Подобные поздние платежи, в некотором смысле, представляют собой классический «рибит» (процент), поскольку лицо, обязанное заплатить, платит дополнительную сумму лишь потому, что оговоренное время платежа уже прошло (в Талмуде это называется «агар натар» — вознаграждение за ожидание). Но это (возможно) отличается от классического «рибита» в двух отношениях:

1. Платеж не является возвратом долга, это оплата за покупку, и потому здесь, в худшем случае, нарушается только запрет мудрецов (Шах, «Йорэ Деа» 173.4).

2. Увеличение суммы выплаты не было задумано кредитором чтобы заработать — это требование было внесено в договор чтобы принудить покупателя заплатить вовремя (Респонсы Рашба 1.651).

Ни одно из этих обстоятельств само по себе не в состоянии сделать обсуждаемую ситуацию легитимной. Запрещено продавать что-нибудь, говоря покупателю что цена будет ниже, если он заплатит вовремя, и выше если он опоздает с оплатой (Мишна, «Бава Меция» 65а; «Шулхан Арух», «Йорэ Деа» 173.1). И даже более того, ниже «Шулхан Арух» («Йорэ Деа» 177.14) приводит закон об установленном нашими мудрецами запрете штрафовать того, кто возвращает долг с опозданием. (Рама (там же) предлагает вариант, позволяющий это сделать). Тем не менее, поскольку наличествуют оба основания для облегчения, то обсуждаемый договор приемлем практику можно разрешить: внесение в договор юридически обязывающего условия о выплате даже большого штрафа за задержку платежа легитимно («Шулхан Арух», п.18).

Несмотря на то, что данная схема, как представляется, решает Вашу проблему, не все продавцы согласятся с ней по причине весьма существенного ограничения: взыскание штрафа за просроченный платеж допустимо лишь однократно, а многочисленные выплаты на протяжении времени рассматриваются как оплата за время пользования деньгами кредитора, а не как штраф за недостаточно точное исполнение договора («Шулхан Арух», там же, п.16; Шах, там же, п.33).

Можно предложить несколько идей, которые помогли бы реализовать этот подход. В практическом плане, было бы довольно эффективно сделать обязанность выплаты штрафа отсроченной, чтобы случайная просрочка по оплате долга не приводила автоматически к запуску штрафных санкций, но при этом увеличить размер штрафных санкций таким образом, чтобы отбить у покупателя желание бесконечно затягивать с оплатой. (В том случае когда между сторонами существует доверие, и они понимают что они собираются сделать и почему они это делают, продавец может отказаться от своего права от части штрафных денег в случае если задержка выплаты со стороны покупателя была обоснованной, а обязательное взыскание всех штрафных денег не предусмотрено юридически обязывающим соглашением). У меня есть еще одна идея, основанная на том, что должник может понести определенные расходы, связанные с долгом, в т.ч. юридические, и это не считается штрафом (см. «Законы рибита» рава Исраэля Рейзмана, стр. 78). Поэтому я бы предложил схему, при которой после первого штрафа покупатель был обязан по контракту платить высокий, но реалистичный гонорар юристу продавца, который будет работать по этому делу, если в течение следующих N недель не будет произведена оплата долга в полном объеме; вслед за этим может последовать оплата дальнейших действий, в т.ч. судебных издержек.

Но если смотреть на вещи реально, то такие запутанные договоренности, скорее всего, согласятся принять только «бней Тора». Поэтому лучший и самый простой путь — написать стандартный график просроченных платежей и включить в договор специальный

пункт о том, что любой платеж, который может быть истолкован как процент, должен рассматриваться с позиций стандартного договора «этер иска» (инвестиционного договора, который является заменой кредитного соглашения и представляет собой алахический механизм, позволяющий избежать нарушения запрета процентов). Мы в «Эрец Хемда» включаем такой пункт во все соответствующие публичные документы.

На такой стандартный вариант лучше полагаться лишь в том случае когда невозможно применить более конкретизированное средство против «рибита». Соглашение «этер иска» чувствительно к претензии «а-арама» (к отсутствию серьезных намерений), особенно если у сторон отсутствует даже общее понимание механизма этого договора (см. мнения законоучителей в «Брит Йеуда» 35.4 и «Торат Рибит» 16.1). Механизм «этер иска» (в соответствии с которым стороны делят предполагаемые прибыли и убытки) может оправдать лишь умеренное повышение цены. Тем не менее, несмотря на все оговорки, «этер иска» это легитимный алахический инструмент, если им не злоупотреблять — необходимая алахическая альтернатива, позволяющая функционировать еврейским финансовым институтам и заключать сделки.

Если Вы уведомили своего клиента о том, что рекомендуете «этер иска» (кстати, можете упомянуть что все основные израильские банки работают по «этер иска»), однако клиент или вторая сторона отказываются включить это требование, Вы все равно можете работать по данному кейсу (но этот вопрос выходит за рамки нашего обсуждения — см. «Законы рибита», стр. 58). **МГ**



Рав Хаим СУНИЦКИЙ

Раввин портала www.torahone.com

СКОЛЬКО ДЕТЕЙ БЫЛО У МИХАЛЬ — ПЕРВОЙ ЖЕНЫ ДАВИДА?

Казалось бы, в чем здесь вопрос? Ведь совершенно однозначно написано (Шмуэль II 6:23): «И у Михаль, дочери Шауля, не было ребенка до дня смерти ее». Тем не менее, вопрос все равно остается.

В Талмуде («Санэдрин» 19б) приводится следующая история. Ученики задали вопрос раби Йоси: как мог царь Давид жениться на двух сестрах¹, когда обе они были живы²? «Он женился на Михаль после смерти Мейрав», — ответил им раби Йоси. Раби Йешуа бен Корха сказал, что брак Давида с Мейрав был заключен по ошибке (и, соответственно, был признан недействительным), поскольку впоследствии Давид сказал Шаулю: «Дай мне мою жену Михаль, с которой я обручился за сотню «орлот»³ филистимлян» (Шмуэль II 3:14). Рав Папа объяснил, что

доказательством недействительности брака с Мейрав служит то, что Давид сказал «моя жена Михаль», а не «моя жена Мейрав». Но в чем состояла ошибка, из-за которой оказался недействительным его брак с Мейрав? Написано: «И будет, тот человек, который убьет Гольята, — царь обогатит его великими богатствами и даст ему свою дочь». Давид пошел и убил его, после чего Шауль сказал ему: «Я в долгу перед тобой. Но если женщину обручили посредством долга, то она не обручена»⁴. Поэтому он отдал ее в жены Адриэлю, как написано: «В то время, когда

¹ Двух дочерей Царя Шауля звали Мейрав и Михаль. Шауль пообещал отдать дочь в жены тому, кто убьет в поединке Гольята (Голиафа). В данном вопросе Талмуд подразумевает, что старшая из сестер, Мейрав, после победы Давида над Гольятом стала обрученной с ним, и отсюда вытекает вопрос: как же при ее жизни Давид мог жениться на Михаль, если после Дарования Торы запрещено брать в жены родных сестер?

² Тора запрещает жениться на двух сестрах, но если жена человека умерла, можно жениться на ее сестре (и часто это хорошо для детей, чтобы их воспитывала родная тетя, а не чужая мачеха).

³ Шауль посылал Давида на рискованные задания, надеясь, что тот погибнет. Он потребовал от Давида принести ему крайнюю плоть, срезанную с сотни убитых филистимлян. Талмуд счел что это и были «кидушин», т.е. Шауль принял эти «орлот» с убитых врагов как исполнение условия и акт обручения Давида с Михаль.

⁴ Во время акта «кидушин» нужно что-то дать (сегодня мы даем кольцо). Но поскольку Давид технически ничего не «дал», то Мейрав не была обручена с ним.

Мейрав, дочь Шауля, следовало отдать Давиду, она была отдана в жены Адриэлю Мехолатянину» (Шмуэль I 18:19). Тогда Шауль сказал Давиду: «Если ты хочешь, чтобы я отдал тебе [свою младшую дочь] Михаль, пойди и принеси мне сотню крайней плоти филистимлян». Он пошел и принес. Тогда Шауль сказал: «Теперь я тебе должен [за то, что ты убил Гольята], а также ты мне дал нечто, стоящее «пруту»⁵ (монету, обладающую минимальной покупательной способностью), но когда «кидушин» (посвящение в жены) делают с помощью займа и пруты, жених думает в основном о займе» (а значит, посвящение в жены недействительно). Но по мнению Давида, когда есть заем и «прута», жених сосредоточен на пруте (и посвящение в жены действительно⁶). Еще один возможный вариант — что оба были согласны с тем, что когда «кидушин» делают с помощью займа и «пруты», то жених думает о «пруте». Просто Шауль полагал, что принесенная Давидом крайняя плоть филистимлян не имеет ценности (т.е. дешевле «пруты»), в то время как Давид считал, что она имеет ценность — по крайней мере, как пища для собак и кошек.

Раби Йоси понимал стих «Дай мне мою жену Михаль» иначе, рассматривая его в общем контексте с еще одним — «запутанным» — стихом (Шмуэль II 21:8): «И царь [Давид] взял двух сыновей Рицпы, дочери

Айя, которых она родила Шаулю: Армони и Мемфивосета, и пять сыновей Михаль, дочери Шауля, которых она родила Адриэлю, сыну Барзилая Мехолатянина...». Разве мы не сказали выше, что в жены Адриэлю Мехолатянину была отдана не Михаль, а Мейрав? Михаль была отдана Палти, сыну Лайиша, как написано: «И отдал он⁷ Михаль, жену Давида, Палти, сыну Лайиша» (Шмуэль I 25:44). Согласно Талмуду, Писание связывает брак Мейрав и Адриэля с браком Михаль и Палти, чтобы сообщить нам, что не только брак Михаль с Палти был незаконным, но и брак Мейрав с Адриэлем недействителен. А что касается раби Йеошуа бен Корха, то он считает, что пять упомянутых сыновей Михаль, дочери Шауля, были ее приемными детьми, а их родной матерью была Мейрав. Поскольку после смерти Мейрав их воспитывала Михаль, то в Танахе они названы ее сыновьями.

В итоге общепринятое понимание этого стиха следующее: по словам раби Йоси, Давид женился на Михаль только после того, как ее сестра Мейрав родила пятерых детей от Адриэля и умерла, и впоследствии Михаль воспитала пятерых детей сестры как ее собственных. Комментаторы⁸ задают вопрос: как Мейрав могла родить пятерых детей всего за два с половиной лет правления Шауля? Они отвечают, что она дважды была бере-

⁵ Крайняя плоть может быть использована для кормления животных.

⁶ Получается, между Шаулем и Давидом было подобие диспута: сработали «кидушин» с Михаль, или нет?

⁷ Шауль считал Кидушин Давида с Михаль недействительным, и поэтому позже отдал жену Давида другому мужчине — Палти. После смерти Шауля, Давид потребовал, чтобы ему вернули Михаль — законную (по его мнению) супругу.

⁸ «Йад Рама» и «Тосафот а-Рош».

менна двойней, и еще один раз — пятым ребенком. Однако проблема в том, что времени на все события, которые начали происходить еще до того, как Давид женился на Михаль и после того, как он был вынужден бежать от Шауля, не хватило бы на три беременности Мейрав⁹.

Попробуем отыскать более простое понимание того, о чем говорит здесь Талмуд. Затруднение у мудрецов Талмуда вызвал вышеприведенный стих, относящийся к рассказу о конце жизни Давида (Шмуэль II 21:8): «И царь [Давид] взял двух сыновей Рицпы, дочери Айя, которых она родила Шаулю: Армони и Мемфивосета, и пять сыновей Михаль, дочери Шауля, которого она родила Адриэлю, сына Барзилая, Мехолатянина¹⁰...». В стихе упомянуты пять детей Михаль и Адриэля, и все комментаторы следуют объяснению в самом Талмуде, согласно которому этих детей, на самом деле, родила Мейрав, а Михаль усыновила их и вырастила. Но если смотреть текст Талмуда внимательно, то мы увидим, что раби Йоси, на самом деле, так не считал. Объяснение, согласно которому эти пять детей были сыновьями Мейрав, представлено

Талмудом чуть ниже и соответствует мнению раби Йеошуа бен Корхи. Если так, то раби Йоси, по-видимому, считал что эти пять детей были родными сыновьями Михаль. Царь Давид принял Михаль обратно только через семь лет после смерти Шауля, и у Михаль было достаточно времени, чтобы родить пятерых детей от того мужа, которого ей выбрал Шауль. Но ведь Михаль никогда не была замужем за Адриэлем, она была выдана за Палти! Именно это обстоятельство является причиной утверждения раби Йоси что это «запутанный стих» (מְקַרְאוֹת מְעוּרְבִין — буквально «перепутанные стихи»). По всей видимости, он считал, что хоть Михаль и вышла замуж за Палти, но в стихе говорится, что она родила от Адриэля, чтобы научить нас, что брак Михаль и Палти был столь же греховным деянием как и брак Мейрав и Адриэля¹¹. Оба брака были основаны на неправильном решении Шауля и его суда: сперва «кидушин» Давида и Мейрав были признаны недействительными, а следом и «кидушин» Давида с Михаль. И действительно, Иосиф Флавий¹² пишет, что у Михаль было пятеро детей от Палти («Иудейские Древности» 7.4.3).

⁹ См. «Марголийот а-ям». Поэтому он заключает, что мы должны принять то, как рабейну Йешая объясняет стих (Шмуэль I 13:1), согласно которому два с половиной года правления Шауля, о которых идет речь, это время царствования Шауля до момента, пока не был помазан Давид (который, будучи помазанником, взшел на трон далеко не сразу). Это объяснение противоречит книге «Седер Олам», согласно которой Шауль фактически правил только 2 с половиной года. Причем автором «Седер Олам» считается сам раби Йоси. В комментарии вавилонских гаонов к трактату «Санэдрин» предлагается другой вариант объяснения: Шауль сам не понимал, что Мейрав уже была замужем за Адриэлем, когда предложил ее Давиду. Заметим, что Абарбанель объясняет хронологию тех событий совершенно иначе: Шауль, согласно его мнению, правил гораздо больше. Но цель нашей статьи не исследование Танаха, а анализ мнения раби Йоси в Талмуде.

¹⁰ Этих семерых потомков Давида предали смерти гивонитяне. За это Давид установил запрет евреям родниться с этими жестокими варварами.

¹¹ Ведь раби Йоси считает, что и «кидушин» Давида с Мейрав сработал, поэтому ее брак с Адриэлем был греховным.

¹² Во многом традиция, на которую опирался Иосиф Флавий, совпала с учением мудрецов. Рав Хаим Дов Рабинович в комментариях «Даат Софрим» очень часто ссылается на Иосефа бен Матитьяу (которого в мире знают как Иосифа Флавия).

Теперь мы можем предложить простое понимание всего отрывка Талмуда. Ученики спросили у раби Йоси, как Давид мог жениться на двух сестрах? Очевидно, ученики предполагали, что когда Шауль предложил свою дочь (предположительно старшую, Мейрав) в жены тому, кто убьет Гольята, такие «кидушин» были алахически действительны¹³. Если Давид был технически женат на Мейрав, то он не мог жениться на Михаль, даже если Мейрав в нарушение закона была отдана другому человеку. Раби Йоси ответил, что Мейрав умерла до того, как Давид женился на Михаль. Но раби Йеошуа бен Корха, считал, что у Давида и Мейрав не было кашерных «кидушин». Он учит это из слов самого Давида, который сказал: «моя жена Михаль» — значит только Михаль была женой Давида, а не Мейрав. Талмуд прибегает к техническому объяснению, в соответствии с позицией раби Йеошуа бен Корха, почему «кидушин» Михаль и Давида были действительны, а «кидушин» Мейрав — нет. Но раби Йоси считает, что «кидушин» были некашерными в обоих случаях, и приводит доказательство из стиха (Шмуэль II 21:8), используя выражение «перепутанные стихи»¹⁴: «кидушин» Михаль и Палти недействительны точно так же, как «кидушин» Мейрав с Адриэлем, и действия Шауля, выдавшего дочерей замуж за этих людей, были совершен-

но неоправданны и алахически недопустимы. В кашерности «кидушин» Мейрав и Давида не сомневались ни раби Йоси, ни его ученики. Они считали, что именно поэтому в стихе эти «кидушин» сравниваются с «кидушин» Михаль — стих специально подчеркивает, что отдать Михаль Палти было так же греховно, как и отдать Мейрав Адриэлю. Следовательно, этот стих нужно понимать так: «И взял царь [Давид] двух сыновей Рицпы, дочери Айя, которую она родила Шаулю: Армони и Мемфивосета, и пять сыновей Михаль, дочери Шауля, которых она родила от [Палти, которому она была дана в жены неправильно]¹⁵, как и Мейрав была неправильно отдана] Адриэлю, сыну Барзилая, Мехолатитянина». Это похоже на объяснение, которое дали наши мудрецы («Мегила» За) сложному стиху в книге пророка Захарии (12:11): «В тот день траур в Иерусалиме будет таким же великим, как траур Ададримона в долине Мегидо». Кто такой Ададримон и как он связан с Мегидо? Возможно, понять простой смысл стиха невозможно, поскольку речь идет о событиях, память о которых не сохранилась (см. комментарий Ибн Эзры). Но Таргум «переводит» этот стих на арамейский язык следующим образом: «В тот день траур в Иерусалиме будет таким же великим, как траур по [Ахаву, которого убил] Ададримон сын Тавримона [в Рамот Гилеад, и как траур по царю Йоши-

¹³ Возможно, само спасение евреев от опасности считалось в данном случае актом «кидушин». Нечто подобное мы находим в Талмуде («Кидушин» 8б), когда собака бежит за женщиной, и она согласна стать женой того, кто ее спасет.

¹⁴ Возможно (хотя это не соответствует мнению раби Йоси), что Палти был тем же человеком, что и Адриэль, и Шауль сначала отдал Мейрав ему, а когда она вскоре после этого умерла, а Давид бежал от Шауля и считался мятежником, Палти была отдана Михаль.

¹⁵ Кстати, согласно Давиду получается, что эти дети были «мамзерим» (незаконорожденными), и позже они погибли от рук гивонитян.

яу, которого убил один из стрелков фараона Нехо II во время битвы] в долине Мегидо».

Мы попытались объяснить стих о «пяти сыновьях» Михаль согласно мнению раби Йоси¹⁶. Тем не менее, как было показано выше, раби Йеошуа бен Корха считает, что данный стих говорит о детях Мейрав, которых Михаль усыновила и вырастила. Ниже Талмуд приводит ряд других примеров, когда усыновленные дети рассматривались как

собственные дети приемных родителей. А что касается стиха, согласно которому у Михаль «не было ребенка до дня смерти ее», то можно понять что речь в стихе лишь о том, что у нее не было детей от Давида, либо придерживаться объяснения, предложенного нашими мудрецами («Санэдрин» 21a), что у нее, возможно, был один сын, но она умерла при родах, если предположить что Эгла, упомянутая в другом стихе (Шмуэль II 3:5)¹⁷, и Михаль — одно и то же лицо. ¶

¹⁶ И традиция, на которую опирается Йосеф Флавий, по всей видимости следует тому же мнению.

¹⁷ А шестой [сын Давида] — Итреам, от Эглы, жены Давида».



Рав Элияу Нахман ВУГЕНФИРЕР

Преподаватель ешивы «Торат Хаим»

МУЗЫКА В ТРАУРНЫЕ ДНИ И ОПАСНОСТЬ ДЛЯ ЖИЗНИ: МОЖЕТ ЛИ БОЛЬНОЙ ПОЛАГАТЬСЯ НА СОБСТВЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ?

Вопрос: Если человек привык слушать музыку постоянно, и без неё у него может начаться депрессия, и в принципе, она помогает ему учиться и быть в хорошем настроении — разрешено ли такому человеку слушать музыку в траурный период «бейн а-мецарим»?

Ответ:

1. Ради изучения Торы слушать музыку нельзя. Ведь учатся для того чтобы исполнять изученное, а не для того чтобы нарушать.
2. Ради хорошего настроения — тоже нельзя, поскольку эти три недели для того и носят статус траурных, чтобы человек грустил.
3. Трудно решить, что делать человеку который привык слушать музыку постоянно. С одной стороны, нельзя себя доводить до такого состояния, когда

вырабатывается зависимость. С другой стороны, если зависимость уже есть, то можно ли нарушать запрет из-за нее? Я не знаю, что ответить. Человек же не спрашивает у раввина, можно ли ему нарушать, чтобы тот дал разрешение — он просто нарушает.

4. Разрешено ли слушать музыку, если без нее человек может впасть в депрессию и заболеть? Если честно, это очень странно звучит, и кроме того, ради соблюдения заповедей человеку необходимо предпринимать усилия, даже если они стоят ему здоровья.
 - а) Конечно, если отказ от музыки приведет к необратимым последствиям, то слушать ее разрешено.
 - б) Но в принципе, ради выполнения закона человек должен прилагать усилия, даже если это причиняет ему страдания.

в) В кодексе «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 472) определено, что даже если человеку вредит вино, он все равно обязан исполнить заповедь 4 бокалов вина в ночь Пасхального Седера. Именно поэтому в Талмуде упомянуто о том, что у одного из амораим после 4 бокалов вина в ночь Седера голова продолжала болеть от Песаха и до Шавуот, а у другого были проблемы с желудком. Тем не менее, «Мишна Брура» (472.35) считает, что если в результате человек заболел так, что ему придется лежать, то он освобождён от питья 4 бокалов. Причина в том, что если он сляжет то это будет противоречить смыслу четырех бокалов — демонстрации свободы («дерех херут»), ради которой и была установлена обязанность пить эти бокалы («Шаарей цион» 472.52). Т.е. если бы это не противоречило смыслу заповеди, то в аналогичной ситуации с какой-нибудь другой заповедью, из-за выполнения которой человек может слечь, он будет обязан ее исполнять, даже если в итоге заболит и сляжет.

Но здесь возникает противоречие со словами «Мишны Бруры» в другом месте (473.43), поскольку в отношении заповеди горькой зелени («марора») в Песах написано что тот, кто ест в качестве «марора» хрен и съест его не в натертом виде, а цельным куском — почти что подвергает себя опасности, и нет в этом заповеди. И далее написано, что больной или пожилой человек, который вообще не может есть «марор» — освобождён от этой заповеди, но если он сможет, то лучше ему пожевать его, хотя бы чуть-чуть, пусть даже объем меньший, чем «ке-зайт», и хоть этим он и не исполнит заповедь, как положено, но сделает хоть что-то, чтобы почувствовать вкус горчицы, которой отравляли нашу жизнь египтяне.

А если не может — освобождён даже от этой малости. Если так, то в случае болезни (и не только в случае опасности) человек освобождён от выполнения заповеди, установленной мудрецами. Так обязан ли он в заповеди, в случае болезни, или нет?

г) Один из ахароним разрешил коллизию в «Мишне Бруре» следующим образом: если человек уже болен, то освобождён (как в случае с «марором»); но если он здоров, и весь вопрос лишь в том, что он может заболеть — тогда обязан исполнить (как в случае с 4 бокалами вина).

д) Есть и другое объяснение кажущегося противоречия: если болезнь обратима, то человек обязан исполнить заповедь, и это имеет в виду «Мишна Брура», когда говорит о том, что человек обязан в 4 бокала вина, несмотря на сильное недомогание впоследствии, и нужно исполнить заповедь, даже если человек из-за этого по-настоящему сляжет (за исключением непосредственно заповеди 4 бокалов вина, от которой «Мишна Брура» освобождает того, кто сляжет, т.к. болезнь будет противоречить самому смыслу этой заповеди). Но если болезнь необратима или носит продолжительный характер, то человек освобождён от заповеди, как в случае с «марором».

Здесь возникает параллель с другим законом, согласно которому есть обязанность отдать все свое имущество — лишь бы не нарушить запрет Торы, но для того чтобы выполнить заповедь Торы, не должен отдавать и тратить больше 1/5 части имущества, даже если потеряет заповедь и уже не исполнит ее. И очевидно, что потерять здоровье полно-

стью ради исполнения заповеди человек также не обязан, поскольку здоровье не менее важно, чем имущество.

е) Если продолжить аналогию между потерей имущества и здоровья, то возникнет другой вопрос: должен ли еврей пожертвовать здоровьем чтобы не нарушить запрет — так же, как он должен отдать ради этого все имущество? Не знаю. По мнению Шаха, человек должен пожертвовать органом, чтобы не нарушить запрет Торы. А всем здоровьем? И ещё. Если это запрет мудрецов, то, по всей видимости, даже одним органом он не должен жертвовать ради этого — тем более, если речь идет о здоровье всего тела! А если вопрос касается повелительной заповеди Торы, а не запрета, то тем более не должен ради нее терять орган или подвергать свое здоровье необратимым последствиям.

Тем не менее, если ради исполнения заповеди необходимо предпринимать усилия, испытывать трудности или даже страдать — человек обязан исполнить заповедь, несмотря на неудобства и страдания. Исключением из этого правила является заповедь жить в сукке, о которой сказано что «страдающий освобождён от нее», поскольку Тора заповедала: «в шалаше живите семь дней», т.е. «живите, как жили бы в доме», а человек не жил бы в доме, если бы испытывал там мучения, а ушел бы в другое место (хотя здесь возникает вопрос: если в Суккот еврей испытывает страдания, но не из-за самого проживания в «сукке» — обязан ли он там жить?).

И в отношении исполнения других заповедей тоже есть рамки, определяющие границу требуемых от человека затрат и усилий. На-

пример, «Мишна Брура» (92.4; 163.3) пишет, что ради молитвы в миньяне и для того, чтобы найти воду для омовения рук, необходимого чтобы есть хлеб, нужно пройти до 1 мили (960 метров). Но это отдельная обширная тема.

* * *

В связи с вышесказанным я бы хотел рассмотреть ещё один важный вопрос. Может ли человек, который считает что его жизни угрожает опасность, доверять саму себе в этом вопросе настолько, чтобы разрешить себе не выполнить заповедь или нарушить запрет? Разве для этого не требуется заключение врача или другого профильного специалиста? Это совершенно отдельная тема, которую необходимо подробно изучить.

1) Рамбам написал («Илхот швитат асор» 2.8), что «больного, жизни которого угрожает опасность, если он попросил поесть, кормят, согласно его собственному решению, пока тот скажет что ему достаточно».

Из слов Рамбама следует, что данный закон верен только в случае, когда и без заявления больного известно, что его жизни уже угрожает опасность. Однако если его жизни пока что не угрожает опасность, однако сам больной говорит, что воздержание от пищи создаст опасность для жизни, то к этой ситуации данный закон не применим. В чем состоит алахическая разница между двумя ситуациями?

Источником приведенного Рамбамом закона служит Талмуд («Йома» 82). В мишне сказано, что больного кормят по настоянию специалистов, а если их нет — то на основа-

нии его собственного заявления о том что ему необходимо поест, и продолжают кормить пока он не скажет что ему достаточно. И в Талмуде объясняется, что сердце человека само понимает физическую горечь и свои потребности, и что заявлению самого больного доверяют даже больше, чем заявлению врачей, если он утверждает что ему это необходимо.

И если исходить из указанной в Талмуде причины, что человек сам понимает что ему необходимо, то не вполне понятно сделанное нами уточнение из слов Рамбама, что на слова человека не полагаются, если не известно что он болен. Но если причина в том, что он сам понимает что ему нужно и каковы его потребности, то не ясно, какая разница, болен человек или пока ещё нет, если он считает что воздержание от еды создаст опасность для его жизни? И кроме того, мишна приравняла заявление самого больного к профессиональному мнению врачей, хотя очевидно, что в отношении мнения специалистов не должно быть разницы, болен человек фактически или ещё нет, потому что если врачи решат, что для неопасно больного человека опасно не есть, то мы должны полагаться на мнение специалистов, хотя сам этот человек может и не иметь собственного мнения.

Поэтому, на первый взгляд, Рамбам не понятен и требует объяснения. Следует отметить, что в «Агаот Маймонийот» приведен спор, который вели между собой Раши и его внук, рабейну Там, о том как понимать, что именно должен сказать больной чтобы мы дали ему поест. Раши объяснил, что больной должен сказать: «Моей жизни будет угрожать опасность, если я не поем». Рабейну

Там удивляется: «Неужели больной — пророк или профессиональный врач? Откуда ему знать, что его жизни будет в опасности?»

2) Итак, можно допустить, что Рамбам согласен с тем, что пишет рабейну Там: больной не может определить самостоятельно, без специалистов, что может вызвать угрозу его жизни, а что нет. Но тогда о чем говорят мудрецы Талмуда, которые полагаются на оценку самого больного?

В качестве возможного объяснения точки зрения Рамбама можно допустить, что его готовность доверять оценке больного в вопросе еды в Йом Кипур соотносится с его же подходом «Илхот Шабат» (2.1), где урегулированы вопросы нарушения запретов Субботы ради спасения жизни больного: «Если жизни больного угрожает опасность, для него делают в Шабат все, в чем он нуждается... Общее правило: Шабат, для больного, жизни которого угрожает опасность, как будний день в отношении всего, в чем он нуждается». Комментарий к Рамбаму «Магид Мишна» («Шабат» 2.14) делает из слов Рамбама вывод, что ради любого больного, жизни которого угрожает опасность, Шабат «отодвигается» с целью удовлетворения всех его нужд, включая даже те нужды, которые можно было бы и не удовлетворять, поскольку отказ от их удовлетворения не сопряжен с опасностью для жизни.

Брискер Ров предполагает, что, возможно, в законах Йом Кипура Рамбам имел в виду то же самое, поскольку придерживался в данном вопросе единого, системного подхода. Если из заключения специалистов уже известно что этот человек опасно болен, нам

больше не нужно рассматривать вопрос о том будет ли подвергаться его жизнь опасности если он воздержится от еды — это не имеет значения. Если у такого больного есть потребность в еде, то для него она является необходимостью, и этого достаточно, чтобы сказать, что запреты Йом Кипура «отодвигаются» и его кормят. И точно так же в Субботу, согласно Рамбаму, нарушают законы Шабата для всех всех его нужд. Таким образом, получается что Рамбам проводит различие между определением «больного, жизни которого угрожает опасность» и определением нужд этого больного как таковых. Как только человек определен как больной, жизни которого угрожает опасность, для его нужд можно делать все — даже то, что не связано с опасностью для жизни. Тем не менее, есть два минимальных требования для того чтобы было разрешено это делать: больной должен нуждаться в этом и являться таким больным, жизни которого угрожает опасность.

На основании этого различия можно объяснить как Рамбам понимает причину, по которой мы доверяем заявлению больного, о которой говорит Талмуд («Сердце человека само понимает физическую горечь и свои потребности»). По Рамбаму, Талмуд говорит лишь об определении больным своих потребностей, и в этом случае мнение самого больного равнозначно мнению врача, вне зависимости от того, говорит ли он «мне нужно» или «мне не нужно» (согласно Талмуду, в последнем случае мнение больного присоединяют к мнению врачей, которые считают так же, как и сам больной, что ему не нужно есть, чтобы образовалось большинство, спорящее с другими врачами (меньшинством), утверждающими что он должен есть).

Итак, мнение больного способно повлиять на решение, подобно мнению врачей, но Рамбам понимал что заявление больного касается его потребности в еде, и именно об этом сказано что «сердце человека понимает горечь его физического состояния», поскольку больной действительно может, подобно врачу, самостоятельно решить нужно ли ему есть. При этом мнение больного не касается определения его статуса как «больного, жизни которого угрожает опасность», поскольку он не может решить, что опасно для него, а что — нет. Что возвращает нас к вышеприведенному возражению, которое выдвинул против объяснения Раши рабейну Там.

Таким образом, если специалисты уже определили состояние человека как «больной, жизни которого угрожает опасность», то и Йом Кипур, и Шабат отодвигаются ради его нужд, а эти нужды может определить и сам больной наравне с врачами. Поэтому можно кормить этого человека на основании его собственного заявления о потребности в еде. Но определение его статуса основывается на экспертном заключении, а не на собственном мнении больного. А профессионально оценивать насколько опасно для него воздержание от еды нет необходимости — достаточно того, что сам больной решил что еда ему необходима. Но если состояние больного все еще не определено как «больной, жизни которого угрожает опасность», и мы должны решить, приведет ли воздержание от еды к опасности для жизни, то мнение самого больного не имеет никакого значения, так как сам он не может определить, что может представлять угрозу его жизни, а что нет. Это позволяет нам понять слова Рамбама.

На самом деле, Рамбам единственный, кто проводит это разделение между определением состояния больного и его потребностей. «Бейт Йосеф» («Орах Хаим», «Илхот Шабат» 328), и Радбаз (Респонсы, п.1200) привели мнение тех, кто, в отличие от Рамбама, не делает подобного разделения и считает, что нарушают запреты Шабата ради опасно больного лишь в том случае, когда невыполнение именно этой нужды больного создает непосредственную опасность для его жизни. Согласно этому подходу нет разницы между определением состояния больного и его потребностей: только непосредственная угроза для жизни может разрешить больному нарушить законы и «отодвинуть» запреты Субботы, а когда мудрецы говорят в Талмуде, что «полагаются на заявление самого больного», то имеют в виду, что действительно достаточно заявления самого больного, который утверждает что воздержание от еды подвергнет его жизнь опасности. И это соответствует мнению Раши, приведенному в «Агаот Маймонийот» (см. выше). Из этого следует, что полагаются на заявление самого больного даже в вопросе о том, что именно представляет опасность для его жизни: больной, с т.з. Раши, может сам определить степень опасности для собственной жизни, наравне с врачом.

И действительно, так установил в качестве закона составитель «Шулхан Аруха» («Орах Хаим» 328.5), основываясь на словах Рамбана в отношении законов Шабата («Торат а-адам», «А-сакана»): «Мнение больного имеет значение для определения его состояния и степени угрозы его жизни, а также вещей, которые могут ему помочь или навредить. И это верно даже если из состояния больного все ещё не очевидно, что если что-то

для него не сделать, то это создаст угрозу для его жизни. Даже если его рана не смертельна, и мы все ещё не воспринимаем его как «больного, жизни которого угрожает опасность», однако сам больной говорит что он нуждается в чем-то, а иначе его жизнь будет подвергнута опасности — делают это для него, и нарушают из-за опасности для его жизни».

Таким образом получается, что Рамбан, в отличие от Рамбама, облегчал в том, что даже сам больной может определить какая из его потребностей несет в себе угрозу для жизни или спасение от этой угрозы, и при этом устрожал в том, что разрешал «отодвинуть» Шабат лишь в отношении тех потребностей, где врачи или больной видят непосредственную опасность для жизни, но не ради любой потребности больного (причем даже опасно больного).

Из этого можно заключить, что согласно мнению Рамбана, а также Раши и «Шулхан Аруха», не должно быть никакой разницы между тем оценивают ли врачи человека как опасно больного или, наоборот, считают что его заболевание не создает опасности для жизни: сам больной может определить степень непосредственной опасности, и если он заявляет, что нечто может послужить угрозой для его жизни или поможет избежать ее, то мы должны будем полагаться на его заявление (т.к. только непосредственная опасность разрешает нарушить Субботу).

Если следовать логике данного рассуждения, то мы приходим к следующим выводам. Больной может самостоятельно определить, что опасно для его жизни и здоровья. После решения специалистов точка зрения больного

на данный вопрос уже не несет в себе столь высокой ценности, но до того момента, пока не появится профессиональная оценка врачей, мнение больного является определяющим. Но если можно положиться на больного в оценке угрозы жизни (что будет иметь далеко идущие последствия с т.з. законов Шабата и Йом Кипура), то можно положиться на него всегда. А если, наоборот, в каком-то случае нельзя положиться на его оценку, то мы будем вынуждены признать, что нельзя полагаться на нее никогда, а это противоречит вышеизложенному. Таким образом, получается что во всех случаях можно полагаться на оценку самого больного. И даже если он еще не рассматривается нами как опасно больной, но утверждает, что воздержание от еды опасно для его жизни, то нужно дать ему поесть, доверяя его оценке собственного состояния.

3) Рамбам, в отличие от Рамбана, все же видит различие между ситуацией до констатации факта опасной болезни и после того, как человек уже признан опасным больным. Он считает что лишь во втором случае мы полагаемся на оценку самого больного. И если предположить, что Рамбам все же понимал тему в Талмуде о больном, который ест в Йом Кипур, не так, как понимал ее рабейну Там, а так, как объяснил эту тему Раши (что только если больной заявляет, что воздержание от еды создаст угрозу для его жизни — тогда ему дают есть), все ещё требуется объяснить в чем разница между ситуацией когда эксперты уже признали человека опасным больным и предшествующим временем, до заключения врачей? Поскольку, как мы показали выше, доверяя человеку в оценке угрозы его жизни (в контексте столь строгих запретов как запреты Йом Кипура) мы показываем что его

оценке можно доверять всегда, а если в какие-то моменты нельзя доверять его оценке в этом деле, то этой оценке нельзя доверять в принципе.

Можно предположить, что Рамбам, говоря о человеке, который признан специалистами в качестве «больного, жизни которого угрожает опасность», исходит не из «доверия» к тому, как сам больной оценивает собственное состояние, а из необходимости решить, можно ли кормить этого больного полноценно, а не маленькими порциями (на которые делят пищу когда опасаются превысить минимальный объем еды, за съедение которого Тора предусматривает наказание).

В действительности, рав Хаим Соловейчик, отдавая раввинские указания для больных по поводу Йом Кипура, проводил различие между больными, жизни которых угрожает непосредственная опасность (например, тяжелоранеными) и теми, жизни которых в настоящий момент ничего не угрожало, однако врач определил, что если они не будут есть в Йом Кипур, то болезнь усилится настолько, что возникнет угроза жизни. Первых нужно было кормить полноценно, а вторых — в объемах меньших, нежели наказуемый по Торе минимум, с промежутками времени (чтобы съеденное не «соединилось», образуя наказуемый объем). Минимальный объем еды, за съедение которой по Торе следует наказание — это 30 куб. см (по другому мнению — до 38 куб. см.; В случае с жидкостями — 40 мл. для обычного человека или 32 мл. для человека с некрупным телосложением человека.

Рав Хаим Соловейчик руководствовался следующими соображениями. Для больно-

го, жизни которого уже угрожает опасность, запрет еды в Йом Кипур «отодвигается» в отношении всего, что способно наилучшим образом способствовать его выздоровлению. И поскольку полный рацион является предпочтительным для улучшения состояния такого больного, то эта еда подпадает под разрешение «угроза жизни отодвигает запрет еды в Йом Кипур». Но если жизнь больного в настоящий момент находится вне опасности, однако врач считает что воздержание от еды в Йом Кипур вызовет ухудшение состояния пациента, создав угрозу его жизни — такого больного нужно кормить меньшими размерами, чем те, за которые Тора предусматривает наказание: поскольку угрозу его жизни может вызвать только воздержание от еды, то для предотвращения этой угрозы ему достаточно просто что-то есть, по-немногу и с перерывами. Ему запрещено есть полноценные порции, потому что даже с помощью минимального, ненаказуемого нарушения он может предотвратить возникновение опасности. И наоборот, опасного больного не нужно оценивать: приведет ли воздержание от еды к ещё большей опасности для его жизни и какой ущерб оно нанесет его здоровью. Для такого больного есть лишь один критерий: он должен поправиться и выйти из состояния угрозы для жизни, поэтому нужно предпринимать всё, что может в этом помочь.

Рав Хаим Соловейчик понимал сказанное в «Шулхан Арухе» («Илхот Йом Кипур» 618) так, что закон, согласно которому «больного кормят меньшими размерами, чем тот, за которой Тора предусматривает наказание», относится лишь к такому больному, жизни которого в настоящий момент ничего

не угрожает, однако, по мнению врача, воздержание от еды приведет к тому что его жизнь окажется под угрозой. Следовательно, опасный больной должен получать полноценное питание.

Брискер Ров приводит ещё одно доказательство правомерности такого разделения между двумя типами больных: угроза жизни опасного больного существует в настоящий момент, а для неопасного больного пост вызовет угрозу жизни в будущем, что и обеспечивает столь существенную разницу в кормлении двух типов больных.

В книге «Хинух» (заповедь 313) сказано что разница между размерами съеденного в Йом Кипур (полным и меньше минимума) имеет значение также в связи с разрешением есть больному: того, кто болен и сильно ослаб, несмотря на то, что нет полноценной угрозы его жизни, стоит кормить и поить чуть меньшими размерами, чем тот, за который положено наказание. Автор комментария «Минхат Хинух» удивился данному утверждению: «Из сказанного автором книги «Хинух» следует, что есть разница. Если жизни человека угрожает опасность, ему дают еду настолько, насколько ему необходимо, а того, чья жизнь вне опасности, кормят меньшими размерами, чем те, за которые положено наказание. Но я не видел, чтобы кто-либо из законоучителей, кроме автора книги «Хинух», так разделял. Да и принципе этого не может быть, поскольку, вне всякого сомнения, никакой запрет Торы не может быть разрешен ради больного, жизни которого ничего не угрожает! Даже если при этом используется размер меньший, чем тот, за который положено наказание!»

Брискер Ров поясняет, что автор книги «Хинух», конечно же, говорил о том больном, жизни которого угрожает опасность, просто не в настоящем, а в будущем — опасность возникнет из-за воздержания от еды. И хотя в настоящем нет явной угрозы его жизни, тем не менее, если он слаб настолько, что воздержание от еды создаст угрозу для его жизни, то его кормят вышеописанным образом. Но для больного, жизнь которого уже находится в явной опасности, запреты Йом Кипура «отодвигаются» из-за его болезни, и к нему не относится закон о принятии пищи в размерах, которые меньше минимума. И эта разница, о которой написано в книге «Хинух», и которую не понял автор «Минхат хинух» — именно то, о чем говорил рав Хаим Соловейчик.

Как бы то ни было, рав Хаим Соловейчик высказал новое соображение: больному, жизни которого угрожает опасность, разрешено все, что улучшит его состояние, и поэтому нет необходимости оценивать, навредит ли ему отказ от приема пищи или нет (в отличие от больного, жизни которого в настоящий момент опасность не угрожает). Возможно, именно это имел в виду Рамбам, когда написал, что опасно больного, который попросил поесть, кормят, в соответствии с его собственным решением, пока он не скажет что ему достаточно.

Все, что приблизит выздоровление и поможет больному выйти из опасного состояния называется спасением от угрозы для жизни, и потому не пытаются привлекать специалистов для оценки необходимого количества еды, а полагаются в этом на самого больного, и кормят его, пока он не скажет что ему доста-

точно. Но если опасности еще нет, то нужны два специалиста: врач, который способен оценить насколько и в каком объеме необходимо больному принимать пищу с т.з. возможной опасности, и раввин, который должен определить объемы еды и питья, который разрешено принимать, и с какой частотой, чтобы избежать ухудшения состояния и возникновения опасности, и тем самым предотвратить появление реальной угрозы для жизни.

Подведем итог. Больному не доверяют в оценке будущих последствий для здоровья — это может сделать лишь специалист. Но если человек уже опасно болен, то нужно делать все, что может способствовать снятию угрозы жизни, и нам не нужно чтобы особенности совершаемых нами действий, направленных на спасение больного, оценивали специалисты — делается все, что представляется необходимым, и в особенности когда сам больной просит об этом.

В комментарии «Маген Авраам» (328.4) сказанное в «Магид Мишна» понимается таким образом, что если жизни больного угрожает опасность, то для его нужд делается даже то, что не способно предотвратить угрозу. Но можно понять слова «Магид Мишна» иначе, предположив что Рамбам имел в виду разрешить любое действие, которое может помочь улучшить состояние и, следовательно, спастись от угрозы, поскольку такое действие расценивается как спасение жизни — даже если это действие не выглядит как явно действенное средство, способное спасти больного из состояния опасности. Ведь если человек уже опасно болен и его жизнь находится под угрозой, любая мелочь может оказать влияние на его состояние — как в лучшую, так

и худшую сторону. Поэтому следует прислушиваться к просьбам больного. Именно так позиция «Магид Мишна» объясняется в ре-спонсе «Авней Незер» («Орах Хаим» 453).

Теперь становится понятна разница в отношении к словам разных категорий больных. Если жизни человека уже угрожает опасность, то ему доверяют, ведь для него нужно делать все, что может помочь, и вполне возможно что то, о чем просит сам больной, ему действительно поможет. Но для того чтобы избежать угрозы для жизни в будущем необходима оценка специалиста, а не самого больного. И даже если специалист скажет, что во избежание опасности больному необходимо питание, ему достаточно питаться порциями меньше минимума, с промежутками не менее 9 минут.

Таким образом получается, что подход рав Хаима Соловейчика является компромиссом между мнениями Рамбама (как понимает это мнение «Магид Мишна» с т.з. книги «Маген Авраам») и Рабмана. «Маген Авраам» считал, что ради «больного, жизни которого угрожает опасность» разрешено совершать любое действие — даже такое, которое не поможет спасти этого больного. По мнению Рамбана, для даже для такого больного можно совершать только такое действие, которое спасает больного.

Рав Хаим Соловейчик объяснил что любое действие, о котором просит (или в котором нуждается) «больной, жизни которого угрожает опасность», может так или иначе помочь ему избавиться от опасности, и поэтому его разрешено совершать: любая потребность больного априори несёт в себе спасение. Но

в случае когда достоверно известно, что действие не спасет больного, его запрещено совершать. Тем не менее, нет необходимости выяснять наверняка, что действие спасает, чтобы можно было его разрешить — достаточно потенциального спасения, которое может принести это действие.

Если же опасности для жизни нет, то лишь специалист уполномочен решать, насколько удовлетворение нужд больного несет в себе спасение. Можно также добавить, что личный опыт больного, если он уже сталкивался с подобной болезнью в прошлом, приравнивает этого больного к специалисту.

4) Автор «Мишны Бруры» («Биур Алаха», «Илхот Шабат» 328) сомневался, соответствует ли практический закон мнению «Магид Мишна», поскольку существует мнение других законоучителей эпохи «ришоним», которые спорили с ним. В итоге «Мишна Брура» предлагает компромисс: если вопрос касается нарушения Субботы, не способного предотвратить угрозу, то в отношении тех работ, которые запрещены Торой, необходимо устрожить и запретить. В этом вопросе автор «Мишны Бруры» попал под влияние тех законоучителей, которые считали, что согласно «Магид Мишна» разрешено делать даже то, что не способно устранить угрозу (и спорили с этим).

Однако автор «Шулхан Арух а-Рав» («Орах Хаим» 328.13) придерживался противоположного подхода. Он считал что стоит устрожить в вопросе спасения жизни и сделать эту запрещенную Торой работу для больного, несмотря на то, что данное действие, возможно, не приведет непосредственно

к устранению опасности — ведь, возможно, оно облегчит и улучшит состояние больного. Поэтому цель устранения угрозы оправдывает выполнение любых работ для больного в Шабат. И именно такие указания давал рав Хаим Соловейчик относительно Йом Кипура для больных, жизнь которых уже находится в опасности — кормить их полноценными порциями, не оценивая их размеры, пока сам больной не скажет что ему достаточно.

«Шулхан Арух а-Рав» придерживался того же подхода, что и рав Хаим Соловейчик, считая что удовлетворение потребностей больного априори несет в себе спасение. Поэтому он не стал запрещать действия, не несущие в себе явного спасения (в отличие от автора «Биур алаха») — ведь и такие действия тоже, в определенном смысле, несут в себе спасение. МТ



Рав Давид КАНТОРОВИЧ

РАВВИНСКИЙ СУД: ОБЪЯСНЕНИЕ ДЛЯ «ЧАЙНИКОВ»

Любой соблюдающий заповеди человек знает, что когда между евреями возникают разногласия и решить их миром не получается, то решать эту проблему нужно в Суде Торы (Дин Тора), и что это очень важно. А если еврей, наоборот, обращается в гражданский суд общей юрисдикции, а не в раввинский суд (Бейт Дин), то он, по выражению Раиба, «как будто поднял руку против Торы», потому что тем самым он показывает что не готов положиться на Бейт Дин, и не верит, что его рассудят по-справедливости на основании законов Торы, и потому ищет справедливости там, где судят по другим законам¹.

В то же время, когда обычный еврей обращается в раввинский суд, то он зачастую не знает правил ведения процесса, и как будто движется в потёмках, что совершенно не так в случае с нееврейским судом, поскольку там нет недостатка в юрисконсультах и адвокатах, которые хорошо знают как устроен процесс, могут проконсультировать клиента и представлять его в суде. И даже без юристов, любой нормальный человек, так или иначе, имеет какое-то представление о том, что происходит в судебных инстанциях, а если он открывал какой-нибудь бизнес, то неизбежно сталкивался с государственной бюрократией, и знает, что есть процедура, всегда нужны определенные документы и т.д. Другими словами, в случае с нееврейским судопроизводством человек заранее понимает, о чем примерно речь. Но в случае обращения в Бейт Дин он не знает, чего ожидать, и нет ничего удивительного в том, что его это беспокоит. Один человек недавно обратился ко мне за консультацией именно в связи с вышеизложенным. Поэтому мне хотелось бы немного осветить этот вопрос.

Начать нужно с объяснения юридической силы раввинских судов. В правовой системе государства Израиль вопросы личного статуса и гражданского состояния евреев регулируются на основании закона Торы, поэтому бракосочетания проводятся через «религи-

озные советы» города проживания, во главе с раввином города, а разводы происходят в религиозных судах («бейт дин рабани»). Вопреки распространенным мифам, наш соотечественник, скорее всего, не столкнется здесь с серьезными проблемами, потому что

¹ «Шулхан Арух» (далее ША), «Хошен Мишпат» 26.

местные адвокаты, как правило, хорошо разбираются в теме и могут защитить интересы клиента в раввинском суде. Но что делать, если человек обращается в раввинский суд по причине финансовых разногласий с другим евреем, и спор не связан с разделом имущества после развода? В таких случаях государственные раввинаты, как правило, не судят. Значит, предстоит обратиться к т.н. «частным» раввинским судам.

И хорошо бы речь шла о какой-нибудь незначительной сумме — тогда два человека могут просто подойти в синагоге к раввину в перерыве между Минхой и Мааривом и пригласить его в качестве арбитра, ведь именно так испокон веков поступали во многих штетлах. Но что делать если спор намного серьезней и затрагивает большие суммы и интересы?

Представим себе, что кто-то получает повестку-приглашение на Суд Торы. Какие здесь возможны варианты действий? Лучше всего в этом случае найти компетентного раввина, а особенно хорошо было бы поговорить с тем, кто уже имеет опыт тяжбы в раввинском суде.

Если игнорировать повестки, то в конце концов раввинский суд издаст против ответчика т.н. «ктав сирув»- справку об отказе явиться на Суд Торы². Чем это чревато? В случае, когда одна из сторон отказывается от участия в «Дин Тора» без уважительной причины и без контрпредложения,

раввинский суд даёт право второй стороне обращаться для защиты своих интересов в суды общей юрисдикции. Помимо этого, раввинский суд может наложить на того, кто не явился, «отлучение» (т.н. «херем»). В наше время за неявку в суд «херем» не накладывают, но могут устроить «общественное порицание» и постановить, что этого человека нельзя засчитывать в миньян при молитвк, что должно находиться от него на расстоянии не менее 4 локтей, и прочие санкции. Понятно, что в отношении нерелигиозного человека, который не пытается быть частью общины, эти санкции неактуальны, и потому неэффективны. Именно поэтому в случае, когда ответчик не желает идти судиться раввинский суд, тот даёт истцу разрешение идти в суд общей юрисдикции, для того чтобы получить то, что ему полагается³.

Отказ от явки раввинский суд будет считаться адекватным, а причина отказа — уважительной, в следующих случаях:

1. Когда ответчику удобнее судиться в другом раввинском суде, потому что тот располагается ближе к его месту жительства (поскольку право выбора суда предоставляется именно ответчику). Исключением является дело, касающееся ссуды.

2. Ответчик обоснованно опасается, что в данном раввинском суде не смогут объективно рассмотреть дело: например, истец ра-

² ША, «Хошен Мишпат» 11.

³ ША, «Хошен Мишпат» 26.2.

ботает в организации, к которой относится данный раввинский суд, а ответчик там не работает⁴.

3. Ответчик предлагает судиться в арбитражном порядке, согласно принципу, который называется «Забла ве-забла» (א"ל בלא א"ל בלא): одна сторона выбирает одного судью, вторая — второго, и эти двое судей выбирают себе третьего⁵.

Мы знаем, что у судов общей юрисдикции есть сила и полномочия принудить проигравшую сторону к выполнению приговора. Специально для этого существует служба судебных исполнителей или приставов. У раввинского суда таких рычагов нет, и решение, принятое этим судом, может обязать еврея лишь настолько, насколько сам он уважает данное решение и готов его реализовывать. Конечно, на это трудно полагаться, и поэтому на практике принимаются следующие меры:

1) Заключается специальное соглашение об арбитраже, в котором тяжущиеся стороны заранее берут на себя письменное обязательство

выполнить решение арбитров, т.е. раввинского суда. Во многих государствах с таким договором и судебным решением можно идти в службу судебных исполнителей, и оно будет осуществлено.

2) Там, где этого недостаточно, принято чтобы участники судебного разбирательства оставили в руках раввинского суда либо доверенного лица, уполномоченного судьями, залог в виде чека на сумму иска, либо другие материальные активы, которыми суд воспользуется в том случае, если после решения одна из сторон не захочет его выполнять.

Сколько стоит судиться в Бейт Дине? Это сильно зависит от данного конкретного суда и от рассматриваемого дела. Как правило, принято чтобы обе тяжущиеся стороны платили за эту услугу поровну⁶. Кроме того, в отличие от судов общей юрисдикции, проигравшая сторона не должна оплатить все «судебные издержки». Исключением является ситуация, когда одна из сторон конфликта понесла ущерб из-за халатности второй стороны. **MT**

⁴ МА, «Хошен Мишпат» 37.19 — 21.

⁵ ША, «Хошен Мишпат» 13.

⁶ ША, «Хошен Мишпат» 14.5.



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

О ЛОГИКЕ ЗАПРЕТА «МАРИТ АИН»

Вопрос: Я не вижу логической последовательности в том как применяется закон о «марит аин». Есть случаи когда этот запрет действует, несмотря на то что вероятность ошибки кажется крайне маловероятной, в то время как в некоторых других случаях, которые я нахожу намного более проблематичными, нет запрета «марит аин». Вы можете объяснить почему это так?

Ответ: Мы представим частичный обзор концепции «марит аин», сфокусировавшись на тех ее элементах, которые помогут объяснить феномен, вызывающий у Вас беспокойство.

Законы «марит [а-]аин» запрещают условному «Реувену» совершать разрешенное в иных обстоятельствах действие А, потому что люди могут подумать что он совершил действие Б, похожее на А, а действие Б является запрещенным. Запрет «марит аин» основывается на двух опасениях:

1. Люди, которые знают что действие Б запрещено, могут заподозрить Реувена в том,

что он нарушил запрет. Человек должен избегать подозрения (того, что называется «хашад», когда другие люди начинают думать что он согрешил), поскольку в Торе сказано: «Ты должен быть чист [в глазах] Всевышнего и Израиля» (Бамидбар 32:22) — так понимает смысл этого стиха мишна («Шкалим» 3.2).

2. Люди могут подумать, что раз Реувен совершил действие Б, то оно разрешено (а это, на самом деле, не так).

Раши в комментарии к ряду мест в Талмуде (включая «Критут» 21б) называет в качестве причины запрета «марит аин» опасение №1, а в некоторых других местах (в т.ч. «Авода Зара» 12а) он упоминает второе опасение. Такая дихотомия в комментариях Раши является одним из свидетельств того, что два опасения, о которых мы говорим, дополняют друг друга. В некоторых случаях наши мудрецы могли чувствовать что одна из причин отсутствует, зато присутствует вторая. Например, люди, как правило, не подозревают большую группу людей в том, что те грешат открыто (см. «Рош а-Шана» 24б). А что касается запрета «марит аин» в от-

ношении действий, похожих на поклонение идолам («Авода Зара» 12а), то крайне маловероятно чтобы кто-нибудь вдруг решил что поклоняться идолам разрешено.

Так в каких ситуациях мы говорим о «марит аин»? Если человек думает что его действия, вполне вероятно, будут неправильно поняты, и это приведет к нарушениям или к «хашад», то он должен воздержаться от этих действий. Но что если такое ошибочное понимание маловероятно? В таких случаях мы ищем руководства у мудрецов Талмуда и законоучителей. Из-за «марит аин» мудрецы запретили действия в нескольких дюжинах случаев. И в дальнейшем запрет сохраняется, даже если в данном конкретном случае вероятность ошибки и/или подозрения малы (когда, например, человек живет в очень религиозной еврейской общине, где люди хорошо знают закон и доверяют друг другу). Если же все основы для запрета действия исчезли полностью, то мы обычно приостанавливаем действие запрета. Например, Талмуд («Авода Зара» 21б) говорит что еврею нельзя сдавать свою баню в аренду нееврею, который будет предоставлять услуги купальни в Шабат, потому что обычно работники бань получали поденную оплату, что запрещено в Шабат и могло привести к ошибке (люди решили бы, что нееврей по найму работает в Шабат на хозяина-еврея). Но в том обществе где работники, как правило, имеют долю в прибыли, это разрешено («Шулхан Арух», «Орах Хаим» 243.2). Меньшинство алахических авторитетов практически приравнивает «марит аин» к другим запретам мудрецов, чтобы сохранить запрет даже тогда, когда его начальная причина уже не применима («Плети» 12.2).

Ключевое значение для ответа на Ваш вопрос имеет фундаментальный спор о том, могут ли законоучителя пост-талмудической эпохи устанавливать запреты «марит аин» в ситуациях такого типа, где мудрецы Талмуда, вероятно, тоже ввели бы такой запрет. Автор «Кнессет а-гдола» запрещает использовать «мацовую муку» (перемолотую мацу) в Песах для панировки потому что кому-то может показаться что была использована обычная мука (ему был известен случай неправильного «копирования»). Автор «При хадаш» («Орах Хаим» 461.2) спорит с этим. Он считает что мы не можем устанавливать собственные раввинские запреты (а отдельных ошибок избежать все равно не получится).

Мы находим ряд запретов «марит аин», установленных в пост-талмудическую эпоху, но многие из них развивают прежнюю, уже известную идею. Талмуд («Критот» 21б) запрещает есть собранную рыбу «кровь», потому что это напоминает употребление запрещенной крови животных. Рашба (3.257) расширяет этот запрет (и важно понимать, что расширение противоположно по сути созданию нового запрета «марит аин»): он запрещает соединять материнское молоко и мясо. Законоучителя еще больше расширили идею о том что различные типы еды могут вводить в заблуждение, запретив добавлять в мясо «миндальное молоко» (см. Рама, «Йорэ Деа» 87.3 и Шах, там же, 6 о том, насколько все это применимо к домашней птице, которая считается «мясом» только на основе постановления мудрецов). Принимая во внимание расширение талмудического запрета «марит аин», мы исходим из того, что вызывает и, наоборот, не вызывает путаницу в наши времена в тех местах, где мы находимся. Поэтому рав Ова-

дья Йосеф («Ябиа омер» 6, «Йорэ Деа» 8) пишет что синтетическое «молоко» получило достаточно широкое распространение в наши дни, и можно не опасаться, подавая его с кофе после мясной трапезы; и так же мы поступаем с мороженым «парвэ».

В итоге, главная причина того, что применение «марит аин» не всегда соответствует нашей логике, заключается в том, что мы делаем это, сравнивая ситуацию с талмудическими прецедентами, а не только с тем, как живет современное общество. МТ



Рав Хаим СУНИЦКИЙ

Раввин портала www.torahone.com

НЕОЧЕВИДНЫЕ МОМЕНТЫ В ИСТОРИИ С ЗИМРИ¹ БЕН САЛУ

В конце недельной главы «Балак» написано следующее: «И прилип Израиль к Баал-Пеору, и воспылал гнев Г-сподень на Израиль. И сказал Г-сподь Моше: Возьми всех глав (אֲנָשֵׁי רָאשֵׁי לְעָמְךָ) и повесь пред Г-сподом супротив солнца, и отвратится гнев Г-сподень от Израиля. И сказал Моше судьям Израиля: Убейте каждый своих людей, приставших к Баал-Пеору. И вот некто из сынов Израиля пришел и привел к братьям своим женщину из Мидьяна на глазах у Моше и на глазах у всей общины сынов Израиля, и они плакали у входа в Шатер Собрания. И увидел Пинхас, сын Элазара, сына Аарона-священнослужителя, и встал он из среды общины, и взял он копье в руку свою, и вошел вслед за мужем в шатер, и пронзил обоих, мужа и женщину в чрево ее, и прекратился мор среди сынов Израиля» (Бамидбар 25:1-8).

Принято считать что главы народа («рашей а-ам») это те самые судьи («шофтим»), которые упомянуты в следующем стихе: «И сказал Моше судьям Израиля: Убейте каждый своих людей, приставших к Баал-Пеору». Но если так, то почему не написано «И сказал Моше главам народа?» К тому же, простой смысл предыдущего стиха заключается в том, что Всевышний приказал повесить самих глав народа, а теперь Моше

приказывает судьям (которые и есть те самые главы народа) убить грешников. Как это понять?

Я предлагаю следующее объяснение: слова «рашей а-ам» указывают не на судей, возглавлявших 12 колен, а на зачинщиков бунта против Всевышнего. Творец велел безотлагательно покарать главарей² и сделать это публично, потому что тогда простой народ немедленно оста-

¹ Наши мудрецы (Санэдрин 82б) учат, что Зимри это Шлумиэль бен Цуришадай, которого Тора называет предводителем колена Шимона, но Виленский Гаон («Адерет Элияу», гл. «Ницавим») понимает данное высказывание мудрецов не буквально.

² См. также комментарий «Маасей Ашем» раби Элиэзера бен Элияу а-Рофе, в нач. главы «Пинхас».

новится³ и отвратится от зла. Но когда главным бунтовщиком оказался очень важный человек — Зимри, глава колена Шимона, которого поддерживали влиятельные люди этого колена, то остальные «шофтим» начали плакать, потому что они опасались спровоцировать гражданскую войну, казнив Зимри. И только Пинхас не побоялся сразу убить зачинщика. В итоге оказалось, что колена Шимона не рискнет начать бунт.

Заметим, что наши мудрецы учат из этой истории, что интимные отношения еврея

с идолопоклонницей могут быть прерваны ревнителями веры даже ценой смерти грешника («канаим погим бо»). Тем не менее, простой смысл стихов состоит в том, что основное наказание было послано Всевышним именно за идолопоклонство⁴. Возможно и сами интимные отношения с мидьянскими женщинами были формой поклонения Баал-Пеору. Наши мудрецы отмечают, что этому идолу поклонялись испражняясь перед ним, и, возможно что половой акт перед идолом тоже считался одним из способов служения ему. **MT**

³ Натан Щаранский вспоминал, что когда-то он входил в состав израильской правительственной комиссии, решавшей что делать с безумными требованиями некоторых арабских «активистов», угрожавших массовыми беспорядками в случае, если их требования не будут выполнены. Он посоветовал не искать с ними никаких компромиссов, и когда правительство предпринимало решительные действия, то ни одна из угроз этих арабов не была реализована. И во многих других странах тоже, если беспорядки сразу же пресекаются, а зачинщики и подстрекатели получают длительные тюремные сроки, то ситуация не выходит из под контроля.

⁴ Возможно, именно это имеет в виду Ибн Эзра (25:7). Он пишет: «В этой истории есть вопрос, и можно на него ответить, что Зимри, по всей видимости, до этого «прилип» к Баал-Пеору при свидетелях». Ибн Эзра упоминает вопрос но не озвучивает его. Скорее всего, это вопрос за какой грех Пинхас убил Зимри? Во всяком случае, ответ Ибн Эзры (Зимри уже совершил акт идолопоклонства при свидетелях) предполагает именно такой вопрос.



Исраэль ЛЕВИН

учащийся ешивы «Ор Эльханан»

ТЕЛЕСНЫЕ НАКАЗАНИЯ: «МАЛКОТ» И «МАКАТ МАРДУТ»

Во времена Санэдрина нарушение многих запретов Торы каралось телесным наказанием «малкот», которое представляло собой удары специальным кнутом. Общее число этих ударов не превышало 39, зависело от физического состояния приговоренного и всегда должно было быть кратно трем.

Мишна («Макот» 3.1-3) перечисляет ряд запретов, за нарушение которых раввинский суд приговаривал к «малкот». К ним относятся различные запрещенные связи, жеманство коэна на женщине, брак с которой запрещен ему из-за его коэнского статуса, посещение территории Храма в состоянии ритуальной нечистоты, принесение жертв вне Храма, нарушение поста или работа в Йом Кипур, приготовление смеси для храмового воскурения («кторет») с целью использовать его вне Храма и т.д. За эти и многие другие нарушения суд приговаривал человека к «малкот», при условии что нарушитель продолжал совершать преступление, несмотря на полученное предупреждение, и два каменных свидетеля рассказали о содеянном им в суде. Часть из перечисленных в мишне запретов влечет за собой не только «малкот», но и наказание «карат» — отсечение души от Источника жизни. Исчерпывающего перечня ситуаций, в которых раввинский суд приговаривал человека к «малкот», Мишна не дает. По простому, суд мог приговорить к «малкот» за любые нарушения запретов Торы, кроме особо оговоренных случаев, когда человек обязан смерти, наказываемся Свыше (отсечение души от Источника жизни либо смерть от руки Небес) либо освобождается от наказания.

Универсальность «малкот» позволяла использовать их и в том случае, когда суду нужно было покарать лжесвидетелей, но буквально исполнить требование Торы («сделайте ему, как он злоумыслил сделать брату своему» (Дварим 19:19)) оказывалось технически невозможно. В частности, в самом начале трактата «Макот» рассматривается ситуация, когда два обычных еврея оговорили коэна, объявив его «сыном разведенной женщины», т.е. «пустым коэном», который теряет все привилегии, связанные со священством. Поскольку этих лжесвидетелей нельзя лишить привилегий, которых у них нет, то их приговаривали к «малкот».

Кто мог приговорить к «малкот»?

Со времен Моше Рабейну, возложившего руки на Йеошуа бин Нуна, и до Илеля Наси (IV в. н.э.) непрерывно действовала «смиха» — рукоположение, передававшееся из поколение в поколение. Согласно Талмуду, принимать алахические решения мог только тот, кто получил «смиху» («Санэдрин» 5б). Обладатели «смихи» имели ряд исключительных полномочий в судебной сфере. В частности, лишь они могли приговорить человека к смерти или изгнанию, наложить штраф и разрешить имущественный спор, а также провозгласить год високосным. Приговорить человека к «малкот» тоже мог лишь тот суд, у членов которого была «смиха». В мишне («Санэдрин» 1.2) есть спор: большинство считает что приговорить к «малкот» могут даже три судьи, т.е. суд минимального состава, а раби Ишмаэль считает что нужно 23 судьи (а это уже численность малого Санэдрина). В Талмуде Абайе и Рава по-разному объясняют мнение раби Ишмаэля. Согласно Абайе, раби Ишмаэль выучил что требуется 23 судьи с помощью метода толкования Торы, который называется «гзера шава», «связав» стих о телесных наказаниях со стихом о смертных приговорах, которые выносил малый Санэдрин. Рава считал что в принципе за нарушение воли Всевышнего человеку полагается смерть, однако Тора милосердно заменила смертную казнь на «малкот», тем не менее, нужны 23 судьи, как и в случае со смертными приговорами. Но закон был установлен по первому мнению: для «малкот» нужны три судьи со «смихой».

Чисто теоретически, если бы в наше время в судах заседали раввины с той самой «смихой», идущей от Моше, они бы могли приговаривать к «малкот», однако изначальная

«смиха» прервалась, а та «смиха», которую получают сегодня — это лишь диплом, подтверждающий знания человека в определенных областях алахи, и не более того. Принято считать, что изначальная «смиха» прекратилась в конце эпохи амораим, после Абайе и Равы, в результате вновь усилившихся римских гонений (Рамбан «Сефер а-зхут», «Гитин» 3б), когда Санэдрину запретили собираться, а передача «смихи» каралась смертью. А во времена законоучителей-ришоним уже было общеизвестно, что даже в Земле Израиля не рукополагают судьей.

Написано «сорок» — читаем «тридцать девять»

Закон о том, что наказание «малкот» предполагает не более 39 ударов, тоже приводится в трактате «Макот» (3.10): «Сколько ударов ему наносят? Сорок без одного». Этот закон был выведен из сочетания двух стихов (Дварим 25:2-3): «И будет: если подлежит телесному наказанию виновный, то велит положить его судья и велит бить его спереди по вине его, по числу. [До] сорока ударов нанесет, не прибавит; а если прибавит к этому лишний удар, то будет унижен твой брат у тебя на глазах». Раши в своей комментарии к Торе объясняет, что по традиции слово «бе-миспар» («по числу»), которым заканчивается первый стих, отмечено огласовкой «шева», а не «патах», и это указывает на его сопряженность со словом «арбаим» («сорок»), с которого начинается следующий стих. Поэтому удары наносятся «по числу до сорока, но не полных сорок, т.е. число, близкое к числу сорок, и это сорок без одного».

Рабейну Бхайе в своей комментарии к Торе (Дварим 25:2) приводит совершенно другое

объяснение «превращения» сорока ударов в тридцать девять: тот, кто нарушил законы своего Господина, должен получить наказание «карет» — отсечение души. Когда придет Избавление, праведники восстанут из мертвых при помощи оживляющей росы, и подобно этому здесь мудрецы определили что для искупления и «оживления» грешника наносится тридцать девять ударов, ведь числовое значение слова «таль» («роса») равно 39. А в книге «Он Ашир» (мишна 10) сказано, что намек на этот закон содержится во втором из вышеприведенных стихов. Про человека, который получает удары написано: «будет унижен твой брат» — и слова «твой брат» имеют числовое значение 39.

Тридцать девять — закон из Торы или постановление Мудрецов?

Возникает вопрос: поскольку в Торе прямым текстом написано что ударов именно сорок, то что это за закон такой о 39 ударах? Это мудрецы постановили, что нужно давать не более 39 ударов, или же они просто объяснили нам что на самом деле имела в виду Тора?

С одной стороны, Риван в комментарии к Талмуду пишет, что поскольку закон о 39 ударах был выучен из стихов Торы, то его статус — закон Торы, а мудрецы просто объяснили, что Тора на самом деле имела в виду. Аналогичного мнения придерживаются Ритва, автор книги «Хинух» (заповедь 595) и Рош (комм. к «Псахим» 10.40).

С другой стороны, Рамбам («Илхот Санэдрин» 17.1) пишет, что этот закон — специальное постановление мудрецов, и у его введения была важная причина. Преступника

наказывают соразмерно его способности выдержать удары, и что даже самому сильному и выносливому человеку не дают за раз больше 39 ударов, а чем слабее человек, тем меньше ударов он получает. И именно поэтому мудрецы постановили, что ударов должно быть тридцать девять, чтобы ни в коем случае не дать человеку больше, чем ему положено по Торе. Ведь даже если представитель суда, который ведет счет ударов, вдруг ошибется и приговоренный получит один лишний удар, то получится что ему дали сорок ударов, которые и полагались ему по Торе изначально. «Кесеф Мишна» считает, что поскольку Рамбам буквально написал «и поэтому мудрецы постановили...», то этот закон, с т.з. Рамбама, ни что иное как постановление мудрецов, а сама Тора предполагала сорок ударов.

Автор «Арух а-Шулхан» («Илхот Санэдрин» 56.4-6) придерживался особого мнения, что этот закон одновременно является и законом Торы, и постановлением мудрецов, поскольку из текста стихов невозможно понять, имеется ли в виду буквально сорок, либо все возможные варианты от 1 до 40. Он пишет, что мудрецы истолковали стихи следующим образом: поскольку в конце первого стиха написано «по числу», а второй начинается со слова «сорок», значит Тора позаботилась о том, чтобы преступник получил именно столько, сколько ему полагается — максимум тридцать девять ударов. Соответственно «Арух а-Шулхан» понимает Рамбама не так, как «Кесеф Мишна»: мудрецы издали облегчающее постановление чтобы разрешить наши сомнения относительно истинного намерения Торы в данном вопросе — а оно состоит в том, что наказание не должно превышать 39 ударов.

Какая разница, имеем мы дел о с законом Торы или с постановлением мудрецов?

Радбаз («Илхот Санэдрин» 17.1) пишет, что если следовать Рамбаму, то в случае когда преступнику дали лишний удар и от этого он умер (т.е. он должен был получить 39 ударов, а получил 40), судебный исполнитель не нарушил «баль тосиф» — запрет добавлять к тому, что требует Тора. Таким образом, исполнитель не будет отправлен за содеянное в изгнание, ведь по Рамбаму Тора изначально требовала от него нанести именно сорок ударов. Но если закон будет установлен по мнению Ривана, Ритвы и других авторитетов, которые считали что 39 ударов это закон Торы, то за сороковой удар, приведший к смерти преступника, исполнитель приговора подлежит изгнанию как совершивший непредумышленное убийство.

Как могут мудрецы изменить закон, который написан в Торе?

Если принять позицию Рамбама в интерпретации «Кесеф Мишна» и сказать, что 39 ударов это постановление мудрецов, а Тора требовала все 40, то возникает очевидный вопрос: как вообще возможно такое, чтобы мудрецы вносили изменения в предписание Торы?

Этот вопрос относительно мнения Рамбама задает автор «Минхат Хинух» (594.4). Он приводит мнение ТАЗа («Орах Хаим» 588.5, «Йорэ Деа» 117.1), который объясняет что мудрецы могут добавить устроение к тому, что написано в Торе («строить ограду для Торы»), но облегчить, уменьшив число ударов, они не в праве. В качестве ответа можно привести слова автора «Эйнаим ла-

мишпат» (20), который пишет, что поскольку мудрецы не отменили «малкот» полностью, то нельзя сказать, что они изменили то, что предписано Торой.

В наши дни

С момента прекращения «смихи» раввинские суды не имеют полномочий, позволяющих приговорить человека к «малкот» по Торе. Тем не менее, остается вариант телесного наказания, который называется «макат мардут» — это удары по приговору мудрецов. Рав Ай Гаон («Шаарей тшува», 15) объяснял, что понятие «мардут» этимологически связано с такими понятиями «наставление» и «увещание».

Рашба в своих респонсах (4.264) писал что в каждом поколении у раввинского суда есть полномочия наказывать тех, кто нарушает запреты и тех, кто «проламывает ограду», и что каждый раввинский суд, который так поступает, достоин благословения.

Уже в Талмуде мы встречаем несколько упоминаний о том, что раввинские суды даже в условиях изгнания применяли физические наказания за различные нарушения. В частности, написано («Кидушин» 126) что Рав приговаривал к ударам за семь вещей, в числе которых женитьба без шидуха и посвящение женщины в жены на улице — аморальные действия, которые не запрещены Торой прямо.

В трудах законоучителей-ришоним обсуждается вопрос: «макат мардут» это постановление мудрецов, которое было принято для того чтобы наказывать за нарушения в тех случаях, когда по Торе наказать невоз-

можно, и тогда эти удары технически ничем не отличаются от «малкот», к которым приговаривали по Торе, и у них точно такие же законы и правила, — или же это совершенно самостоятельное постановление мудрецов, и у этого наказания другие правила, нежели у «малкот»?

За что приговаривали к «макат мардут»?

«Макат мардут» отличается от «малкот», как минимум, двумя моментами: во-первых, вынести приговор «макат мардут» раввинский суд может даже в отсутствие «классической смихи», а во-вторых, это наказание может быть применено в тех ситуациях, когда «малкот» невозможен в принципе — даже при наличии «смихи».

В Талмуде («Ктубот» 86б) сказано, что за нарушение запрета раввинский суд приговаривает к «малкот», а за невыполнение предписывающей заповеди Торы суд приговаривает к «макат мардут», и может бить виновного до смерти, пока тот не согласится надеть ифиллин, взять в руки лулав и т.д. И все ришоним согласны, что слова «бить до смерти» не нужно понимать буквально: имеется в виду, что экзекуция продолжается, пока в этом есть смысл — пока есть шанс, что грешник согласится исправить свой проступок. Но забивать человека до смерти, конечно же, нельзя.

Раввинский суд имеет право приговорить к «макат мардут» за нарушение запретов, которое по Торе не караются «малкот»; за невыполнение повелительных заповедей Торы (например, человек не хочет накладывать тфиллин или сидеть в шалаше в праздник Суккот); а также за нарушение постановлений

мудрецов (например, за лазание по деревьям в Шабат). Кроме того, раввинский суд может подвергнуть наказанию кнутом того, кто публично пренебрегает решениями раввинского суда.

Каждая община выбирает себе суд и подчиняется его постановлениям. И в наше время, в теории, тоже есть опция приговорить человека к «макат мардут», однако на практике, поскольку у нас сегодня нет государства, юридическая система которого основывается на законе Торы, или хотя бы допускает автономию раввинских судов в вопросах наказаний (как это было на определенном этапе в Персии) — мудрецы не могут вынести приговор «макат мардут». До недавнего времени некоторые раввинские суды осмеливались приговаривать к «макат мардут», а иногда даже к смерти! Например один из последних наиболее известных нам случаев связывают с Хатам Софером (1762-1839гг.) который вынес смертный приговор доносчику, пойдя при этом на большой риск, и это то что имел в виду Рашба (см. выше): суд, который не побоится и воздаст нарушителю по заслугам — достоин благословения.

Почему именно удары?

«Макат мардут» это наказание, которое предполагает именно удары, потому что Тора предписала карать ударами кнута — и это «малкот» — а «макат мардут» как бы заменяет собой «малкот». Некоторые спросят: почему «макат мардут» лучше чем, например, штраф, который намного более гуманен, чем телесные наказания? Дело в том, что закон Торы не ограничен рамками представлений об этике и гуманности в той или иной стране в ту или иную эпоху. Те или иные заповеди могут

стать невыполнимыми, и их исполнение прекращается, как в случае с «малкот». Но это вовсе не значит, что они никогда не вернуться, или что их отменили по каким-то «гуманитарным» причинам — они неисполнимы в наше время исключительно по техническим причинам: поскольку прервалась «смиха», раввинские суды даже теоретически не могут приговорить к «малкот» до восстановления «смихи» (которое теоретически возможно, но пока не осуществлено на практике). Аналогичным образом, мы не приносим жертв, поскольку нет Храма и невозможно очиститься от ритуальной нечистоты умершего («тумат мэт»).

За определенные нарушения Тора штрафует человека, но основным наказанием в те времена, когда действовала «смиха», оста-

вались «малкот». И поскольку и наказание «малкот», и денежные штрафы это «гзэрат а-катув», т.е. так постановлено Торой, мы не всегда понимаем, почему Закон требует штрафа в одном случае, и физического наказания в другом: почему Тора требует «малкот» за изнасилование, но, например, за «вынесение дурного имени» («моци шем ра») — штрафует.

Таким образом, «макат мардут» являются легитимным наказанием для нашего времени, и не применяется оно лишь по причине неготовности правовых систем государств, в которых живут евреи, предоставить раввинским судам автономию, при которой любые решения, выносимые судами, будут исполняться в принудительном порядке. МТ



Йосеф Хаим АНДРЕЕВ

СОБЛЮДЕНИЕ СОВРЕМЕННЫМИ НОАХИДАМИ СЕДЬМОЙ ЗАПОВЕДИ

От редакции: Этот текст написал р. Йосеф Хаим (Константин) Андреев — адвокат, доцент кафедры теории государства и права Института права и национальной безопасности имени Г.В. Мальцева Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, кандидат юридических наук. Йосеф Хаим — «гер цедек». До обращения в иудаизм он служил архиепископом евангелическо-лютеранской церкви.

Данная статья посвящена научно-практическому осмыслению вопросов исполнения ноахидами последней из Семи заповедей Ноаха (Ноя) в современных реалиях. Религиозное движение «Бней Ноах», в том виде в котором оно известно сегодня, является для иудаизма относительно новым явлением. Принято считать что впервые в современной истории «ноахидскую» концепцию сформулировал сефардский раввин-каббалист Элияу бен Амоzeg из Ливорно (1823 — 1900), автор ряда книг, в т.ч. написанной на французском языке «Israël et l'Humanité» («Израиль и человечество»), где был представлен универалистский взгляд на иудаизм. Рав Элияу бен Амоzeg изложил эту идею французцу Эме Пальеру, ко-

торый однажды услышал молитву «Неила» на исходе Йом Кипура и сразу же пожелал пройти гиюр. Рав Элияу бен Амоzeg объяснил Пальеру, что тот может служить Всевышнему и без гиюра — оставаясь неевреем и исполняя лишь семь заповедей потомков Ноаха.

Однако массовый характер движение Бней Ноах начало приобретать лишь с конца XX века, что обусловлено рядом причин. Перечислим их:

— появление и доминирование в западной общественной мысли идей экзистенциализма, которые явились переосмыслением немецкой классической философии;

— кризис религиозного мышления с одной стороны, и явление религиозного ренессанса в экспансивных агрессивно-традиционных формах^{1,2} с другой;

— активное продвижение мультикультурализма³ и, как следствие, изменение представлений народов мира о евреях;

— изменение представлений народов мира об иудаизме после образования государства Израиль и появления концепции «Государства алахи»⁴ как религиозно-политической идеи.

С последней причиной связан рост популярности т.н. «христианского сионизма»⁵ и возросший интерес неевреев к теме гиюра. В результате появилось достаточно большое количество людей из нееврейской среды, которые начали ассоциировать свою религиозную идентичность с иудаизмом, не становясь при этом иудеями, но разделяя рели-

гиозную идею иудаизма и желая найти в ней свое место.

По сути, на сегодняшний день сосуществуют две концепции Бней Ноах. Первая основывается на идеях раввинов Йоэля Шварца и Ури Шерки и заключается в том, что «ноахидство» является органической и институциональной частью иудаизма, а нееврей, принимающий его, присоединяется к иудейской религии в форме Бней Ноах. При этом Бней Ноах могут по желанию исполнять определенные еврейские заповеди⁶. Представители Хабада (рав Моше Вайнер⁷ и др.) и ряда других течений придерживаются иной концепции, полагая что «ноахиды» могут соблюдать исключительно семь заповедей, а остальное им запрещено. При этом все направления ортодоксального иудаизма сходятся в том, что «ноахиду» необходимо принять на себя Семь заповедей: шести запретительных и одной повелительной.

¹ Согласно классификации М. И. Безбородова выделяются следующие формы религиозного экстремизма: иноконфессиональный (направлен на устранение других конфессий); этнорелигиозный (направлен на преобразование этноса); религиозно-политический (направлен на изменение политической системы); социальный (направлен на изменение социально-экономической системы) и др. (прим. автора).

² Безбородов М. И. Профилактика религиозного экстремизма как важная составляющая сохранения мира и обеспечения безопасности // Петрозаводский государственный университет. — 2012. — С. 1—7.

³ Мультикультурализм — один из аспектов концепции толерантности, заключающийся в требовании параллельного существования культур в целях их взаимного проникновения, обогащения и развития в «общечеловеческом русле» массовой культуры (прим. автора).

⁴ Термин, применяемый во внутриизраильской полемике для описания такого теоретического состояния государства Израиль, когда оно могло бы управляться на основе алахи (прим. автора).

⁵ Христианский сионизм зародился в Великобритании в середине XIX века, а к концу XX века стал значительным движением преимущественно в протестантской среде в США. Заключается в убеждении, что создание еврейского государства является исполнением пророчеств Танаха (прим. автора).

⁶ См.: Рав Ури Шерки «Движение Сыновья Ноя как универсальный еврейский монотеизм для всего человечества» // <http://www.machanaim.org/philosof/r-sherki/7-noachid.htm>

⁷ См.: рав Моше Вайнер // Большой ковчег. Семь заповедей сыновей Ноаха. Книга 1. /Иерусалим, 5779 — 2019 г. — 150 с.

В еврейских источниках эти Семь заповедей определены следующим образом⁸:

- 1) Запрет идолопоклонства.
- 2) Запрет проклинать Имя Всевышнего.
- 3) Запрет убийства.
- 4) Запрет разврата (включая связь мужчины с замужней женщиной, с мачехой и со сводной сестрой по матери, а также гомосексуализм и зоофилию).
- 5) Запрет воровства.
- 6) Запрет употребления в пищу плоти, отрезанной от живого животного.
- 7) Обязанность создать справедливую судебную систему.

В связи с многовековым влиянием христианства, которое в рамках «теологии замещения»⁹ насаждало императивную ценность десяти заповедей как обязательных для исполнения «новым Израилем»¹⁰, сами заповеди Бней Ноах не являются чем-то принципиально новым для нееврея, принадлежащего к западно-европейскому культурному курсу. При этом первое, с чем сталкивается нееврей, пытающийся начать строить свою жизнь в соответствии с требованием семи за-

поведей — задача понять детали исполнения этих заповедей в современных реалиях. Ведь, в отличие от еврейского народа, обладающего непрерывающейся традицией и огромным багажом знаний, ноахидская традиция утрачена и восстанавливается по крупицам (если вообще корректно говорить о «восстановлении»). И если первые шесть запретительных заповедей по ассоциации с десятью заповедями христианской церкви более или менее понятны новообращенному ноахиду, то последняя — повелительная заповедь — вызывает массу вопросов, особенно в плане ее практического исполнения.

Для того, чтобы разобраться в этой теме, необходимо прежде всего понять статус ноахида и его алахическое положение. Рамбам указывает, что «каждый, кто, признавая семь заповедей, старается их выполнять, относится к праведникам из других народов и имеет долю в Грядущем мире. Такой человек выполняет заповеди потому, что Б-г сделал их неотъемлемой частью Торы Моше, и они даны также и потомкам Ноаха. В противном случае, даже если человек будет их исполнять, его нельзя считать ни пришельцем («гер тошав»), ни праведником из других народов, ни даже мудрецом»¹¹.

До дарования Торы на Синае Бней Ноах можно было определить как «мудрецов из народов мира» и «праведников из народов

⁸ «Санэдрин» 56а; Тосефта, «Авода Зара» 8.4; Рамбам «Илхот мелахим» 9.1.

⁹ «Теология замещения» или «суперсессионизм» — условное название экклезиологической концепции в рамках христианской теологии, согласно которой Церковь заменила собой Израиль, будучи «новым избранным народом» вместо «отвергнутого» Израиля (прим. автора).

¹⁰ Самоназвание Церкви в рамках «теологии замещения» (прим. автора).

¹¹ «Мишнэ Тора», «Шофтим» 14.14.1.

мира». После Синайского откровения ноахиды — это «праведники из народов мира», живущие вне Земли Израиля или «герей тошав» — пришельцы в Земле Израиля.

Для того чтобы ноахид мог жить в Земле Израиля в статусе «гер тошав» в наши дни, нужно построить там суверенное «государство алахи», которое будет жить по Торе, что очевидным образом связано с приходом Машиаха. В условиях Изгнания ноахид это «праведник из народов мира».

Является ли ноахид (и движение Бней Ноах в целом) как бы дополнительной частью, присоединяющейся к еврейскому народу (Ам Исраэль) в Изгнании? Очевидно, что нет. Ведь последнее предполагает коллективную еврейскую ответственность по отношению к «герей тошав», разговор о которой возможен лишь в рамках суверенного государства Израиль, живущего по Торе. Устройство общины «герей тошав» в таком государстве подразумевает также коллективную ответственность членов этой общины за соблюдение Семи заповедей каждым из ее членов, что должно реализовываться через институт «ноахидских судов» (судов общин «герей тошав»). В случае бездействия таких судов возмездие должны вершить еврейские власти. Намеком на это служит история о том, как Шимон и Леви покарали город Шхем после трагедии с Диной. Таким образом, седьмая заповедь потомков Ноаха понимается как установление системы законов, оформляющих шесть предыдущих запретов, а также учреждение судебных инстанций, обеспечи-

вающих их исполнение. Отсутствие сегодня ноахидских судов, обеспечивающих соблюдение этих заповедей (как в Земле Израиля, так и за ее пределами) свидетельствует о невозможности исполнить седьмую заповедь. Тем не менее, Талмуд и Мидраш трактуют законы Бней Ноах как проистекающие из заповедей, данных Адаму и Ноаху, то есть прародителям всего человечества, что делает законы Бней Ноах универсальными для всех народов.

Рамбам описывает основы правовой системы, обеспечивающей, с одной стороны, непрерывное развитие алахи, а с другой — функционирование общества согласно законам иудаизма. В чем, согласно Рамбаму, состоит заповедь учредить справедливый суд для Бней Ноах? В каждом городе они должны назначить старейшин и судей, которые судили бы на основании первых шести заповедей и предостерегали бы народ от их нарушения: «Бен Ноах, который нарушил одну из этих семи заповедей, должен быть казнен. Кто поклонялся идолам; и кто проклинал Б-га; и убийца; и нарушивший запрет на любую из шести перечисленных выше связей; и грабитель — даже тот, кто украл нечто, стоимостью уступающее самой мелкой монете; и кто ел от тела живого животного, в любом объеме; а также тот, кто видел, как совершилось какое-либо из этих преступлений, и не привел преступника в суд, и не казнил его, — подлежат казни мечом»¹².

Рамбам также указывает на обязанность привести весь мир к принятию кодекса Ноаха. Это задача также будет стоять и перед

¹² «Мишна Тора», «Шофтим» 9.1-14

Машиахом, посредством которого весь мир пройдет через исправление, и все человечество будет служить Творцу¹³. Мессиянское общество, построенное в строгом соответствии с законами Торы, должно стать обществом социальной справедливости и материального изобилия, обществом, где перед человеческой личностью откроются практически неограниченные (вернее, ограниченные лишь общим несовершенством материальной составляющей человеческой природы) возможности развития, где каждый человек сможет приблизиться к Б-гу. И этот золотой век близости к Б-гу должен стать уделом не только еврейского народа.

С одной стороны, можно предположить что эта седьмая заповедь сегодня ноахиду не доступна, как и евреям недоступен целый ряд заповедей, связанных с Храмом. Однако невозможность исполнения определенных заповедей в иудаизме преодолевается посредством молитвенного служения, основанного на словах пророка Ошеа: «...и [вместо] быков принесем [слова] уст наших»¹⁴. Тора является не историческим памятником, а руководством к действию, вне зависимости от существующих условий — необходимо лишь найти соответствующие формы ее исполнения. Таким образом, можно утверждать, что в определенном смысле исполнение седьмой заповеди, адаптированное к современной реальности, возможно для ноахида и сегодня. Но для этого мы должны проанализировать те общественно-полити-

ческие и культурные реалии, в которых живет ноахид наших дней.

Заповедь создания справедливой судебной системы включает в себя такие аспекты как принятие законов, их исполнение и контроль за последним. Еврейская концепция идеального общества во главе с праведным царем, который одновременно является верховным судьей, в нееврейском мире оборачивалась различными формами деспотического правления, когда неограниченная власть сосредотачивалась в одних (часто, далеко не праведных) руках, о чем свидетельствуют многочисленные исторические примеры. Т.о. для исполнения седьмой заповеди неевреям не достаточно иметь формальную национальную правовую систему — она должна быть справедливой, что достигается не только качеством законодательного продукта, но и независимостью судей, их компетентностью и беспристрастностью, что невозможно в условиях деспотии. Идея преодоления деспотии находит свое воплощение в наши дни в укоренившемся практически во всем мире принципе разделения властей.

Одним из первых исторических примеров разделения властей являются законы, разработанные и внедренные в Спарте Ликургом в VIII веке до н. э. Тогда Ликург определил роли народа, аристократии и царей, создав устойчивый и относительно справедливый государственный строй, который просуществовал более 800 лет¹⁵.

¹³ «Мишнэ Тора», «Авода зара» 10.6, «Мила» 1.6, «Исурей бия» 14.8.

¹⁴ Ошеа 14:3.

¹⁵ См.: Лепер Р. Х. Ликург, древнегреческий законодатель // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890—1907.

Идея, лежащая в основе современного разделения властей, была заложена в принципах Древнеримского государства доимперского периода. Центральное управление в Римской республике было разделено между тремя основными силами: консулами^{16,17}, сенатом^{18,19} и комициями^{20,21}. Каждая ветвь власти в республиканские времена представляла собой отдельный институт, и ни одна из них не могла узурпировать всю полноту власти. Данный баланс сдержек и противовесов позволял иметь и достаточно независимую и беспристрастную судебную систему.

В XVII веке английский философ Джон Локк разработал теорию разделения властей на две ветви²². Наиболее основательную разработку этого принципа осуществил французский просветитель Шарль Луи Монтескье²³. Начиная с конца XVIII — начала XIX вв. принцип разделения властей получает признание во многих государствах. А в XX в. китайский революционер Сунь Ятсен расширил западную теорию трёх ветвей власти с учетом китайской специфики, и предложил новую

систему устройства идеального демократического государства, при котором власть делится на пять самостоятельных ветвей — законодательную, исполнительную, судебную, контрольную и селективную²⁴.

В чем же сегодня заключается основная проблематика исполнения ноахидом седьмой заповеди Бней Ноах? Во-первых, в ее дуализме, подразумевающем, с одной стороны, коллективное исполнение, а с другой — индивидуальную ответственность, которую не отменяет наличие коллективной ответственности. Здесь проявляется то, что сближает идеологию Бней Ноах с идеей еврейского единства и ответственности. Так, принимая «гера цедека» — прозелита, принявшего иудаизм в полном объеме — еврейский народ несет ответственность за него, и общество ноахидов тоже должно нести ответственность за действия своих членов. Во-вторых — в отсутствии на сегодняшний день такого общества, в котором действовала бы судебная система, обеспечивающая исполнение первых шести заповедей Бней Ноах.

¹⁶ Высшая выборная магистратура в Древнем Риме эпохи республики (прим. автора).

¹⁷ Консулы // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 86 томах (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890—1907.

¹⁸ Один из высших государственных органов власти в Древнем Риме, состоявший из совета старейшин патрицианских родов (прим. автора).

¹⁹ Сенат римский // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 86 томах (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890—1907.

²⁰ Народное собрание в Древнем Риме. Существовали три вида комиций: куриатные комиции — собрания патрициев по куриям; центуриатные комиции — собрания по центуриям, объединявшим и патрициев, и плебеев по принципу имущественного ценза; Трибутные комиции — собрания всех граждан по территориальным округам (трибам). Выросли из сходок плебса, где избирались народные трибуны. (прим. автора).

²¹ См. Зелинский Ф.Ф./ Римская республика Пер. с польск. и подбор илл. Н. А. Папчинской. — СПб.: Алетей, 2002. — 448 с.

²² См.: Локк Дж. Сочинения в трех томах: Т. 3.- М.: Мысль, 1988.- 668 с.

²³ См.: Монтескье / А. А. Кротов // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В. С. Стёпин. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Мысль, 2010. — 2816 с.

²⁴ Ефимов Г. В. Сунь Ятсен: Поиск пути 1914—1922.— М. Наука, Главная редакция восточной литературы; ЛГУ, 1981.— 242 с.

Начнем со второй проблемы. С одной стороны, не существует государств, которые в строгом соответствии с принципами Рамбама стоили бы свои национально-правовые системы, исходя из необходимости исполнения особой заповеди Торы Моше, предназначенной для неевреев. С другой стороны, достаточно посмотреть на конституции и национальные правовые системы современных государств, находящиеся в парадигме западно-европейского культурно-правового дискурса, и мы обнаружим сильнейшее влияние на них кодекса Ноаха. Вполне возможно, что в этом и заключалась роль христианства — распространить этот дискурс с его танахическими идеалами (и ценностями Десяти заповедей, положения которых похожи на семь заповедей Ноаха) по всему миру.

В своей статье «Влияние кодекса Ноаха на формирование европейских правовых систем»²⁵ я подробно описал этот процесс, в центре которого лежит парадокс истории европейского конституционализма, который заключался в борьбе европейского общества с диктатом *lex sapientia* (церковного права), который фактически воспроизводил еврейский закон, обязательный для нееврея, но делал это через призму «теологии замещения». Христианин, как «новый израильтянин», был, согласно данной доктрине, преемником традиции иудаизма и еврейского закона (разумеется, в том виде, в котором это понимала и трактовала церковь).

В свою очередь, конституции (сперва французская, затем американская, а вслед за ними и другие европейские и постколониальные) явились, по сути, итогом борьбы неевреев за светское общество, а в рамках нашей системы координат — за право неевреев жить по своим нееврейским законам. Конституция, порожденная Великой французской революцией явилась первым «антисакральным» актом и выражением воли народа — установить справедливые законы, основанные на «универсальных общечеловеческих принципах», а не на принципах *lex sapientia*.

Анализируя западноевропейские и постколониальные правовые системы мы обнаруживаем отражение большинства заповедей потомков Ноаха, включая гуманное обращение с животными (особенно в последние годы). Исключения составляют две первые заповеди. Впрочем, во многих национальных законодательствах существует запрет осквернения религиозных символов и оскорбления религиозных чувств, который, с большой натяжкой, можно отнести к защите первых двух заповедей Бней Ноах.

Исключением, пожалуй, можно назвать лишь конституцию Ирана, которой в Исламской республике был объявлен Коран. С одной стороны, это оксюморон, поскольку текст, который является сакральным для мусульман, превращен в секулярный, по сути своей, правовой акт. С другой стороны, чисто теорети-

²⁵ К.М.Андреев. / Влияние Кодекса Ноя на формирование европейских национальных правовых систем. / статья в сборнике трудов конференции. / Материалы II Международной научной конференции. Отв. редактор М.В. Немыгина. 2020 Издательство: Российский университет дружбы народов (РУДН). Москва.- 2020, С.: 362-370.

чески, законодательство Исламской республики Иран довольно близко приближается к идеалам Бней Ноах, защищая, в том числе, и первые две заповеди Бней Ноах: запрет идолопоклонства и богохульства (проблема в том, что это происходит в исключительно мусульманском контексте и никак не связано с Торой Моше).

Вернемся к проблеме дуализма седьмой заповеди. Тезис о том, что заповедь создания справедливых судов невозможно исполнить индивидуально, является аксиоматическим. Общество, в котором живут Бней Ноах, несет ответственность за каждого из своих членов, а ноахид, в свою очередь, несет ответственность за то, что живет в обществе и является его частью. Из этого делается вывод: если ноахид живет в социальном коллективе, в котором царит беззаконие, то тем самым он соглашается со стилем жизни этого общества и несет ответственность за действия этого общества. Такая круговая порука наблюдалась в Сдоме и Аморе. Лот, племянник нашего праотца Авраама был спасен из Сдома лишь в заслугу Авраама, однако жена Лота, хоть и покинула Сдом вместе с мужем, разделила, тем не менее, участь его жителей, поскольку продолжала ассоциировать себя с ними. О «справедливой» юридической системе, существовавшей в Сдоме, рассказывается в источниках Устной Торы. Эту систему прекрасно описывает фраза, сказанная В.И. Лениным (правда, по совершенно иному поводу): «Нечто формально правильное, а по сути издеватель-

ство»²⁶. Другими словами, общество должно иметь не просто закон, а справедливую законодательную, судебную и исполнительную системы. И в целом общество характеризуется той правовой системой, которую оно имеет.

В то же время, к справедливым нееврейским законам еврейская традиция относится весьма позитивно. Функция законов народов, как известно, состоит в том чтобы сдерживать зло. Согласно талмудическому принципу «дина де-малхута дина»²⁷ закон нееврейского государства обязывает евреев, проживающих в этом государстве, и неевреев — тем более, и в первую очередь.

В чем заключается сущность коллективного исполнения седьмой заповеди? Представляется возможным выделить в этой связи следующие аспекты:

1. Принятие обществом закона и установления справедливой судебной и исполнительной власти.
2. Обеспечение функционирования указанных выше ветвей власти.
3. Исполнение закона каждым членом общества.

Коллективная и индивидуальная ответственность при этом пересекаются и могут в современных условиях выражаться в следующих конкретных действиях ноахида, жела-

²⁶ В.И. Ленин. // ПСС, 5-е изд. Т. 43. С. 328.

²⁷ «Бава Кама» 113б; см. также «Недарим» 28а; «Гитин» 10б; «Бава Батра» 54б.

ющего приблизиться к исполнению седьмой заповеди Бней Ноах:

1. Принятие решения жить в данном конкретном обществе (в случае гонений на религию, некоторые предпочитают соглашательству с устоями и законами данного общества внешнюю, а иногда внутреннюю эмиграцию или диссидентство).

2. Участие в институтах выборной демократии, которые формируют исполнительную, законодательную и судебную власть.

3. Участие в работе трех ветвей власти (в качестве судей, полицейских, прокуроров и законодателей — разумеется, при этом честно выполняя свою работу).

4. Следование в своей жизни позитивному правовому поведению.

Что подразумевается в последнем пункте? В современной теории государства и права «правовое поведение» понимается как социально значимое осознанное поведение индивидуальных или коллективных субъектов (групп), урегулированное нормами права и влекущее за собой юридические последствия. Последствия могут быть как негативными, так и позитивными для придерживающихся или не придерживающихся такого поведения.

Поведение людей является правовым, когда находится в сфере правового регулирования,

т.е. урегулировано нормами права. По отношению к действующему праву поведение людей может быть юридически безразличным (нейтральным). В последнем случае в зависимости от обстоятельств регуляция осуществляется различными социальными регуляторами — например, правилами конкретного института гражданского общества при условии, что оно имеет определенную степень автономии (в нашем случае это автономия религиозной общины).

В современной науке права под деятельностью институтов гражданского общества понимается коллективная деятельности граждан, ориентированная на решение определенных социально значимых задач с помощью различных организационных форм²⁸. В числе институтов гражданского общества ученые нередко упоминают семью и религиозную общину²⁹. В рамках нашего исследования таким институтом гражданского общества представляется религиозная община ноахидов, действующая в соответствии с национальным законом и собственными внутренними установлениями, основанными на предписаниях Торы Моше.

Некоторые исследователи под семьей как институтом гражданского общества понимают также «расширенную семью», которая может отличаться от нуклеарной семьи. Члены «расширенной семьи» связаны не только кровными связями, но и религиозной общностью, а также «идентифицируют себя с группой как целым и проявляют в отношении друг друга

²⁸ См.: Тихомиров Ю.А. Гражданское общество в фокусе права // Журнал российского права. 2013. № 10. С. 36.

²⁹ См.: Грудцына Л.Ю. Государство и гражданское общество. М.: Юркомпани, 2010. С. 19.

высокую степень солидарности и поддержки — как социальной, так и экономической»³⁰. Функционирование «расширенной семьи» характерно не только для традиционного общества, но и вполне может быть применимо к религиозной общине в современном мире, особенно в условиях компактного проживания в сельской местности или в религиозном анклав. Примерами могут служить религиозные еврейские анклавы в Израиле и других странах (в теологическом смысле — весь Ам Исраэль), сельские общины в Африке, Азии и т.д., где наличествует бинарная правовая система, где наряду с постколониальным правом, действующим в столице, в провинции продолжает функционировать свое традиционное право.

Антропологи XX в. столкнулись с явлением, которое изменило представление науки о праве и государстве, в которой прежде доминировала концепция «бремени белого человека». Раньше считалось, что белый колонизатор «подтягивал» туземцев до европейского уровня, а оказалось что общество, в центре которого находится религиозная община, может прекрасно функционировать без европейского «цивилизованного» права и без вмешательства государства, обладая высокой степенью самоорганизации. В. Мухин отмечал: «В русском крестьянстве представлены различные типы семейного устройства. Раз-

личались простая семья-ячейка, расширенная семья, включающая три и более поколений, и сложная семья, члены которой были родственниками разной степени близости или вообще не состояли в кровном родстве»³¹. В более широком смысле под «расширенной семьей» можно понимать мусульманскую «умму» как в локальном, так и в общем смысле.

Важнейшим признаком института гражданского общества (и, в частности, рассматриваемых нами институтов семьи, расширенной семьи и религиозной общины) является автономия от государства, основанная на религиозной регламентации социальной жизни члена общины (традиции), которая в условиях современного общества должна обеспечиваться конституционной защитой национального права, а также саморегуляцией общины. Применительно к религиозной общине (в том числе как к «расширенной семье») это характеризуется наличием таких внутренних институтов как религиозные суды, религиозный брак, образование и др.³².

Автономия институтов гражданского общества в описываемых формах является не только их признаком, но и неперенным условием функционирования³³. Сама идея автономности институтов гражданского общества от государства не нова. Так, Локк в своем сочинении «Два трактата о правлении» писал, что

³⁰ См.: Кравченко А.И. Социология : учебник. М. : Проспект, 2010. С. 314.

³¹ Мухин В. Обычный порядок наследования у крестьян: К вопросу об отношении народных юридических обычаев к будущему гражданскому уложению. СПб. : Ред. комиссия по сост. гражд. уложения, 1888. С. 5 ; Леонтьев А. Крестьянское право: Систематическое изложение особенностей законодательства о крестьянах. СПб. : Законоведение, 1909. С. 30.

³² См.: Андреев К.М. Понятие и особенности религиозной тайны в рамках реализации конституционной свободы вероисповедания. — М.: Юриспруденция, 2015. С.-101.

³³ См.: Андреев К.М. Право верить в современной России (вопросы реализации конституционной свободы вероисповедания) / К.М. Андреев. М. : Первая образцовая типография, 2020. 672 с.

«абсолютная власть, у кого бы она ни находилась, весьма далека от того, чтобы быть видом гражданского общества; она настолько же несовместима с ним, как рабство с собственностью»³⁴. Е.П. Макарова отмечает, что современное понимание гражданского общества и его институтов раскрывается, исходя, прежде всего, из представления об обществе как саморегулируемой структуре³⁵. А автономия от государства институтов гражданского общества в форме религиозной общины³⁶ основывается не только на ее относительной экономической независимости³⁷, но и на религиозных предписаниях, формирующих предписанное устройство и функционирование практически всех сфер деятельности общины и входящего в нее субъекта. В современном российском праве этот принцип известен как «внутренние установления религиозной организации» в соответствии со ст. 15 Закона о свободе совести³⁸.

Так, рав Йозель Шварц считает возможным включить ряд предписаний Письменной

Торы в качестве внутренних установлений религиозной общины ноахидов, чтобы на них можно было опираться при исполнении седьмой заповеди. Среди «обязательных» предписаний предлагается принцип следования за большинством³⁹; обязанность назначения судей и «шофтим» (последнее может реализовываться в рамках институтов милиции, шерифов, а также шерифских и религиозных судов)⁴⁰; обязанности определенного поведения в суде: не лицеприятствовать, не творить несправедливый суд, выступать в качестве свидетеля, проверять свидетельские показания,⁴¹ не выносить приговор в пользу нищего из жалости, не судить пристрастно, не принимать дары от ведущих тяжбу⁴², не наказывать того, кто был принужден к совершению греха, не извращать правосудия в отношении прозелита или сироты, не назначать необразованного судью⁴³ и возместить стоимость награбленного (помимо казни)⁴⁴. Среди «желательных» предписаний выделяются: требование чтобы судья не выслушивал одну из тяжущихся сторон в отсутствие другой, требование не при-

³⁴ Локк Дж. Два трактата о правлении / пер. с англ. Е.С. Лагутина и Ю.В. Семенова. М. ; Челябинск : Социум, 2014. 494 с. (Серия: «Библиотека ГВЛ»). С. 422.

³⁵ Макарова Е.П. Анализ сущности и признаков гражданского общества: теоретический аспект // Власть и управление на Востоке России. 2019. № 22 (87). С. 93–99.

³⁶ См.: Цыбулевская О.И. Государство и гражданское общество: методологический аспект взаимодействия // Ответственность власти перед гражданским обществом: механизмы контроля и взаимодействия : сб. науч. ст. Саратов : Изд-во Поволж. ин-та управ, им. П. А. Столыпина, 2014. С. 22.

³⁷ Гребенников В.В. Собственность и гражданское общество в России. М., 1997. С. 10.

³⁸ Статья 15 Федерального закона от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (ред. 11.06.2021) // СЗ РФ. 1997. № 39. Ст. 4465.

³⁹ Шмот 23:2

⁴⁰ Дварим 16:18

⁴¹ Ваикра 5:1, 19:15, Дварим 13:15

⁴² Шмот 23:3,6,8.

⁴³ Дварим. 1:17, 22:26, 24:17

⁴⁴ Ваикра. 5:23

нимать свидетельство нечестивого⁴⁵, введение штрафных санкции за ущербы, регулирование различных гражданско-правовых сделок и вопросов наследования⁴⁶. Как мы видим, почти все предписания Торы, рекомендованные равом Йоэлем Шварцем⁴⁷ для исполнения ноахидами (в нашем понимании — в рамках «внутренних установлений» религиозной общины), находят свое отражение в профильных национальных законах практически всех государств (как и в случае с Семью заповедями, большую часть которых можно «найти» в принципах национальных конституций).

В результате роль нееврейского государства относительно нашей темы сводится к двум задачам: к обеспечению функционирования справедливой правовой системы, максимально приближенной к идеалам кодекса Ноаха, а также к тому чтобы обеспечить автономию религиозной общины в рамках конституционных свобод совести и вероисповедания. Еще В. Гумбольдт в трактате «Опыт установления границ деятельности государства» писал о роли государства как «средства для развития человека»⁴⁸, развитие же последнего происходит прежде всего благодаря его участию в жизни общины и посредством этого участия.

Правовое поведение ноахида, действующего в рамках национального права и внутренних установлений религиозной общины,

может быть либо социально полезным, либо социально (общественно) вредным. С юридических позиций оно может характеризоваться как поведение, соответствующее нормам права, либо, наоборот, как поведение, нарушающее правовые предписания.

Поведение человека в правовой сфере характеризуется, в т.ч., и его собственным отношением к своему поведению и к последствиям этого поведения. Человек может совершать поступки умышленно, преследуя определенные цели, либо по неосторожности, а может вообще не задумываться о последствиях этих поступков. То есть главным критерием является степень виновности лица, которая зависит от того, желало ли лицо совершить преступные действия и знало ли оно об их последствиях. Но в рамках Семи заповедей потомков Ноаха любое нарушение заповедей — это по умолчанию осознанное виновное действие. Прелюбодействовать случайно невозможно, однако убийство и отъем чужого имущества могут быть и непредумышленными. Но в отношении ноахида действует принцип: «за нечаянно — бьют отчаянно». Во всяком случае, именно это следует из максимально строгого наказания, которому он подлежит даже за незначительные преступления, как это описывает Рамбам в «Мишнэ Тора». Для сравнения, закон Торы не карает еврея смертью за непредумышленное убийство, но все же налагает на него довольно суровые санкции:

⁴⁵ Шмот. 23:1

⁴⁶ 236. Шмот 21:18, 28, 33-34, 22:1-8, 9-14, 23:1; Ванкра 25:14; Бемидбар 27:8-11.

⁴⁷ См.: Рав Йоэль Шварц «Семь законов Торы народам мира», «Законы потомков Ноа» // http://hatikva-ua.com/#/7_229.htm

⁴⁸ См.: Гумбольдт В. О пределах государственной деятельности. Серия «Философия свободы». Вып. 1 : пер. с нем. Челябинск : Социум ; Москва : Три квадрата, 2003. 200 с.

он изгоняется в город-убежище, в отношении него возможен акт кровной мести со стороны родственников убитого и т.д. Таким образом, непредумышленное убийство, с точки зрения Торы, является следствием некоторой степени пренебрежения в исполнении закона, допущенной евреем (хотя алаха разделяет между неосторожностью и преступной халатностью), и поэтому Милосердный допустил возникновение ситуации, при которой этот еврей совершит непредумышленное убийство. Другими словами, определенная степень вины здесь все равно присутствует.

Наиболее распространенное юридически значимое правовое поведение — это поведение правомерное. Можно сказать, что именно оно составляет цель правового регулирования. Его можно определить как социально полезное волевое действие дееспособного субъекта, соответствующее требованиям норм права. И это, по всей видимости, и есть идеал общества Бней Ноах. Перечислим отличительные признаки правомерного поведения:

1) Оно выражается в действиях (т.е. имеет внешнее выражение). Это не мысли и не чувства, а именно действия человека.

2) Оно соответствует требованиям правовых предписаний (нормативных и иных правовых актов).

3) Оно социально полезно, одобряется обществом и обеспечивается государством.

4) Оно осуществляется дееспособным субъектом (т.е. субъектом, действующим по своей воле и осознающим последствия своего поведения).

Одним из важнейших оснований типологии правомерного поведения является характер его мотивации (то, что скорее всего соответствует понятию «каваны» — «намерения»), система доминирующих мотивов, установок, ценностных ориентиров. При характеристике правомерного поведения обычно учитываются субъективные качества личности, выражающиеся в состоянии ее потребностей, интересов, мотивов, целей и воли. В зависимости от этого различаются следующие виды правомерного поведения:

1) Законопослушное поведение, осуществляемое людьми в силу знания правовых предписаний и в силу убежденности в необходимости их добровольной реализации.

2) Маргинальное поведение, которое находится на грани антиобщественного, и противоправного. Здесь человек действует правомерно не потому, что убежден в необходимости добровольно реализовывать правовые предписания, а лишь из-за боязни возможных санкций. И как только угроза санкции ослабевает или отменяется, наступает расцвет бандитизма и беззакония. Яркий пример последнего — состояние российского общества сразу после октябрьской революции 1917 г в России, когда в условиях слабости или отсутствия институтов государства многие начали руководствоваться простым принципом: «Раз Б-га нет, то можно все».

3) Конформистское поведение характеризуется низким уровнем личной активности и пассивным соблюдением норм права. Человек подчиняет свои действия мнению и поведению окружающих лиц, и делает то, что

делают остальные, и действует именно так потому, что так делают все.

4) Привычное поведение, при котором человек не нарушает норм права и действует правомерно в силу привычки. Такое правовое поведение формируется осознанно, в результате многократного повторения положительных правомерных действий. Зачастую это следствие правового воспитания.

Представляется, что для Бней Ноах идеальным является сочетание законопослушного и привычного поведения.

Роль нееврейского государства и религиозной общины (ноахидов) здесь заключается в том, чтобы обеспечить соблюдение закона и внутренних установлений общины. Всякое правонарушение должно повлечь за собой меры государственного принуждения и порицания на общинном уровне. Это положение находит отражение и в структуре правоохранительных норм, содержащих в своем составе санкцию. Ведь без санкции закон становится не более чем позитивным «пожеланием кота Леопольда». В обществе, которое не наказывает преступников, ноахиду жить нельзя. Любой вид правового поведения должен находиться под постоянным контролем и воздействием правового государства, и одной из наиболее важных и действенных мер государственно-правового воздействия является государственное принуждение. Таким образом, вопрос коллективного исполнения ноахидами седьмой заповеди видится в следующем: обеспечивает ли государство проживания ноахида исполнение закона этого государства, а община — исполнение принятых ею внутренних установлений?

К наиболее важным чертам государственного принуждения (санкций), в плане коллективного исполнения седьмой заповеди Бней Ноах, должны относиться следующие:

1) Целью применения принудительных мер должны быть охрана и защита прав и свобод человека, а также обеспечение безопасности и общественного порядка (в идеале — защита соблюдения всех заповедей Бней Ноах).

2) Государственное принуждение должно проявляться как внешнее психологическое или физическое воздействие на сознание и поведение людей.

3) Применение мер государственного принуждения возможно лишь в строго определенных законом процессуальных формах.

4) Меры государственного принуждения могут применяться либо непосредственно к правонарушителю, либо к другим лицам в иных ситуациях с целью обеспечения безопасности и общественного порядка.

5) Гарантией законности применения меры государственного принуждения является деятельность соответствующих контрольно-надзорных органов, а также возможность обжалования субъектом права любого акта применения принуждения по отношению к нему в суде.

Итак, сознательный выбор ноахида должен быть согласован с исторически сложившейся системой ценностей и обычаев общества. Сообразуя свои действия, решения и поступки с ними, человек действует ответственно, в противном случае к нему приме-

няются меры социально-властного воздействия, наказания. Русский юрист и философ И.А. Ильин по этому поводу отмечал: «Не подлежит никакому сомнению, что человек в своем общественном воспитании и в государственной жизни безусловно нуждается в гетерономных, т.е. идущих извне, предписаниях и запрещениях, причем эти предписания и запрещения должны быть поддержаны угрозой, а иногда поддержаны силой и принуждением ... и ни воспитание детей, ни создание прочных и больших общественных организаций, покоящихся на положительном праве, не могут обходиться без таких гетерономных правил»⁴⁹. Эти два аспекта, с точки зрения Ильина, отражают, соответственно, и две ипостаси социальной ответственности: проспективную (предварительную) и ретроспективную (последующую). В проспективном смысле социальная ответственность характеризуется положительным (ответственным) отношением человека к совершаемым деяниям. Это, прежде всего, понимание важности согласования своих поступков с имеющимися в обществе правилами, ценностями, нормами, требованиями и обязанностями. Без последнего исполнение Семи заповедей ноахидом вообще лишено смысла. Ретроспективная социальная ответственность — это ответственность за уже совершенное деяние. Она представляет собой соответствующую реакцию со стороны самого человека, либо со стороны контролирующей его поведение инстанции (коллектив, общество, государство, религиозная община или организация).

Таким образом, исходя из вышесказанного, мы можем прийти к следующему пониманию практических аспектов исполнения ноахидом седьмой заповеди в наши дни:

1. Выбор общества (страны) проживания. Оно должно соответствовать принципам кодекса Ноаха (первые две заповеди, очевидно, могут быть исполнены только в ситуации «геррей тошав», живущих под суверенитетом Израиля, живущего по алахе, и это время Машиаха). Здесь действует принцип: нельзя жить в незаконном обществе. Это аналогично принципу, согласно которому евреям нельзя жить там, где невозможно поддерживать еврейский образ жизни и исполнение заповедей Торы.

2. Личное отношение к исполнению справедливого закона общества не как к чему-то принудительному и обременительному, а как к воле Всевышнего, исполняемой добровольно и с «каваной».

3. Участие в деятельности института гражданского общества в форме религиозной общины ноахидов, которая саморегулируется внутренними установлениями.

4. Личное участие (при желании и наличии возможностей) в работе институтов власти, обеспечивающих функционирование справедливого закона. ■■

Email для связи с автором:
andreev.advokat@gmail.com

⁴⁹ См.: И.А.Ильин, Путь духовного обновления, гл.3 «О свободе». М., Русская книга, 1996, т.1.



Рав Хаим СУНИЦКИЙ

Раввин портала www.torahone.com

УБИЛ ЛИ РАБА РАБИ ЗЕЙРУ?

Раба и раби Зеира вместе трапезничали в Пурим. Подвыпивший Раба встал и перерезал горло раби Зеире. Когда он протрезвел, то помолился, чтобы тот ожил¹. На следующий год он снова пригласил раби Зеиру отпраздновать Пурим вместе, но тот ответил: «Нет уж! Не каждый раз случается чудо!» («Мегила» 7б).

Как известно, Пурим стал праздником, который ассоциируется не только с чтением Свитка Эстер, подарками и распитием спиртного, но и с карнавалом, а также с различными представлениями. Последние две вещи, наряду с заповедью напиться, являются исключениями из правила. В другие дни года, в т.ч. праздничные, заповеди напиться нет. Что же касается переодеваний и представлений, то некоторые раввины разрешали использовать в Пурим такие костюмы, которые содержат «шаатнез де-рабанан» и позволяли мужчинам надевать женское платье², хотя в обычной ситуации Тора запрещает подобную практику. Недаром рав Михаэль Дов Вайсмандел говорил, что хоть наши мудре-

цы в обычной ситуации и запрещали посещать театральные и цирковые представления (см. «Авода Зара» 18б), тем не менее, «пуримшпиль» разрешен.

Не исключено, что и в древние времена в Пурим показывали цирковые номера. Известно, что среди наших мудрецов были акробаты и жонглеры («Сукка» 53а), потому вполне возможно, что были среди них и фокусники.

Это позволяет иначе объяснить известную агаду из трактата «Мегила», приведенную в самом начале статьи. Если предположить, что Раба умел показывать фокусы³, то смысл

¹ Или чтобы рана зажила (см. ниже).

² См. «Шулхан Арух», «Орах Хаим» 696.8, но многие мудрецы запрещают все это. См. «Мишна Брура» 696.30.

³ Что касается вопроса о том, допустимо ли еврею, с алахической точки зрения, вообще быть фокусником, то по крайней мере в отношении Пурима можно положиться на разрешения, которые дают наши законоучителя (см. «Ишувот ве-анатот» 1.455, «Бе-цель хохма» 4.13 и «Дирвей Яцив» («Йорэ Деа» 57)).

агады меняется⁴. Как известно, успех фокуса часто зависит от быстрых и ловких движений рук, за которыми не в состоянии уследить зрители⁵. По всей видимости, в фокусе с «перерезанием горла» нужно было быстро спрятать нож (например, в рукаве), и выплеснуть красную жидкость, чтобы она струилась по шее. Но если человек выпил, это сильно притупляет его рефлексy и снижает скорость реакции, хотя сам он этого может и не осознавать. Я полагаю, что нож у Рабы

мог соскользнуть, и он случайно порезал раву Зейре шею.

В пользу моего предположения говорит тот факт, что раби Авраам бен Рамбам пишет в предисловии к Агаде что Раба не убил раби Зейру, а лишь порезал его шею. В итоге Рабе пришлось молиться, чтобы рана у раби Зейры зажила поскорее, не оставив шрама. А слово «эхье», употребленное в Талмуде, означает в данном случае не «оживил», а «дал зажить»⁶. МТ

⁴ Уже после того, как у меня возникла такая гипотеза, я увидел что Явец начинает объяснять эту агаду аналогичным образом, хотя вывод, к которому он приходит, отличается от моего.

⁵ См. Рамбам, «Сефер а-мицвот», запрещающая заповедь 32.

⁶ См. также другие объяснения в Маарша («Мегила» 7б); Хатам Софер («Нида» 23а); «Тшувот ве-анагот» 4.173.



Рав Акива БОГДАНОВ

учащийся ешивы «Торат Хаим», Москва

ОБЗОР ЗАКОНОВ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЙ

В первой главе книги Малахи¹ Б-г устами пророка упрекает священников: «Приносите вы на Мой жертвенник осквернённый хлеб², но говорите: «Чем опорочили мы Тебя?» — Тем, что говорите: «Мерзок стол Б-га»». На жертвеннике сжигали нутряной жир, а стену его обливали или обрызгивали кровью, поэтому коэны сочли, что больных и увечных животных, отвратительных Б-гу так же, как жир и кровь отвратительны человеку, тоже дозволено приносить в жертву³.

Мишна в трактате «Эрувин»⁴ позволяет даже в Субботу рассыпать на рампе, ведущей к вершине жертвенника⁵, соль. Некоторые⁶ объясняют причину данного разрешения так: от обильного тука, капавшего с разделанных жертв, рампа была скользкой, и коэнам, совершавшим жертвоприношения босиком, трудно было подниматься по её склону⁷.

В трактате «Псахим»⁸ Талмуд сообщает, что «заслуживает хвалы, что сыны Аарона ходят по щиколотку в крови»: накануне Песаха, 14-го Нисана, принято было перекрывать сточную ложбину, по которой жертвенная кровь выливалась из Храмового двора — Азары. В итоге от обилия жертв вся Азара наполнялась кровью, причём коэнам приходилось спешить, а служить в запятнанных одеждах им было запрещено.

В трактате «Звахим»⁹ Талмуд описывает «труднейшее служение» — убой жертвенной птицы, принесённой во искупление некоторых грехов: двумя пальцами священник

¹ 1:7–8.

² То есть негодные жертвы (Радак).

³ Радак.

⁴ 104а.

⁵ В Шмот (20:23) написано, что коэнам запрещается подниматься на жертвенник по ступеням, чтобы нечаянно не открыть свою наготу.

⁶ Рамбам в комментарии к мишне.

⁷ Высота жертвенника составляла 10 локтей (Рамбам, «Законы избранного Храма», 2:5), а длина рампы — 32 локтя (там же, 2:13); таким образом, уклон её был чуть больше 18-ти градусов.

⁸ 65б.

⁹ 64б. См. также Рамбама в «Законах жертвоприношения», 7:8.

должен был держать птицу за ноги, двумя — сжимать ей крылья; шею её он вытягивал так, что её длина равнялась ширине двух пальцев, а затем ногтем (а не ножом) рассекал её с затылка и полностью отделял от тела; после этого кровь её нужно было выдавить из обезглавленной туши на стену жертвенника.

Эти другие подобные места в Талмуде, а также в мишнагах приведут к тому же выводу, к которому пришли священники из книги пророка Малахи: Храм был скорее скотобойней с запачканными кровью и жиром камнями, а не величественным святилищем. Неслучайно первые три из десяти храмовых чудес, о которых говорит мишна в трактате «Авот»¹⁰, были такие: «От запаха жертвенного мяса [ни у одной] женщины не случилось выкидыша; ни разу не протухло жертвенное мясо; в палате убоя не появлялось мух».

Тем не менее, значительная часть ежедневной (и ежегодной) практики иудаизма сосредоточена на Храме, а вернее на той пустоте, которая осталась нам вместо Храма и жертвоприношений, и на ожидании момента, когда Храм будет отстроен и жертвоприношения возобновятся. В трёх будничных молитвах мы просим Всевышнего возвратить жертвоприношения на Храмовую гору, а в дополнительных молитвах «Мусаф» — едва ли не вопреки духу суббот и праздников, в которые «Мусаф» читают — мы сожалеем, что не можем возвратиться в Иерусалим и принести положенные в эти дни жертвы. Важной темой Пасхального седера является отсутствующее сегодня мясо пасхальной жертвы, съедение которого должно было быть главной заповедью ночи 15-го Нисана. Центральная часть литургии Йом Кипура — так называемый «Седер а-Авода» — пьют времён вавилонских гаонов, описывающий храмовую службу в этот день. Там, где автор пьюта пишет, что весь народ, собравшийся в Азаре, падал ниц, услышав Имя Всевышнего, которое произносил первосвященник, падает ниц вся община, изображая давно прервавшийся храмовый ритуал¹¹.

Почему тоска о том, что, вероятно, вызывало бы у многих из нас физическое отвращение, — едва ли не главное чувство — помимо любви ко Всевышнему, — которое мы обязаны в себе воспитывать?

Тора говорит о жертвоприношении не столько как о навязанной повинности, сколько как о естественной потребности человека. Благодарственную жертву Б-гу принёс Адам¹², увидав, что световой день перестал убывать после зимнего солнцестояния. О жертвоприношении Каина и Эвеля¹³ сообщается без предисловия, как будто невозможно было себе представить, что первый земледелец и первый скотовод не принесут Б-гу начатки урожая и тук скота. Первое, что сделал Ноах, выйдя на сушу из ковчега — возвёл жерт-

¹⁰ 5:5.

¹¹ Тур, «Орах Хаим» 621 (в конце).

¹² «Авода Зара» 8а.

¹³ Берешит гл. 4.

венник и принес на нём чистых животных и птиц¹⁴. Повелев Моше предстать перед фараоном и попросить его отпустить евреев из Египта, Б-г наставляет его, какими доводами этого добиться: «Г-сподь, Б-г евреев, явился нам; теперь же уйдём мы в пустыню на три дня пути и принесём жертвы Г-споду, нашему Б-гу»¹⁵.

По мнению Рамбама¹⁶, Тора повелела приносить жертвы потому, что так было принято, в т.ч. и у народов, служивших идолам: поскольку человек по своей природе желает жертвоприношений, то если бы Б-г запретил их вовсе, евреи бы вскоре ослушались запрета. Заповедуя жертвоприношения, Тора угодила человеческой природе и одновременно обеспечила еврейскому народу мягкое отвыкание от идолослужения. Однако Рамбан¹⁷ резко возражает против данного подхода: по его мнению, все заповеди, связанные с жертвоприношениями, носят абсолютный и иррациональный характер, а не служат воспитанию нравов и укрощению душевных склонностей.

Законам жертвоприношений, о которых спорят два величайших еврейских мыслителя средневековья, посвящён целый раздел Талмуда — «Кодашим», а также некоторые главы в трактатах из других разделов (например, несколько глав в трактатах «Псахим» и «Йома»), поэтому данная статья является даже не предисловием к этим законам, а скорее кратким их перечнем.

Классификация жертвоприношений — сложная таксономическая проблема, однако две самые общие категории жертв это «звахим» и «менахот» (так же называются первые два трактата раздела «Кодашим»). «Звахим» (ед.ч. — «зевех») — жертвы из млекопитающих и птиц; «менахот» (ед.ч. — «минха») — хлебные жертвоприношения, а также, в более общем смысле, всё, что сопровождает приношение этих двух видов жертв: вино, масло, соль, ладан и даже дрова, на которых сжигают мясо или муку.

Кроме того, жертвы можно разделить на категории по уровню их святости: на «кодшей кодашим» (наиболее священные жертвы) и «кодашим калим» (менее священные, дословно — «жертвы лёгкой святости»). Статус жертвы определял, среди прочего, то, где разрешалось есть её мясо: только в Храмовом дворе или на всей территории древнего Иерусалима — в пределах городских стен¹⁸.

¹⁴ Берешит 8:20–21.

¹⁵ Шмот 3:18.

¹⁶ «Морэ невухим» 3.46.

¹⁷ В комментарии к Ванкра 1:9.

¹⁸ Крепостные стены Старого Города Иерусалима, стоящие сейчас, — гораздо более поздняя конструкция. Доподлинно неизвестно, где сейчас проходит древняя городская черта, внутри которой, среди прочего, разрешалось поесть жертвенное мясо «кодашим калим».

Звахим

Для животных жертвоприношений годились лишь три вида млекопитающих¹⁹ (коровы или быки, овцы или бараны и козы или козлы) и два вида птиц, точная идентификация которых не столь несомненна; принято считать, что это голуби и горлицы.

Для каждого вида жертвы подходило лишь животные определённого вида, пола и возраста, причём животные одного вида, но разных возрастов могли называться по-разному (например, везде, где в Торе говорится о ягнёнке без уточнения возраста, имеется в виду животное старше восьми дней и моложе двенадцати месяцев; а бараном животное начинает считаться со второго года жизни²⁰). Бывали жертвы добровольные и обязательные, общественные (деньги на которые брали из общественных пожертвований) и индивидуальные. Жертву каждого вида нужно было приносить по строгому и неповторимому обряду: определённые части животного (всякий раз разные) сжигаются на жертвеннике, кровь особым образом выплёскивается на стену жертвенника или выливается к его основанию, мясо некоторых жертв ели только священники в Храме, а мясо других — их хозяева.

В этой ознакомительной статье невозможно описать этот ритуал для каждой жертвы, однако его легко обобщить. После

освящения жертвы и «смихи» (возложения рук ей на голову с силой, сопровождавшегося «видуем» (словесной исповедью) если жертва была связана с грехом, или словами восхваления, если она была праздничной или благодарственной²¹) её резали, причём делать это мог всякий человек, а не только коэн. Птичьи жертвы не требовали «смихи», и резали их не ножом, а заточенным ногтем. Затем коэны собирали жертвенную кровь в чашу (этот этап служения назывался «кабала»), подносили её к жертвеннику («олах») и тем или иным образом наносили её на тот или иной участок его стены («зрика»). Наконец, те части туши, которые подлежали сожжению, солили, помещали на жертвенник и сжигали («актара»). По мнению Рамбама, каждый из этих этапов — не отдельная заповедь, а часть заповеди приносить определённый вид жертвы в определённой ситуации; исключение из этого правила — пасхальное жертвоприношение: все этапы которого, начиная с заклания представляют собой отдельные заповеди.

Служить в Храме могли лишь физически полноценные коэны²² и лишь в особых одеждах, плотно прилегавших к телу. Если коэн надевал больше или меньше одежд, чем нужно, или если между его одеждами и телом оказывалось какое-либо препятствие²³, то всё его служение было негодным. Кроме того, все

¹⁹ Раби Овадия Сфорно в эссе «Каванот а-Тора» пишет, что именно эти три вида были наиболее распространёнными и знакомыми на древнем Ближнем Востоке, а потому приносившие их в жертву люди сильнее чувствовали свою связь с жертвенным животным.

²⁰ «Рош а-Шана» 10а и Рамбам, «Маасе а-Корбанот» 1.14.

²¹ Рамбам в «Маасе а-Корбанот» 3.15.

²² «Бхорот» 43а и далее.

²³ «Звахим» 19а–б.

четыре этапа служения нужно было совершать во имя нескольких вещей (то есть подразумеваемая их): во имя самой жертвы, во Имя Б-га, во имя огнепалимой жертвы, во имя (1) приятного (2) благоухания, во имя хозяина; а в случае жертв «хатат» и «ашам» — также во имя искупаемого греха²⁴. И священник, совершающий жертвоприношение, и сосуды (ножи и чаши), и мясо жертвы должны были быть ритуально чистыми. Наконец, поскольку у всякой жертвы был срок, после которого остатки её мяса нужно было уничтожить, и географические границы, за которые её запрещалось выносить, коэн на каждом этапе служения должен был думать²⁵ или озвучивать словами²⁶ то, что он имеет в виду делать — к примеру, съесть мясо данной жертвы именно в этот срок и именно в этих пределах. Если, к примеру, наполняя чашу кровью жертвы «хатат», он думал, что съест мясо этой жертвы за пределами Азары, то вся жертва становилась негодной; если же он намеревался съесть ее мясо после положенного срока, то мясо приобретало статус «пигуль» (становилось непригодным из-за неверного намерения жертвователя или коэна, который резал животное) и за его поедание полагалось наказание «карет» (см. ниже).

Хатат

Грехоочистительная жертва называется «хатат». Этот корень («хет»-«тет»-«алеф»)

может означать как грех, так и очищение²⁷ от греха. Все виды жертвы «хатат» — обязательные. Если человек решил принести такую жертву добровольно и освятит для этого животное, это освящение совершенно недействительно²⁸. Жертва «хатат» бывает как общественной, так и личной, причём то, какое животное для неё годится, зависит от статуса жертвующего. Кроме того, жертвы «хатат» делятся на «внешние» и «внутренние» — в зависимости от того, где нужно выплёскивать кровь данного животного. Кровь внешнего «хатата» наносили на «рога» — выступы по углам жертвенника, помещавшегося в Храмовом дворе — Азаре. Кровью внутреннего «хатата» окропляли «парохет» — завесу, отделявшую Эйхаль (основное помещение Храма) от Святой Святых, или золотой жертвенник, стоявший в Эйхале. Кроме того, в Йом Кипур эта кровь использовалась и для ритуала в самой Святой Святых, куда запрещено было заходить в остальные дни года). Мясо внешних «хататов» должны были съесть коэны в Азаре. Мясо «внутренних», наделённое большей святостью, не ели, а сжигали за пределами Иерусалима.

Обычный человек должен был принести жертву «хатат» — ягнёнка или козлёнка не старше одного года — за неосознанное нарушение запретов, за злонамеренное нарушение которых полагалось небесное наказа-

²⁴ В мишне «Звахим» 4.6 и в др. местах. Впрочем, по постановлению Санэдрин можно было не иметь в виду ничего, чтобы случайно не высказать неверное намерение.

²⁵ Рамбам.

²⁶ Раши и Тосафот в начале «Звахим» и др. местах.

²⁷ Ср. Ваикра 6:19 и комментарий Ибн Эзры.

²⁸ Рамбам, «Маасе а-корбанот» 14.8.

ние «карет»²⁹. «Карет» полагался за тридцать шесть прегрешений, перечисленных в начале трактата «Критот», однако два из них — решение не приносить пасхальную жертву и не делать обрезания, т.е. нарушения повелений, а не запретов, поэтому и «хатат» за них не приносили³⁰. К запретам, за которые нужно было приносить «хатат», относятся, к примеру, совершение запрещённых в Шабат работ, поедание квасного в Песах или еда и питьё в Йом-Кипур, поедание крови и некоторых видов животного жира, мужеложство, скотоложство и инцест. Иногда за одно действие человек должен был принести сразу несколько «хататов». Например, Талмуд в трактате «Шабат»³¹ сообщает, что тот, кто изготовил в Субботу тростниковую корзину (не зная, что сейчас Шабат или что в Шабат делать так запрещено), должен принести одиннадцать «хататов»: за то, что сорвал тростник (1), тем самым способствуя росту нового тростника (2), связал его стебли в пучок (3), выбрал пригодные стебли (4), удалил с них отростки (5), тонко их разрезал продольно (6), нарезал их на куски нужной длины (7), расположил их так, чтобы удобно было плести, и сплёл (8–10), и, наконец, изготовил изделие (11).

Если обычный человек должен был принести в жертву за одно из этих прегрешений овечку или козу возрастом до одного года (кроме «хатата» за непреднамеренное идо-

лослужение — для него годилась только годовалая коза), то царь приносил козла возрастом до одного года.

То, каким должен быть «хатат» за некоторые грехи, определялось материальным положением согрешившего. Эта разновидность «хатата» называется «оле ве-йоред», то есть жертва, «поднимающаяся и спускающаяся» (по шкале стоимости). Эту жертву приносили за три греха: два вида ложных клятв или посещение территории Храма в состоянии ритуальной нечистоты.

Первый вид ложной клятвы, за которую полагалась эта жертва, — «швуат битуй»³²: если человек поклялся перед судом, что сделал нечто, хотя на самом деле этого не делал, или что он чего-то не делал, хотя на самом деле это сделал, или поклялся сделать или не сделать что-то в будущем и не исполнил клятвы — в этих четырёх случаях он обязан был принести жертву «оле ве-йоред».

Второй вид ложной клятвы — «швуат а-эдут»: если человек ложно поклялся перед судом, что по неведению не может свидетельствовать о каком-то происшествии, а после его обман раскрылся, он также обязан принести эту жертву.

Наконец, если человек забыл что он ритуально нечист и нечаянно зашёл на террито-

²⁹ О природе этой кары существуют разные мнения: некоторые считают, что это просто преждевременная и, как правило, внезапная смерть (см. «Моэд Катан» 28а и Тосафот к «Шабат» 25а и «Иевамот» 2а), некоторые — что ещё и бездетность (Раши в начале комм. к «Критот»).

³⁰ Гемара там.

³¹ 74а.

³² См. в начале трактата «Швуот».

рию Храма (что строжайше запрещено), или забыл либо не знал что территория, на которую он зашёл, является храмовой, то он тоже обязан был принести жертву «оле ве-йоред».

Если какое-то из этих преступлений совершал богатый человек, в жертву он должен был принести, по сути, обыкновенный «хатат» — годовалую овцу или козу. Человек среднего достатка мог принести более дешёвую жертву — двух птиц. Наконец, бедняку достаточно было и совсем недорогой жертвы — тонкой пшеничной муки.

Можно заметить, что только одно прегрешение, за которое положено было приносить жертву «оле ве-йоред», связано с наказанием «карет» — посещение Храма в состоянии ритуальной нечистоты. В действительности некоторые виды «хатата» вовсе не искупали грех (по крайней мере, явно). Так, «назир» (человек, давший обет не пить и не есть ничего, сделанного из винограда, не стричь волосы и никак не контактировать с мёртвым телом) должен был принести годовалую овцу в качестве жертвы «хатат» по истечении срока своего обета. То же касалось и «мецоры» — человека, поражённого особой болезнью «цараат», который должен был принести «хатат» после того как полностью излечивался от заболевания и проходил процесс ритуального очищения (причём его «хатат» тоже является жертвой «оле ве-йоред»). Грех «назира», согласно

Талмуду³³, заключался в том, что он причинял себе страдание, сознательно воздерживаясь от вина, которое изначально разрешено ему. Некоторые комментаторы³⁴ видят грех «назира» совершенно в ином: если во время действия своего обета он отдалился от свойственного человеку желания наслаждений, то его последующее отступление от достигнутой святости греховно. Что же касается «мецоры», то мудрецы считают заболевание «цараат» карой за грехи: кровопролитие, злословие, ложные клятвы, запрещённые половые связи, гордыню, грабёж и скупость³⁵. И хотя расплатой за грех являлись страдания, которые причиняла человеку эта болезнь, все же необходимо было принести очистительную жертву. «Хатат» приносили и роженицы, и «завот» — женщины, исцелившиеся от болезненных истечений. На первый взгляд, в родах нет никакого греха, но почему же Тора обязывает³⁶ недавно родившую женщину совершить это жертвоприношение? Талмуд в трактате «Нида»³⁷ предполагает, что в родовых муках женщина могла поклясться не вступать в близость с мужем, и теперь, чтобы искупить эту греховную клятву, ей положена жертва. Однако многие комментаторы связывают эту обязанность с послеродовой ритуальной нечистотой.

«Хататы» (годовалых козлов) также приносили в новомесячья и в три праздника — Песах, Шавуот и Суккот, чтобы искупить, в сущности, тот же грех, который искупает

³³ «Таанит» 11а.

³⁴ Рамбан и Абарбанель к «Бамидбар» 6:14.

³⁵ «Эрхин» 16а; см. также Рамбама в «Тумат Цараат» 16.10.

³⁶ Ванкра 12:6–7.

³⁷ 31а.

и жертва «оле ве-йоред» — посещение Храма или употребление в пищу святынь в состоянии ритуальной нечистоты, — но с одним важным отличием³⁸. Человек был обязан принести личную жертву если ему было известно о собственной нечистоте до того, как он зашёл на территорию Храма, а также после того, как он ее покинул, но в то время, что он непосредственно находился на храмовой территории, он об этой нечистоте не помнил. Однако общинная жертва, приносимая в новомесячье и праздники, искупала грех тех, кто изначально не знал о своей нечистоте, либо не вспомнил о ней в конце, уйдя с территории Храма. Кроме того, «хататы» приносили и в Йом Кипур: первосвященник смешивал в чаше бычью и козлиную кровь (во искупление собственных грехов и грехов народа) и окроплял ею завесу Святая Святых и крышку Ковчега.

Любопытный пример «хатата» — двух- или трёхлетний бык, которого приносил весь народ, согрешивший по вине Верховного Суда (Санэдрина). Дело в том, что постановления Санэдрина, заседающего в палате из тёсаных камней при Храме, нужно было обязательно исполнить — точно так же, как любую заповедь Торы. Это правило продолжало действовать даже если большинство мудрецов еврейского народа, не заседающих в Санэдрине, полагали, что закон должен быть иным³⁹). И даже если бы Санэдрин постановил, что

лево это право, а право — лево, весь народ должен был бы придерживаться этого постановления⁴⁰. Однако могло случиться и так, что суд принимал ошибочное постановление — например, разрешал в пищу какой-либо вид жира, на самом деле являвшийся «хелевом» (запрещенным нутряным жиром, за употребление которого положен «карет»), а затем осознавал ошибку и отменял это решение. В таком случае требовалось принести «хатат», ведь после первого решения весь народ обязан был согласиться, что такой жир годится в пищу, и кто-то мог успеть съесть его.

Ола

Жертва «ола» — это жертва всесожжения, которая должна была сгорать на жертвеннике целиком. Она бывала как обязательной общинной, так и добровольной, приносимой человеком персонально. Самая частая общинная жертва — постоянное приношение («тамид»), которое совершалось утром и вечером каждый день. В качестве жертвы «тамид» использовался ягнёнок не старше одного года. О смысле этой жертвы спорят мудрецы древности, средневековые комментаторы, а также комментаторы нового времени. Некоторые⁴¹ полагают, что она искупает нарушение предписывающих заповедей, а также преступления, которые возможно исправить, исполнив повеление⁴²; другие — что она искупает любые непреднамеренные наруше-

³⁸ «Швуот» 2а.

³⁹ См. кунтрас «Диврей Софрим».

⁴⁰ Сифри к Дварим 17:11.

⁴¹ Раши к «Йома» 36а.

⁴² На языке алахи — «лав а-нитак ла-асе». Например, Тора запрещает красть, однако если один человек украл нечто у другого, ему заповедано возратить украденное, чтобы исправить прежнее прегрешение.

ния⁴³; третьи — что она искупает греховные помыслы⁴⁴ (поэтому её название некоторые более поздние комментаторы⁴⁵ этимологически связывают с выражением «подниматься («лаалот») на сердце» — то есть «приходить на ум»).

Кроме того, жервы «ола» приносились и по праздникам. Так, вместе с «омером» (мерой ячменя, которую следовало принести на второй день праздника Песах) на жертвеннике сжигали такого же ягнёнка, что и для обыкновенного «тамида». Отсчитав сорок девять дней от приношения «омера»⁴⁶, в праздник Шавуот к жертвеннику подносили два квасных хлеба, а на нём самом сжигали бычка (возрастом от тринадцати месяцев до трёх лет), двух баранов (возрастом от тринадцати месяцев до двух лет) и семь ягнят.

В том случае если весь народ был повинен в грехе идолопоклонства, Тора предписывала помимо грехоочистительной жертвы принести и жертву «ола»: двух- или трёхлетнего быка. Барана, которого требовалось полностью сжечь на жертвеннике, приносил

первосвященник в Йом-Кипур в добавление к обязательным «хататам». Кроме того, люди, совершавшие паломничество в Иерусалим по праздникам, обязаны были принести особую жертву «ола», которая называлась «корбан реия», то есть «жертвоприношение видения», поскольку она была связана с заповедью показываться в Храме в Песах, Шавуот и Суккот⁴⁷. Однолетнего ягнёнка приносили во всесожжение роженицы, прокажённые и «назиры», прошедшие ритуал очищения.

Наконец, жертву «ола» должен был принести «гер цедек» — человек, происходивший из другого народа, но обратившийся в еврейство. Разумеется, современный гиюр не предполагает жертвоприношения, что заставляет задаться вопросом: являются ли современные «геры» полноценными евреями? На первый взгляд, если без жертвоприношения обращение в иудаизм остается неполным, то до тех пор пока не отстроится Храм, процедура принятия прозелитов должна быть приостановлена⁴⁸. Этим вопросом занимается Талмуд в трактате «Критот»⁴⁹. Действительно, по мнению некоторых комментаторов⁵⁰,

⁴³ Рашаш к «Йома» 36а.

⁴⁴ «Ваикра Раба» 7.3; см. также Рамбана к «Ваикра» 1.4.

⁴⁵ «Корбан Аарон» к «Торат Коаним».

⁴⁶ Сейчас период этого отсчёта — «Сфират а-омер», — по большинству мнений, памятное установление мудрецов, чтобы люди не забыли об этой заповеди (см. что пишут Бааль а-Маор и Ран в ком. к концу трактата «Псахим»). По мнению же Рамбама («Тмидин у-Мусафин» 7.22–24), статус этой заповеди не зависит от того, приносят ли жертву «омер», так что даже в наше время это заповедь Торы.

⁴⁷ См. в начале трактата «Хагига».

⁴⁸ Не говоря уже о том, что в наше время прервалась «смиха» — цепочка судейского рукоположения, начатая Моше, поэтому можно было бы опасаться, что решения о гиоре, которые принимает современный суд, имеют силу только по закону мудрецов (поэтому, к примеру, геру нельзя жениться на еврейке по рождению); см., однако, «Кцот а-Хошен» в «Законах судей» 3, который, опираясь на мнения многих ришоним, утверждает, что даже сейчас гиоры действительны по закону Торы, поскольку современные судьи — «посланцы прежних».

⁴⁹ 8б.

⁵⁰ Тосафот и «Шита Мекубецет».

«гер» во всяком случае обязан принести жертву, чтобы завершить процесс обращения в еврейство. Однако, по мнению Рамбама⁵¹, жертвоприношение «гера» — отдельная заповедь, никак не влияющая на его обязанность соблюдать всю остальную Тору и на его статус полноценного еврея. Это жертвоприношение лишь позволяет ему есть мясо других жертв — например, пасхальной или благодарственной.

Ашам

«Ашам» это «повинная жертва», которую требовалось приносить в шести случаях, причём в отличие от «хатата», который бывал как общинным, так и личным, «ашам» от всего народа не приносился никогда, но при этом «ашам», как и «хатат», не мог быть добровольным⁵².

За три прегрешения приносили барана возрастом от одного до двух лет:

1. «Ашам» за грабёж — то есть за ложную клятву, принесённую суду затем, чтобы оставить у себя нечто, что принадлежит другому.
2. «Ашам» за «меилу» — то есть за будничное использование храмовой собственности (например, если человек посвятил Храму строительные камни, а затем построил себе дом из них, то он нарушил запрет «меилы»).

3. «Ашам шифха харуфа» — за связь хозяина с рабыней, обручённой с еврейским рабом.

Ещё два «ашама» — годовалые ягнята:

1. «Ашам» от «назира» — если «назир», которому запрещено оскверняться ритуальной нечистотой мёртвого тела, нечаянно нарушил этот запрет, то ему нужно пройти процедуру очищения, а после неё принести «ашам», поскольку он недостаточно оберегал себя от нарушения запрета.
2. «Ашам» от «мецоры» — ещё одна жертва, помимо «хатата», которую обязан был принести человек, исцелившийся от кожного заболевания «цараат».

Чем существенно отличаются эти жертвы, приносимые из разных видов животных, но именуемые в Торе одним термином? Талмуд в трактате «Менахот»⁵³ объясняет что «ашам», который приносит «назир» и «мецора», не искупает грех (в отличие от «ашама» за кражу или за «меилу»), а возвращает принёсшему его право есть мясо других жертв. До того, как «назир» или «мецора» принесли «ашам», они находятся в статусе «мехусрей капара», то есть сохраняют некий след прежней нечистоты, не позволяющий им есть священное мясо — даже если они уже прошли процедуру очищения.

⁵¹ «Мехусрей Капара» 1.2. Однако см. другое объяснение в его комментарии на мишну «Критот».

⁵² Хотя гмара в «Критот» 25б и обсуждает обыкновение мудреца Бавы бен Буты из набожного опасения приносить добровольный «ашам» во все дни, кроме 11-го Тишрея (дня после Йом-Кипура, поскольку искупление грехов в Йом-Кипур подобно тому, которое приносит жертва «ашам талу»).
⁵³ 46.

Последняя разновидность «ашама» — «ашам талу́й», что дословно означает «подвешенный». Его, как и другие жертвы за прегрешения, приносили из годовалых баранов. Единственное его отличие от первых трёх разновидностей «ашама» заключалось в том, что приносился он не за грех, о котором было точно известно, а за тот грех, по поводу совершения которого было сомнение, и за который, будь он совершен злонамеренно, нужно было бы принести «хатат». Например, если перед человеком лежали два внешне схожих куска жира, один из которых был разрешенным в пищу, а второй представлял собой запрещённый «хелев», и он съел один из них, а второй выбросил, то он должен был принести именно «ашам талу́й», поскольку невозможно установить, какой именно из кусков он съел. Некоторые комментаторы⁵⁴ отмечают, что «ашам талу́й» должен был быть дороже «хатата», поскольку раскаяние в грехе, в котором человек не уверен, даётся ему сложнее.

Шламм

Приношение «шламм» — «мирной» жертвы — производилось имени общины раз в году, в праздник Шавуот, когда приносили двух годовалых ягнят от всего народа. Все остальные виды «шламм» были частными. Их мясо принадлежало владельцам, есть его разрешалось в пределах иерусалимских стен. Более того, можно было угощать им гостей.

К частным «шламм» относились жертвы «хагига» (приносимая в праздник из любых

пригодных видов животных любого пола), баран «назира», а также благодарственная жертва «тода», которую приносили в благодарность за исцеление от болезней или спасение от верной гибели.

Бехор, маасер и Песах

Владельцы стад должны были жертвовать первенцев скота (у матери) — они назывались «бхорот» — и каждое десятое животное — «маасер». «Бехор» — животное мужского пола без физических изъянов, которое необходимо было отдать коэну; тот в свою очередь приносил его в жертву, а мясо его ел сам и давал своим домочадцам. «Маасер» отделяли от животных, народившихся в стаде за год: всё стадо загоняли в загон с узкой калиткой, через которую могло протиснуться лишь одно животное; девять животных проходили под посохом, который владелец держал над проёмом наподобие притолоки, а десятое отмечали мазком красной краски. Приносить его нужно было по законам жертвы «шламм». О заповеди отделять десятину от стада и приводить её в Иерусалим на заклание «Сефер а-Хинух»⁵⁵ пишет, что смысл её не только в напоминании об Исходе из Египта (как и в случае в «бехором»), но и в том, что вся Тора сосредоточена в Иерусалиме (т. к. ее представляют Храм и Санэдрин), а потому Б-г повелел всем евреям — даже тем, которые жили далеко — приходить туда и учиться, чтобы затем принести учение в места своего проживания.

Вероятно, самая известная жертва — пасхальная, «корбан Песах». О смысле этого

⁵⁴ «Шулхан Арух а-Рав», «Орах Хаим» 603, и рав Хаим Каневский в «Шоне алахот» там же.

⁵⁵ Заповедь 360.

названия спорят ещё мудрецы-танаим⁵⁶: происходит оно от глагола «пасах», который некоторые трактуют как «перескочил» (поскольку Всевышний, разя египетских первенцев, миновал дома евреев), а некоторые — как «смиловивился».

Пасхальной жертвой мог быть годовалый ягнёнок или козлёнок. Есть её мясо в ночь 15-го Нисана в память об Исходе из Египта обязан был всякий обрезанный еврей в заранее собранной группе — «хабуре». Мясо «пасаха» запрещалось переносить из одной «хабуры» в другую, а после того, как жертвенное животное одной из «хабур» зарезали, к ней уже нельзя было присоединиться новому человеку. Талмуд в трактате «Псахим»⁵⁷ весьма подробно описывает приношение пасхальной жертвы. Весь народ разделялся на три группы, которые поочерёдно заходили в «Азару». Коэны выстраивались рядами от места заклания до жертвенника и передавали по цепочке чаши с кровью, возвращая их назад опустошёнными. Чтобы зрелище это было ещё величественнее, в одном ряду все чаши были золотыми, а в соседнем — серебряными. Всё это время левиты пели «алель». Пасхальную жертву необходимо было, не ломая её кости, изжарить на огне (но ни в коем случае не сва-

рить и не запечь) и съесть до полуночи⁵⁸ с мацой и горькими травами.

Красная корова и эгла аруфа

Хотя в еврейской истории были времена, когда разрешалось приносить жертвы вне святилища на частных жертвенниках⁵⁹, после того, как царь Шломо возвёл в Иерусалиме Храм, запрет поступать так вступил в силу навеки⁶⁰. Тем не менее, существуют два ритуала, весьма напоминающих жертвоприношения, которые Тора предписывает совершать вне Храма.

Для ритуального очищения от трупной скверны человека и предметы следовало окропить водой, смешанной с пеплом красной коровы. Сжигали её напротив Храма на Масличной горе (однако совершающий этот обряд священник должен был видеть внутренность Храма), куда её торжественно вели по специальному арочному мосту, над долиной, чтобы никто из участников ритуала нечаянно не осквернился⁶¹.

«Эгла аруфа» — телица, которой проламывали затылок, если между двумя городами находили труп и не знали, кто убийца. Этот ритуал чем-то напоминал грехоочиститель-

⁵⁶ В «Мегила» к гл. «Бо»; см. также комментарий Раши.

⁵⁷ 64а и далее.

⁵⁸ См. «Брахот» 9а о том, закон ли это Торы или устройство мудрецов.

⁵⁹ Подробно об этом см. в последней главе трактата «Звахим».

⁶⁰ Хотя «бней Ноах», то есть неевреям, желающим принести жертву Всевышнему, по букве закона, разрешено делать это на частных жертвенниках и в наши дни. См. «Звахим» 116б.

⁶¹ Причём из почтения к этой заповеди мост этот перестраивали каждый раз, когда сменялся первосвященник. См. «Шкалим» 4:2.

ное жертвоприношение, однако не являлся им в полном смысле. Убивали её в месте, которое в Торе называется «нахаль эйтан». Некоторые полагают, что это стремительный ручей⁶², другие считают что это невспаханная лощина⁶³, а некоторые — что «вади», т.е. пересыхающий летом поток⁶⁴.

Менахот

Помимо животных жертв, в Храме приносились и растительные. Приношение этих жертв многим напоминает приношение животных. Закланию животного соответствует «кмица»: из всей мучной жертвы, на которую предварительно помещали ладан, коэн брал небольшую горсть, умещавшуюся между тремя средними пальцами и ладонью правой руки, а мизинцем и большим пальцем стряхивал остатки по сторонам. Затем он помещал эту горсть — «комец» — в особый сосуд (это действие называлось «кабала»), подносил его к жертвеннику («олаха») и сжигал («зрика» и «актара»). После этого, за некоторыми исключениями, остатки хлеба или муки разрешались в пищу.

Большинство хлебных жертв готовили из тонкой хорошо просеянной пшеничной муки⁶⁵ (кроме «омера» и муки, которую жертвовала «сота» — женщина, подозреваемая мужем в неверности; эти жертвы были ячменными). Минимальный объём «минхи» — «исарон» (одна десятая «эфы», 2.2 л), смешанный,

в большинстве случаев, хотя бы с «логом» (четырьмя «ревиитами» или 0.3 л) оливкового масла. На большинство хлебных приношений сверху клали горсть ладана. Как и жертвы из животных, хлебные приношения бывали добровольными и обязательными, а также общинными и частными.

Обязательные

Обязательная «минха» — в первую очередь, жертва «оле ве-йоред» бедняка, который не может себе позволить купить даже птиц чтобы искупить свой грех.

Первосвященник ежедневно приносил «минхат хавитин» — по шесть пшеничных хлебов из тонкой муки утром и вечером. Кроме того, в день, когда коэн приступал к служению, он приносил такие же двенадцать хлебов — «минхат хинух».

Если муж подозревал жену в измене, но не имел доказательств, она должна была предстать перед коэнами для особого обряда, призванного установить, была ли она верна. Часть этого обряда — приношение грубой ячменной муки, не смешанной с маслом и ладаном (как и хлебная жертва «оле ве-йоред»).

16-го Нисана приносили ячменный «омер» — снопок первого, ещё не до конца вызревшего зерна⁶⁶. После этой жертвы можно было есть зерно нового урожая.

⁶² Рамбам, «Роцеах у-шмират нефеш» 9.2.

⁶³ Раши и Рамбан.

⁶⁴ Хахам Цви 32; см. также в книге рава Хаима Каневского «Нахаль Эйтан» гл. 11.

⁶⁵ См. «Менахот» 76б.

⁶⁶ Законы этой жертвы описаны в 10-й главе трактата «Менахот».

«Несахим» — «возлияния» — сопровождали жертвы «ола» и «шлалим». В действительности на жертвенник возливали только вино, а кроме этого сжигали муку, смешанную с маслом. Размеры этой жертвы зависели от размеров животного. Так, быка сопровождали три «исарона» муки и шесть «логов» масла, а ягнёнка — только один «исарон» с тремя «логами»; барана же приносили вместе двумя «исаронами» и четырьмя «логами».

Добровольные

Существовало четыре разновидности добровольных хлебных жертв:

1. «Минхат солет» — тонкая мука в чистом виде.
2. «Минхат мархешет» — хлеб, изжаренный в глубокой сковороде с маслом, а затем раскрошенный на мелкие кусочки.
3. «Минхат махават» — хлеб, изжаренный на плоской сковороде и так же раскрошенный.
4. Жертва, выпеченная в печи: либо хлеба, испечённые с маслом («халот»), либо тонкие листы теста, которые смазывали маслом после выпекания («рекикин»).

Желая принести один из этих видов «менахот», человек давал обет, который нужно было сформулировать предельно четко. Если

человек давал неопределённый обет (например, заявлял, что принесёт «минху», не уточнив её разновидность и размеры), в некоторых случаях он вынужден был приносить сразу несколько жертв или жертву самого большого объёма⁶⁷.

Жертвы, не сжигавшиеся на жертвеннике

Помимо этого, существовало несколько приношений, которые на жертвенник не попадали:

1. «Штей а-লেখем» — если большинство жертв должны были быть мацой, то есть пропечься прежде, чем в тесте началось брожение, то два хлеба, выпекавшихся в праздник Шавуот, были квасными. Поскольку Тора запрещает помещать на жертвенник «хамец», то хлеба эти только подносили к нему и помахивали ими вместе с жертвенными ягнятами (этот обряд называется «тнуфа»).
2. Хлеба, сопровождавшие жертву «тода» — вместе с благодарственной жертвой нужно было принести сорок хлебов четырех разновидностей (некоторые из которых тоже были квасными), по десять каждой; после заклания жертвы по одному хлебу каждой разновидности отдавали коэну, а остальные съедались на праздничной трапезе, которую устраивал владелец.

⁶⁷ См. 13-ю главу трактата «Менахот».

3. Хлеба «назира» — после истечения срока обета «назир» обязан был принести по десять «халот» и «рекикин»; одним хлебом каждого вида помахиwali вместе с тушей жертвенного барана, а затем отдавали коэну; остальные хлеба принадлежали владельцу.
4. «Лехем а-панам» — двенадцать хлебов, которые каждую Субботу помещали на стол внутри Храма. Всю неделю до следующей смены хлеба эти не черствели и оставались тёплыми. О значении их названия спорят комментаторы: по мнению Раши⁶⁸, у хлебов были «панам» (грани) или «пиним» (углы); по мнению Ибн Эзры и Рамбана⁶⁹, это название отсылает к стиху, в котором Б-г велит, чтобы хлеба эти «были передо Мною [«лефанай»] всегда»; Рамбам⁷⁰ пишет, что у этих хлебов было множество граней, а Ташбец и Ральбаг прибавляют, что граней было 34!

Воскурение

Дважды в день коэны воскурляли на золотом жертвеннике в «Эйхале» смесь из одиннадцати благовоний⁷¹ — «кторет». Кроме того, в Йом-Кипур лопатку с «кторет» первосвященник заносил в Святую Святых. Благо-

вония эти под страхом «карета» запрещалось смешивать для какой-либо цели, кроме храмового служения.

Тайной состава «кторет» владело иерусалимское семейство Автинас, весьма строго её охраняя, чтобы идолопоклонники не выведали формулу и не стали воскурять благовония своим богам. В трактате «Шкалим»⁷² рассказывается, как раби Йоханан бен Нури встретил старика из рода Автинас, передавшего ему свиток со списком благовоний, поскольку он более не мог доверять никому из своего семейства. Услышав об этом, раби Акива заплакал: если прежде некоторые подозревали род Автинас в гордыне и нежелании делиться тайной, то теперь всем стало ясно, что помыслы этих людей были чисты.

Барайту, в которой перечислены благовония, принято читать перед утренней молитвой, а также после неё в Шабат (а во многих общинах и в будни). Читать её нужно осторожно, чтобы ничего не пропустить⁷³, поскольку если во времена Храма изготовители «кторет» забывали добавить в смесь какой-либо ингредиент, они были повинны смерти.

Эту барайту советуют читать⁷⁴ во время эпидемий, чтобы остановить мор.

⁶⁸ Шмот 25:30 и «Менахот» 96а.

⁶⁹ К этому стиху в Шмот.

⁷⁰ «Тмидин у-Мусафин» 5.9.

⁷¹ См. «Критот» 6а с их списком и идентификацией.

⁷² 5:1.

⁷³ «Маген Авраам».

⁷⁴ Письма раби Акивы Эйгера, 71; «Арух а-Шулхан», «Орах Хаим» 576.9.

Жертвоприношения в наше время

В наши дни⁷⁵ жертвоприношения невозможны не только потому, что на Храмовой горе нет Храма с жертвенником — родословная большинства из тех, кто сегодня считает себя коэнами, недоказуема, и вполне может стать, что какой-то коэнский род, представителей которого сейчас первыми вызывают к Торе, не пригоден для храмовой службы. И несмотря на то, что краску «тхелет», использовавшуюся при изготовлении коэнских одежд, удалось восстановить, результаты этой работы признаны далеко не всеми законоучителями, и кроме того, другие красители, которые, в отличие от «тхелет», не нужны для повседневных заповедей (к примеру, «аргаман» — «багрянец») пока не восстановили с той же степенью убедительности.

Кроме того, многие полагают, что жертвенник и другие элементы храмового комплекса должны располагаться в точности на своём месте, а разместить их с такой точностью без пророческих указаний — человеческими силами — сегодня невозможно⁷⁶.

Наконец, хотя некоторые жертвы (например, пасхальную), разрешается приносить в состоянии ритуальной нечистоты, если ею поражено большинство народа, как в наше время, это правило верно далеко не во всех случаях, а подходящей для очистительного ри-

туала красной коровы пока не найдено. Поэтому, по мнению некоторых авторитетов, жертвы в наше время не только не обязанность⁷⁷, но и не «приятное благоухание⁷⁸». Поэтому даже если сейчас кто-нибудь и вознамерится построить жертвенник и принести жертву, она может оказаться неудобной Б-гу⁷⁹.

Замена жертвоприношений

Талмуд в конце трактата «Менахот»⁸⁰ приводит слова Рейш Лакиша и Рава, которые по-разному толкуют стих Торы (Ваикра 7:37): «Это — закон (Тора) для жертвы всеожжения, для хлебной жертвы и для грехоочистительной жертвы». По мнению Рейш Лакиша этот стих означает что всякий, кто изучает Тору (или, по крайней мере, законы этих жертв) как будто приносит все эти жертвы. Рава же понимает стих иначе: если бы объяснение Рейш Лакиша было верным, не следовало писать перед названием каждой жертвы «для» («ла»), поэтому в действительности стих этот значит что тому, кто изучает законы всех этих жертв, приносить их не нужно вовсе. Разногласие этих «амораим» связано с грамматической двусмысленностью стиха. Его можно было бы представить и так: «Это — Тора: за жертву всеожжения [зачтено изучение её законов]...». Рава же, вероятно, понимает префикс «ла-» так, как это свойственно Талмуду и мидрашам во многих местах, как арамеизированное от-

⁷⁵ Среди прочих текстов, посвящённых этому вопросу, см. респонсы Хатам Софера («Йорэ Деа» 236) и «Биньян Цийон» 2.

⁷⁶ Рав из Бриска на «Бхорот» 17б.

⁷⁷ Как считает автор «Минхат Хинух».

⁷⁸ Нецив.

⁷⁹ Однако Тора не использует фразу «приятное благоухание», говоря о пасхальной жертве, поэтому, возможно, она представляет исключение.

⁸⁰ 110а.

рицание «ло». В его трактовке стих можно переписать так: «Это — Тора: ни жертвы всесожжения [приносить не надо, изучая её законы], ...».

Во всяком случае мысль эта, что изучение законов жертвоприношений заменяет сами жертвы, едва ли не повседневна: в большинстве сидуров предпосланный утренней молитве перечень жертвоприношений переложено короткими молитвами о том, чтобы чтение этого перечня зачлось человеку за ту жертву, которую он должен был бы принести, если бы мог.

Менее, чем вопрос о подобии законов жертв самим жертвам, известен спор о том как это подобие понимать. Некоторые⁸¹ полагают, что изучение этих законов не заменяет жертвоприношений, но изучающему их настоящие жертвы никогда приносить и не понадобится, ведь помыслы его будут чисты, и сознавая, за какие грехи положена, к при-

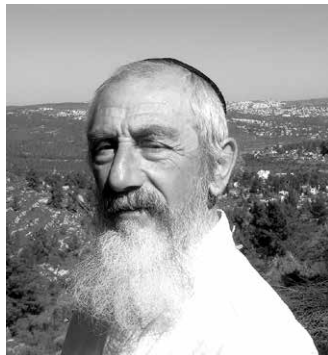
меру, жертва «хатат», он никогда их не совершит⁸². Другие же⁸³ пишут, что если следовать мнению Равы, то изучение законов жертв заменяло бы сами жертвы даже в те времена, когда в Иерусалиме стоял Храм — что уж говорить о временах изгнания, когда Храма нет, и всё, что остаётся, это изучение законов жертвоприношений.

Всё это, возможно, и отвечает на наш первый вопрос, и отчасти примиряет Рамбама и Рамбана, которые спорили о смысле жертвоприношений. Многочисленные сложные заповеди, обсуждаемые в разделе «Кодашим» — иррациональные и вечные законы, не навязанные исторической необходимостью, изучение которых позволяет увидеть самые основания Торы и мироздания. То, что исполнять эти заповеди приходилось среди струй крови и жира и в дыму горящего мяса, — неизбежная — угодная Б-гу — физическая жертва человеческому духовному возвышению. МТ

⁸¹ «Зевах Тода».

⁸² Такого же мнения Мааршв, добавляющий (на основе слов Талмуда в «Сота» 21а), что изучение Торы больше самих жертв, поскольку оно не только искупает грехи, но и предотвращает их. См., однако, «Критот» 25а, где о мудреце Баве бен Буте сказано, что он каждый день, кроме 11-го Тишрея (дня после Йом-Кипура.) приносил «ашам талуи благочестивых», сомневаясь, не совершил ли он прегрешения.

⁸³ «Яд Давид».



Рав Гедалья СПИНАДЕЛЬ

СМЫСЛ ДОЛЕЙ ЖЕРТВ, ПОЛУЧАЕМЫХ КОЭНАМИ

Написано в Торе (Дварим 18:3): «А это будет установлением [для] священнослужителей от народа, от закалывающих в жертву быка или агнца: даст он священнослужителю плечо, челюсти, и желудок (פֶּה וְלֶחַיִם וְכִבְדֹּת)». Почему именно эти части жертв являются долей, предназначенной коэнам? В данной статье я приведу ряд объяснений наших комментаторов, а также собственную точку зрения на этот вопрос.

Я позволю себе начать с изложения собственных соображений по этой теме. Прочтение и написание слов в Торе регулируется традицией. Слово זָרָא в данном стихе мы читаем как «зроа» («плечо»), несмотря на то, что традиция написания этого слова в свитке именно в таком виде, без буквы ו («вав»), лишает данное прочтение очевидности: если бы не традиция, мы могли бы прочитать это слово как «зера» — «семя, потомство». Традиционное чтение сообщает нам простой смысл написанного: «зроа» — «плечо» — это тот материальный объект, который дают коэнам на практике. А форма написания этого слова в данном конкретном стихе, наиболее удобным прочтением которой является слово «зера» — «семя» — добавляет ту цель, с которой коэнам дают этот предмет.

Все же, согласно простому смыслу, плечо — символ мощи. В Торе сказано, что Всевышний вывел евреев из Египта «рукою сильной и «плечом» простертым («зроа не-

туя»)» (Дварим 26:28). И действительно, коэны до сих пор зачастую отличаются силой: если даже не физической силой, то расторопностью, кипучим темпераментом и высокой производительностью. Как, например, доживший до преклонных лет Хафец Хаим — автор ряда важнейших трудов, который оказал огромное влияние на многочисленных учеников. Сюда же можно отнести и ту мощь, которая проявляется в потомстве. Эту же идею подтверждает, на мой взгляд, и следующий дар коэнам — челюсти жертвенного животного: פֶּה לֶחַיִם («лехаяим») — нормативная форма множественного числа от слова «лехи» («щека», «челюсть»), но пишется оно точно так же, как и известный тост «Ле-хаим» («За жизнь»). Значит, все вышесказанное вместе можно понять как дар «ради жизни потомства».

Но как с этим сочетается желудок? Я вспомнил рассказ своего нью-йоркского приятеля об одном замечательном старике,

за которым он ухаживал. В юные годы тот старик пережил лагеря. Теперь он был тяжело болен, уже ослеп, но не терял радости и оптимизма, и смотрел на жизнь юмором. На соборования по поводу состояния его здоровья он отвечал: «Слава Б-гу! Главное, что желудок работает». И действительно, желудок довершает работу пищеварительной системы для усвоения пищи и сохранения жизни. Так из трех частей жертвы получается пожелание жизни для коэнов и их потомства.

Логика данного объяснения подтверждается самой Торой, которая, сразу после перечисления частей жертв, даруемых коэнам, перечисляет другие дары — начатки хлеба, вина, оливкового масла и овечьей шерсти, и сразу объясняет, почему все эти дары нужно давать коэнам: «Ибо его избрал Г-сподь, Б-г твой, из всех твоих колен, чтобы стоять для служения во Имя Г-спода ему и его сынам во все дни» (там же, 18:5). Тора была дарована свыше 3320 лет тому назад. С тех пор десять из двенадцати колен вообще пропали, и лишь коэны и левиты — представители колена Леви — с уверенностью говорят о том, кто их предки. Кстати, левиты имели право купить у коэнов остатки их частей для еды. И хотя коэны произошли от Аарона, который был лишь одним из многих представителей колена Леви, сегодня их численность вполне сравнима с численностью левитов, если не превышает ее. Коэны сохранились лучше всех.

В отношении последнего из трех даров от мясных жертв — желудка (קרב) у меня появилась еще одна идея: если заменить последнюю букву, «эй» (א), в слове «желудок» («кева») на «айн» (א), что допустимо с точки

зрения законов языка, то получится почти так же звучащее слово, которое имеет значение «постоянно», «постоянство».

Три дара от мясных жертв содержат в себе и другие намеки, которые можно выявить с помощью гематрий. Суммы числовых значений первых букв этих трех даров на иврите (ק-ל-ז) равна 137. При добавлении единицы аббревиатура эта комбинация будет выглядеть как (ק-ל-א) и ее числовое значение будет равно 138, что образует слово קלא («доля», «часть», «удел»). Те же буквы, с тем же числовым значением, Рамхаль использовал в названии своей книги «Клах питхей хохма» («138 врат мудрости»). А суммарное числовое значение всех трех даров, в соответствии с формулировкой стиха (הזרע והלחיים והקבה), равно 509 — такое же, как у слова אלהא «я буду молить, умолять», и как у фразы, завершающей молитву: «И будет в тот день Всевышний Один и Имя Его Одно».

На мой взгляд, тождество гематрий указывает здесь на сверхзадачу истинного служения, будь то жертвоприношение или молитва — максимальное раскрытие и воцарение Всевышнего в этом мире. И эта задача была возложена, в первую очередь, на главного коэна — Первосвященника Иерусалимского Храма — и на всех остальных коэнов, которые служат в Храме и благословляют народ. Для этой цели они избраны Б-гом как представители народа, и с этим связан тот факт, что Тора обязывает народ давать коэнам именно эти дары.

А теперь несколько слов о том, как понимали связь между первым и вторым вышеприведенными стихами великие комментато-

ры, по сравнению с которыми я никто. Раши начинает с выяснения, о каких точно долях жертв говорит Тора. В частности, он пишет что челюсти включают и язык, и цитирует трактат «Хулин», где мудрецы говорят что эта часть дарована коэнам в заслугу за поступок Пинхаса, который взял в руку копьё, молился, и поразил копьем грешницу в утробу («куба», что созвучно слову «кева»).

Рамбан в своем комментарии развивает эту тему, связывая язык с молитвой. Это навело меня на мысль о дополнительном понимании мидраша о гостеприимстве Авраама. Мы знаем из Торы, что Авраам, увидев вблизи своего шатра ангелов, принявших вид обычных путников, бросился к ним и уговорил их преломить с ним хлеб. Чтобы этих «путников» накормить Авраам посылает за телятами. Мидраш рассказывает, что Авраам не поспешил «дать каждому из них по языку». Простое объяснение состоит в том, что язык это нежнейшая часть, настоящий деликатес, однако мидраш подразумевает, что Авраам ждал, что путники заговорят с ним перед тем, как уйти. Когда они поблагодарят Авраама за гостеприимство, он ответит им: «Благодарите Б-га, истинного Хозяина всего, что у меня есть, и что я дал вам». И тогда они восхвалят Единого Б-га и приблизятся к Нему.

В Талмуде приводится следующая история. Господин отправил мудрого раба на рынок с поручением купить и принести самое лучшее, что там удастся найти. Раб принес язык. В другой раз господин отправил раба купить на рынке худшее, что там есть, и тот снова принес язык. Таким образом, Авраам, согласно идее данного рассказа, хочет изменить

язык путников с «худшего», который славит идолов, на «лучший» — славящий Единого Б-га.

В продолжение Рамбан ссылается на «Морэ Невухим» Рамбама, из слов которого следует что три дара, получаемых коэнами от жертвоприношений, являются «вершинами» или «началом» принесенного в жертву животного: челюсти — начало тела, плечо — начало органов тела, а желудок — начало внутренностей. Так же как приносят в Храм первинки урожая, славя тем самым Всевышнего за дарованное благосостояние, коэнам даруют начатки всего (не только мяса жертв, но хлеба, вина, масла и шерсти, как уже было упомянуто выше), поскольку тем самым прославляется Имя Того, Кому они служат.

В «Кли Якар» на наш вопрос отвечают совершенно иначе: плечо даровано в награду за то, что коэны, благословляя народ, воздевают руки, челюсти — за те слова, которые они произносят своими устами при благословении народа, а желудок для того, чтобы поев от него немного, коэн удостоится благословения «своего кишечника».

Подведем итог. Может показаться, что приведенные толкования противоречат друг другу, но мы будем руководствоваться принципом, согласно которому «и то, и другое — слова Б-га Живого». Мудрецы объяснили причину, почему коэны получили эти дары — на основе какого прецедента и за какие заслуги. У меня же в Шабат родился ответ на вопрос, ради чего они их получали. Одно неразрывно связано с другим. МТ



Рав Леви Ицхак РИЦ

ШОФАР С ИНКРУСТАЦИЕЙ И РОДСТВЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Каждая заповедь Торы имеет собственную «индивидуальность», но существуют сквозные темы, которые связывают между собой различные заповеди в силу наличия объединяющего фактора.

Тора заповедует нам слушать голос «шофара» в праздник Рош а-Шана. «Шофар» представляет собой бараний рог. Для того чтобы быть уверенным, что звук, который мы слышим, исходит от стенок шофара, а не от трещин в них и т.п., в алахе существует целый ряд ограничений. В частности, в Вавилонском Талмуде («Рош а-Шана» 26б) приведена брайта, которая гласит, что если шофар покрыт золотом в месте где он касается рта, то он непригоден для исполнения заповеди, а если его покрыли золотом там, где он не соприкасается со ртом трубящего, то им можно пользоваться. В чем же именно состоит проблема покрытия золотом той части рога, которая касается уст трубящего? Раши¹ в комментарии к листу 27а указывает причину данного требования: если узкий конец шофара инкру-

стирован золотом, то трубление происходит в эту золотую пластину, а не в сам шофар. В комментарии «Сфат Эмет» к Талмуду² объясняется, что проблема здесь — «хацнца», т.е. наличие преграды между самим шофаром и трубящим. И даже если не было никакого изменения в звуке, заповедь все равно не считается исполненной («Капот Тмарим», см. также Ритва, который объяснял иначе).

Рамбам в алахическом кодексе «Мишнэ Тора» («Илхот шофар, сукка ве-лулав» 1.6) постановил, что если шофар покрыт золотом изнутри или в том месте, которого касается ртом трубящий, то он не пригоден для исполнения заповеди. Сам Рамбам не указывает причину закона, однако рабейну Маноах, составитель книги комментария к «Мишнэ

¹ Раби Шломо Ицхаки, важнейший «классический» комментатор Танаха и составитель комментария в духе школ рабейну Гершом, на большую часть Талмуда.

² Автор — раби Йеуда Арье Лейб Алтер из Гур.

Тора», который называется «Менуха», приводит сразу две причины: во-первых, золото создает преграду между шофаром и трубящим (как объяснил автор «Сфат Эмет»), а во-вторых, заповедь требует слушать голос шофара, а мы слышим звук «трубления в золото».

Остановимся на утверждении, что проблема это «хацица». Данное понятие встречается и в контексте других заповедей, как, например, в отношении ритуального окунания женщины в «микву» или четырех видов растений, которые возносят в праздник Суккот. В Вавилонском Талмуде («Сукка» 37а) от имени раби Меира приводится брайта, согласно которой важные люди Иерусалима обвязывали лулав золотыми нитями, — и это несмотря на то, что ранее Талмуд учил из указания Торы «взять себе» четыре вида растений, что требуется полноценное и чистое удержание четырех видов, без какой-либо разделяющей вещи между заповеданным «букетом» и рукой держащего. Для того, чтобы снять данное противоречие, Рава сообщает правило: все, что используется для украшения (т.е. играет вспомогательную роль), не рассматривается как «хацица». Раз уж это правило действует в отношении лулава, то оно должно быть применимо и по отношению к шофару, и тогда золотая инкрустация на наружной части шофара, хоть и разделяет между губами и рогом, но все же не должна рассматриваться как препятствие, и наше отношение к ней должно быть именно таким — как будто ее и нет. Почему же

тогда золотая инкрустация становится причиной непригодности шофара?

Этим вопросом задавались и ришоним, и ахароним. В частности, а-Меири³ в своей книге «Бейт а-бхира» («Сукка» 37а) утверждает, что в случае шофара речь, конечно же, не идет о «хацице», а причина непригодности такого шофара для исполнения заповеди состоит исключительно в изменении естественного звука из-за золота — этот звук больше не является «голосом шофара». Это мнение разделяют Ритва⁴ и еще ряд авторов. А упоминавшийся выше автор «Сфат Эмет» предлагает другое решение проблемы: лишь в тех случаях когда «украшение» предмета, предназначенного для исполнения заповеди, является следствием постановления мудрецов, действует правило, лишаящее чужеродное добавление статуса «хацица» — как, например, в случае четырех видов, поскольку их необходимо соединить вместе, связать, а значит предмет, которым их связывают, рассматривается нами как интегральная часть всего «букета». Но если кто-то сам, по собственной инициативе сделал какое-либо украшение, не имеющее отношения к постановлениям мудрецов — тогда данное правило не действует, и добавление будет действовать как преграда между телом человека и предметом, предназначенным для исполнения заповеди.

Вернемся к утверждению, что проблемой является «хацица». Мы отметили выше, что Рамбам не обозначил причину закона.

³ Менахем из семьи Меири, выдающийся мудрец из Прованса.

⁴ Раби Йом Тов бен Авраам из Севильи.

В «Магид Мишнэ», комментарии к «Мишнэ Тора» Рамбама, написанном раби Видалем из Тулузы, цитируется проповедь Рамбана на праздник Рош а-Шана, в которой сказано что причиной некашерности трубления является «эфсек» — разрыв между трубящим и рогом. Объяснение мнения Рамбана мы находим в респонсах «Авней Незер»⁵. Во-первых, несмотря на то, что понятие «разрыв» («эфсек») звучит схоже с понятием препятствие («хащица»), которое было упомянуто выше, между ними существует тонкое, однако принципиальное различие: «хащица», как разделяющая вещь, несомненно, мешает, однако существует ряд правил (одно из которых мы упоминали выше), позволяющих в определенных случаях закрыть на это глаза. Но когда есть «эфсек», то все эти правила оказываются неприменимы, ведь нам требуется чтобы губы касались шофара — самого шофара — и трубили напрямую в него. Поэтому Рамбан утверждает, что есть еще один случай, при котором трубление в шофар не даст искомого алахического результата: если шофар не приставлен к губам, т.е. между губами и рогом есть разрыв, поскольку они разделены воздухом, то трубление не засчитывается, и тот, кто слышал такое трубление, не исполнил заповеди. Ритва в своих комментариях к трактату «Сукка» (27б), и также Рашбац⁶ пишут, что Рамбан выучил этот закон из стиха: «Шо-

фар к устам твоим» (Ошеа 8:1), — следовательно, существует требование чтобы шофар при трублении касался уст, а отсутствие касания является причиной считать трубление недействительным⁷.

Во-вторых, правило, согласно которому украшение это не «хащица», верно в случае когда исполнение заповеди происходит открыто, на виду — именно тогда предмет, предназначенный для заповеди, должен быть украшен. Если же предмет сокрыт, то данного требования нет, и украшение будет рассматриваться как «хащица». По этой причине нет обязанности расчерчивать пергамент для тфилин, ведь он всегда скрыт от глаз⁸.

Подведем промежуточный итог. Существуют три объяснения причины некашерности шофара, инкрустированного золотом таким образом, что трубящий не будет касаться губами самого рога:

1. Изменение звука.
2. «Хащица».
3. «Эфсек».

«Шулхан Арух» («Орах Хаим» 586.16) цитирует вышеупомянутую брайту («Рош а-Шана» 26б) о том, что если шофар покрыт

⁵ Их автор — раби Авраам Боренштейн из Сухачова.

⁶ Раби Шимон бен Цемах Дюран из Алжира.

⁷ И хотя невозможно вывести из книг Пророков что-либо в отношении законов Торы, но в данном случае речь не идет о «пропускании» текста Пророков через методы герменевтики — лишь о проверке того, что именно называется «трублением». Другими словами, Пророки и Писания используются как некое подобие «толкового словаря», если можно так выразиться, помогающего понять написанное в Торе. См. Вавилонский Талмуд («Бава Кама» 2а) и комм. Раши там.

⁸ Тосафот в комм. к трактату «Менахот» 32б.

золотом в том месте где он касается рта, то он непригоден для исполнения заповеди, а если его покрыли золотом там, где он не соприкасается со ртом трубящего, то им можно пользоваться. Следом «Шулхан Арух» добавляет, что если «отдалил шофар и подул в него, и так протрубил в него — непригодно для исполнения заповеди». Т.о. «Шулхан Арух» учитывает и мнение Рамбана. И раби Шнеур Залман из Ляд в своем кодексе «Шулхан Арух а-Рав» тоже пишет, что не должно быть разрыва между трубящим и шофаром, и если шофар с целью украшения был покрыт золотом по длине, то проблемы нет, но если он инкрустирован в том месте, которого касаются ртом, то такой шофар непригоден, потому что трубящий вставляет окончание шофара в рот, и губы покрывают его, а золото становится разделителем между губами и шофаром (и хотя здесь, по ряду мнений, нет проблемы «хаџица», уста в любом случае должны касаться непосредственно шофара). А ниже (п.19) он пишет, что «если отдалил шофар немного от рта и подул в него, и так протрубил — обязанность слушать трубление не была исполнена». Аналогичным образом пишут автор «Левуш»⁹, а также автор «Атерет Цви»¹⁰ и другие авторы.

С другой стороны, раби Хизкия ди Силуа в своей книге «При Хадаш» оспаривает мнение Рамбана, и считает что заповедь считается невыполненной лишь в том случае, когда чужеродный предмет разделяет, как золото, а если разделяет исключительно воздух (т.е.

нет касания), то это не называется разделением. Таким образом, автор «Ор Хадаш» присоединяется к тем, кто считает что основа запрета покрывать золотом в месте касания устами — из-за проблемы «хаџица», а не по двум другим причинам. Такого же мнения придерживался автор «Мате Эфраим»¹¹. По этой причине Хафец Хаим в своем комментарии к «Шулхан Аруху» «Мишна Брура» (586.76) пишет что тот, кто протрубил в шофар, не приставляя его к губам, хоть и должен протрубить заново, но без благословения, установленного мудрецами, поскольку существуют мнения (первое и второе из списка выше), по которым в первом трублении не было никакого изъяна.

Насколько прав «При Хадаш» в своем утверждении что воздух не рассматривается как разделение? В Вавилонском Талмуде («Звахим») упоминается что одежды коэнов должны подходить им по размеру и прилегать к телу. На листе 19а Рава задается вопросом: что если воздух раздул одежды и они не прилегают? Т.е. мы видим что воздух может быть помехой при условии, что касание это обязательное требование. Также Рамбам («Илхот келей Микдаш» 10.7) пишет, что во время облачения коэна в одежды требуется чтобы не было какой-либо грязи или пыли между плотью и тканью, а также вшей, даже если они живые, и чтобы одежда не раздувалась изнутри от воздуха, отдаляясь от плоти. Так что требование «касания» может быть достаточно критичным.

⁹ Раби Мордехай Иоффе, ученик Рама и Рашаля.

¹⁰ Раби Цви Кац, ученик Баха.

¹¹ Раби Эфраим Залман Маргалиот из Брод.

Дополнительный нюанс: могут ли капли воды тоже представлять собой проблему? Рамбам («Илхот аводат Йом а-Кипурим» 2.2) пишет: «Каждый раз когда первосвященник меняет одежды, должен окунуться... Пять окуваний и десять освящений (омовение рук и ног) производит первосвященник в тот день. Каким образом? Снимает с себя будничные одежды и окунается, и поднимается и вытирается, и одевает золотые одежды...». Автор «Мишнэ ле-мелех»¹² пишет: «Вытирание упоминается в Талмуде после каждого окувания первосвященника, и не видел я у комментаторов чтобы касались этого вопроса: является ли вытирание обязательным, или же просто все купающиеся вытираются? Но из слова нашего наставника (имеется в виду Рамбам), который засчитывает вытирание как часть ритуала, видно что это обязательность... Вот написал наш наставник что требуется остерегаться чтобы воздух не попал под одежды... и выходит, что к воде относится тот же закон что, и к воздуху — чтобы вода не была между тканью и плотью».

Если так, то следует задаться вопросом: создают ли капли воды на луаве «эфсек» между растениями и рукой того, кто их держит? Этим вопросом задался рав Йехиэль Элер в своих респонсах «Амудей Ор» (гл.37). Выше мы уже видели что не должно быть разделения между рукой и луавом. Схож ли закон луава с законами храмовой утвари и одеяний коэна? Автор не смог согласиться со словами «Мишнэ ле-мелех», ведь в трактате «Звахим» (246) говорится что

нельзя чтобы было что-либо, создающее разделение между ногами коэнов и каменными плитами пола, и аналогичным образом запрещена «хацица» в храмовой утвари, и Тосафот объяснили там в своем комментарии, что речь идет и об одежде коэнов. Т.е. закон о преграде в отношении пола и одежды одинаков.

Но в трактате «Псахим» (656) и в трактате «Звахим» (356) сказано, что кровь, чернило, молоко и мед, которые высохли, рассматриваются как разделение, а если они еще жидкие — то нет. Но если кровь, не успевшая засохнуть, не является «хацица», то как ею может быть вода? И более того — от воздуха ткань отделяется от плоти, от воды же плоть становится мокрой, и ткань прилипает к ней. Похожее написали и «Маген гиборим»¹³ в комментарии к «Орах Хаим» (гл.27 ниже).

Дополнительный вопрос будет касаться тфилин, поскольку тфилин, подобно одежде коэнов, должен касаться напрямую плоти, и поэтому запрещено чтобы между тфилин и телом была какая-либо «хацица» («Звахим» 19а; Рош в «Илхот тфилин», гл. 18; «Шулхан Арух», «Орах Хаим» 27.4). По этой причине автор книги «Шней лухот а-брит» советует мыть бицепс перед накладыванием тфилин, и его мнение приводят автор «Маген Авраам», раби Шнеур Залман из Ляд и еще ряд авторов. Есть ли обязанность вытирать руки насухо после этого? Ответ на этот вопрос зависит от вышеупомянутого спора. Если существует отдельная обязанность полного соприкосновения, то да — и так пишет автор «Биркей

¹² Раби Йеуда Розанес — Хахам Баши, главный раввин Османской империи, комментатор Рамбама.

¹³ Раби Йосеф Шауль Натанзон и раби Мордехай Зеев Этинга.

Йосеф». Если же мы станем утверждать что такого термина не существует в «словаре ала-хического анализа», а есть лишь «хаџица», то нет и обязанности вытирать руки, и таково мнение «Маген гиборим».

Итак, мы затронули законы шофара, а от него, в силу тематической общности, пе-

решили к лулаву, тфилин, и к законам, касающимся коэнов — т.е. обсудили вещи, которые не связаны друг с другом лишь на первый взгляд. Несомненно, можно было бы продолжить и затронуть заповедь омо-вения рук, однако поставленная цель — продемонстрировать путь анализа — уже достигнута. **MT**



Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК

СПАСИ СЫНА РАБЫНИ ТВОЕЙ!

Названием для статьи, предлагаемой Вашему вниманию, послужили слова псалма Давида¹, из которых автор книги «Зоар»² учит, что за спасение человека нужно молиться с упоминанием имени его матери. И в самом деле, мы знаем, что в молитве за больного принято упоминать его имя и имя его матери. Но почему именно имя матери? И все ли разделяют это мнение? И обязательно ли упоминать во время молитвы имя самого больного?

Упомянуть ли имя больного

Начнем с молитвы, которую Моше Рабейну вознес Творцу ради выздоровления своей сестры, пророчицы и праведницы Мирьям: «Всевышний, пожалуйста, исцели ее поскорее»³ Мудрецы Талмуда⁴ учат из этого, что когда молятся о том, чтобы Всевышний смилостивился над ближним, не нужно произносить его имя.

Однако некоторые знатоки Торы⁵ отмечают, что числовое значение (гематрия) слов «исцели поскорее» молитвы об излечении Мирьям равно числовому значению слов

«Мирьям» и «Йохевед», что намекает на необходимость упомянуть в молитве за больного имя самого больного и имя его матери. Другие наши учителя⁶ выражают недоумение по поводу данного открытия: разве может быть такое, что в стихе Торы, из которого мудрецы Талмуда уже вывели закон, что в молитве за больного не упоминают его имени, одновременно с этим содержится намек на то, что, в молитве за больного упоминают и его имя, и имя его матери?!

Представляется, что, познакомившись со взглядом ряда законоучителей, все же можно

¹ Тейлим 86:16.

² «Лех Леха» 84а.

³ Бамидбар 12:13.

⁴ «Брахот» 34а.

⁵ «Дегель Маханэ Эфраим», «Бамидбар», там же.

⁶ Раваз, ч.3, «Хошен Мишпат» п.61.

разрешить это противоречие. Вот как некоторые авторитеты Торы разных поколений⁷ понимают смысл слов Талмуда «когда молятся о том, чтобы Всевышний смилостивился над ближним, не нужно произносить его имя»: в молитве за здоровье больного нет необходимости упоминать его имя, но если молящийся желает, он может его упомянуть. Приверженцы данной точки зрения среди прочего приводят доказательство в свою пользу из книги «Зоар»⁸, где сказано, что молитва должна быть максимально конкретизирована. Согласно этому объяснению слов Талмуда, намек в стихе на Мирьям и ее мать Йохевед ничему не противоречит. И хотя нет обязанности упоминать имя больного, поскольку имя Мирьям в стихе прямо не упоминается — тем не менее, тот, кто хочет учесть слова книги «Зоар» и произнести молитву более конкретно, имеет полное право упомянуть имя больного. Причем этот намек-гематрия указывает нам на то, как следует правильно упоминать о больном: нужно произнести его имя и имя его матери, на что намекает числовое значение слов «исцели поскорее», равное гематрии имен самой больной — Мирьям — и ее матери — Йохевед.

Как мы видели выше, максимальная конкретизация молитвы имеет очень важное значение. Но наряду с этим существуют авторитетные мнения⁹, согласно которым весь-

ма нежелательно упоминать имя больного в молитве о нем, т.к. это может еще больше пробудить по отношению к нему качество Б-жественного суда. Опираясь на эти мнения, можно дать еще один ответ на вопрос, как в стихе Торы одновременно могут ужиться две взаимоисключающие идеи: с одной стороны, молясь за больного, не упоминают его имя, а с другой — в молитве за больного упоминают и его имя, и имя его матери. Верно, что согласно Каббале не следует произносить имя человека, за которого молятся, поэтому Моше не упомянул прямо имя сестры. Но если имя больного упоминают в молитве в форме намека — например, с помощью гематрии — то и с точки зрения Каббалы не возникает никаких проблем, и молитва будет более конкретной. Поэтому Моше Рабейну включил имя Мирьям в молитву о ней в завуалированном виде — в форме гематрии.

Эта идея может помочь нам разрешить еще одну проблему, которую поднимают комментаторы Талмуда¹⁰. Они задают риторический вопрос: «Почему нет надобности упоминать имя больного, когда молятся за его выздоровление?» и сами же дают на него единственно возможный ответ: «Конечно же потому, что Всевышнему открыты помыслы сердца». Но если так, зачем вообще молиться вслух? Давайте будем просить Творца о полном исцелении этого больного мысленно! Но известно,

⁷ «Пискей Риаз», «Брахот», там же; «При Хадаш», «Орах Хаим» 119.1; «Ров Даган», «Брахот», там же; «Пниней а-Тфила» стр.112, от имени рава И. Ш. Эльяшива.

⁸ «Ваишлах» 169а.

⁹ Так учит Маари Энгель («Гильйонот а-Шас», «Брахот», там же) из сказанного в книге «Пардес» (п.287); «Ялкут Реувени» («Ваира»); «Хатам Софер» («Недарим» 40а), от имени каббалистов; «Руах Хаим» («Орах Хаим» 569.1), от имени автора книги «Эзор Элияу» (п.127); «Июн Яаков» («Брахот», там же) и др. Представляется, что данная идея упоминается уже в книге «Зоар» («Ноах» 69а.)

¹⁰ См., например, «Магид Таалуама», «Брахот», там же.

что молитва должна быть произнесена вслух, причем максимально подробно и точно. Мы видим это, в частности, в истории с амалекитянами, которые заговорили на языке кнаанейцев чтобы ввести евреев в заблуждение и помешать им молиться о победе. Другими словами, не достаточно было просто помолиться о победе, а было необходимо указать в молитве, какой конкретно народ евреи намеревались победить¹¹.

Таким образом, на поставленный в начале статьи вопрос можно ответить так: чтобы не пробуждать качество суда по отношению к сестре, Моше не произнес имя Мирьям в молитве за ее исцеление. Но чтобы молитва была предельно конкретной, он все же упомянул имя больной и ее матери в скрытой форме.

И все же представляется, что наилучший ответ, который можно дать на оба заданных выше вопроса состоит в следующем. Комментаторы «Шулхан Аруха»¹² пишут, что имя больного не нужно произносить вслух только в том случае, когда молитва идет в его присутствии. Но когда за выздоровление молятся, не находясь рядом с больным, то нужно в молитве упоминать его имя. Исходя из этого, хоть молитва, в том числе и за больного, должна быть произнесена вслух в предельно конкретной форме, но когда молятся в присутствии больного, вполне достаточно не называть его имя прямо, ограничившись намеком (например, гематрией), поскольку Творец находится

вместе с больным, о чем неоднократно говорится в Талмуде¹³. Получается, что, молясь за выздоровление больного в его присутствии человек однозначно показывает Творцу о ком идет речь, и это практически тоже самое, что произнести имя больного¹⁴. Так обстояло дело и в случае с амалекитянами: еврейский народ просил Всевышнего победить «этот» народ, указывая на него и не произнося его имени.

Если подвести итог сказанному, мы получим следующие выводы:

- 1) Молитва должна быть произнесена вслух, причем максимально подробно и точно.
- 2) Когда молятся о том, чтобы Всевышний смилостивился над ближним в его присутствии, не нужно произносить его имя.
- 3) Когда молятся за здоровье больного в его присутствии, то нет необходимости упоминать его имя, но если молящийся желает, он может его упомянуть (по крайней мере, согласно мнению ряда авторитетов Торы).
- 4) Когда молятся за выздоровление человека не в его присутствии, нужно упоминать его имя.
- 5) Весьма нежелательно в молитве о боль-

¹¹ См. Бамидбар 21:2 и Раши, там же, 21:1.

¹² «Маген Авраам» 119.1 от имени Маария, «Драшот» 161а.

¹³ «Шабат», 12б; «Недарим» 40а.

¹⁴ См. примечания Явеца, «Брахот», там же.

ном упоминать его имя. Поэтому, поскольку имеет важное значение максимальная конкретизация молитвы, нужно стараться молиться в присутствии больного, чтобы не пришлось упоминать его имя.

б) Когда упоминают о больном в молитве, произносят имя его и его матери.

Почему имя матери?

Теперь давайте выясним основания для последнего утверждения: почему в молитве о выздоровлении произносят имя больного и имя его матери? Как всегда, начнем с первоисточников. В Талмуде¹⁵ сказано: «Все «миньяним» по имени матери». Объясняет Раши, что «миньяним» — это «нашептывания», т.е. заклинания, которые называются «миньяним», потому, что в заклинаниях часто повторяются фразы по нескольку раз, а слово «миньяним» выражает некое множество.

Многие законоучителя¹⁶ видят в этих словах Талмуда указание на то, как следует правильно молиться за выздоровление больного: произносить его имя и имя его матери. В подтверждение этого они приводят и другие источники из «Зоара» и Талмуда¹⁷, где в просьбах о спасении и избавлении разных

людей (речь именно о живых людях, а не о молитвах за возвышение души усопшего) упоминают по имени тех, за кого просят, и их матерей. (В Торе рассказывается о том, что наш праотец Ицхак молился о своей жене Ривке в ее присутствии, чтобы Всевышний послал ей детей. В книге «Зикарон ле-Моше»¹⁸ от имени автора книги «Хатам Софер» объясняется, что поскольку молясь за ближнего в его присутствии, можно не упоминать его имя, Ицхак предпочел молиться за Ривку именно в ее присутствии, чтобы не пришлось упоминать имя ее отца Бетуэля, который был нечестивым человеком. Но если за живых молятся по имени матери, почему же Ицхак должен был упоминать имя Бетуэля? Можно предположить, что молитва за бесплодного человека больше похожа на молитву за усопшего, чем за больного, ведь среди тех, кто еще при жизни считается как бы «мертвым», мудрецы¹⁹ упоминают и бездетного).

Раши комментирует обещание, данное Ицхаком Яакову в качестве благословения: «...и поклонятся тебе сыны матери твоей...»²⁰. Раши приводит мидраш, в котором сказано что слова Ицхака объясняют, почему в другом благословении, которое впоследствии Яаков дал своему сыну Йеуде, сказано:

¹⁵ В трактате «Шабат» (66б) эту идею высказал Абайе от имени своей матери. Рашба в респонсе (ч.1, п.413) пишет, что, если эти слова Абайе приведены в Талмуде, значит так следует поступать и не следует думать что он просто поделился с нами некой интересной информацией. И так в самом деле установлен закон: см. «Каф а-Хаим», «Орах Хаим» 116.3, 119.1 и 284.37, где сказано что молясь за исцеление больного и благословляя ближнего, нужно упоминать его имя вместе с именем его матери.

¹⁶ «Зкан Аарон» ч.1 п.11; «Эйтан Арье» п.106; «Даат Тора» 119.1; «Яд Эфраим» п.17; «Паним Яфот», «Бамидбар» 12.12; «Даат Коэн» п.132 и др.

¹⁷ «Зоар», «Лех Леха» 84а; «Псахим» 112а; «Авода Зара» 12б; «Гитин» 69б и др.

¹⁸ 49а.

¹⁹ «Авода Зара» 5а; «Недарим» 64б.

²⁰ Берейшит 27:29.

«...поклонятся тебе сыны отца твоего»²¹. Отсюда некоторые законоучителя²² делают вывод, что только в особенных случаях в молитвах и благословениях упоминают имя человека по отцу, а в обычных ситуациях его упоминают по имени матери.

Теперь нам нужно выяснить: почему в молитве о здоровье упоминается именно мать, а не отец? Некоторые²³ объясняют это тем, что плоть человек получает от матери, а дух — от отца. Поэтому в молитвах о физическом состоянии человека следует упоминать имя его матери, а когда его вызывают к Торе или после смерти молятся за возвышение его души, упоминают имя отца. Еще одно объяснение²⁴ основывается на словах Талмуда²⁵ о том, что в создании человека принимают участие три компаньона: Всевышний, отец и мать. Отец дает ребенку «белое вещество», из которого строятся кости, ногти и пр., а мать дает ребенку «красное вещество», которое является основой для возникновения кожи, плоти и пр. После того, как человек умирает, все то, что он получил от матери, разлагается и исчезает, а из того, что он получил от отца остается «нисха» (определенная косточка), из которой он будет восстановлен во время оживления мертвых.

Поскольку части, переданные матерью, существуют только при жизни человека, то о живых молятся с упоминанием имени матери. Но косточка, получаемая от отца, остается и после смерти, поэтому за возвышение души усопших молятся с упоминанием имени отца.

Среди авторитетов Торы²⁶ есть и те, кто пишет, что молясь о выздоровлении человека, упоминают имя его матери, а не отца, потому что женщины, как правило, совершают меньше нарушений. Ведь они освобождены от заповеди изучения Торы и заповедей, ограниченных временными рамками, а значит и ответственности за пренебрежение этими заповедями или их неисполнение они не несут.

Некоторые авторитеты²⁷, основываясь на словах Талмуда²⁸ и Мидраша²⁹, объясняют причину упоминания имени матери иначе: в отношении женщины, родившей ребенка, не у кого не может возникнуть сомнения что именно она является матерью, а по поводу отца невозможно утверждать со стопроцентной уверенностью, что именно этот человек, который считается отцом, является им на самом деле. Подобную идею мы встречаем также и в книге «Зоар»³⁰. И хотя обычно при

²¹ Там же, 49:8.

²² См., например, «Афаркаста де-Ания» ч.1 п.22.

²³ «Магор Хесед» в примечаниях к «Сефер Хасидим» 242.1.

²⁴ Там же.

²⁵ «Нида» 31а.

²⁶ «Бен Йеояда», «Брахот» 55б и «Тора ли-Шма» п.399.

²⁷ «Хохмат Шломо», «Шабат» 66б; «Гвуль Йеуда» п.2; «Зкан Аарон» там же; «Бе-цель хохма» ч.3, п.91 и др.

²⁸ «Хулин» 11б.

²⁹ «Сифри», «Эмор» п.1. См. также Мальбим, Ваикра 21:11.

³⁰ «Лех Леха» 84а.

разрешении сомнения относительно закона мы полагаемся на статистику и логику (что применительно к нашему случаю означает, что мы можем считать мужа матери данного ребенка его отцом), все же в вопросах, связанных со здоровьем, а иногда и с опасностью для жизни, следует упомянуть то, что не подлежит никаким сомнениям, а именно принадлежность ребенка к матери. И еще: когда человек молится перед Творцом, необходимо упомянуть наиболее проверенные факты, и если есть возможность выбирать, то следует предпочесть для молитвы максимально проверенную информацию.

И еще одно интересное объяснение. Имя матери упоминают, чтобы не смущать евреев, рожденных от брака еврейки с неевреем: чтобы не афишировать данное обстоятельство, не упоминают имя отца-нееврея³¹.

Альтернативные мнения

Пришло время выяснить, все ли разделяют представленную точку зрения по данной теме. Как и практически в любом вопросе, связанном с иудаизмом, здесь тоже сосуществуют разные мнения. И хотя мнение, приведенное выше, является основным, тем не менее,

справедливости ради и для полноты картины, следует заметить, что среди авторитетов Торы есть и те, которые считают что вообще нет надобности упоминать в молитве о выздоровлении имя родителей³², и те, которые пишут об упоминании имени отца³³, и даже те, которые уверены что совершенно не принципиально, чье имя произнести в молитве — отца или матери³⁴.

Какие доводы можно привести в опровержение утверждения о том, что нужно упоминать именно имя матери, сделанного на основании авторитетнейших источников? Дело в том, что во всех местах в «Зоаре», Талмуде и Мидраше, где упоминается имя пострадавшего и его матери, напрямую не сказано, что речь идет о молитве за исцеление. Некоторые комментаторы³⁵ считают, что мудрецы говорили только о заклинаниях, «нашептываниях», которые человек произносит, чтобы не пострадать от сил нечистоты, но в настоящей молитве перед Всевышним, наоборот, нужно упоминать именно имя отца³⁶.

Как поступать на практике?

На практике и у сефардов, и у ашкеназов принято молиться за здоровье, успехи и т.п.

³¹ См. «Яфе ле-Лев», «Орах Хаим» 605.1, 2 и 23, и «Йорэ Деа» 335.10.

³² Рабейну Йерухам, «Толдот Адам ве-Хава» 28.1, 231в. И хотя там речь идет о тексте, составленном вавилонскими гаонами для изменения имени, представляется, что тот же закон действует и в случае молитвы за больного.

³³ «Коль бо» п.141, приведено в книге «Даркей Моше», «Йорэ Деа» 335.2*; «Мидраш Талпиот», «Холе».

³⁴ «Арух а-Шулхан», «Орах Хаим» 119.1.

³⁵ См. «Адерет Шалом», «Мишмерет Шалом», «батра» 10.6 на основании слов «Зоара», «Шмот» 176; «Левушей Мордахай», «Йорэ Деа», «Таньяна» п.149.

³⁶ Хотя автор респонс «Бе-цель хохма» (там же) доказывает из комментария Раши, что «нашептывания» — это молитвы, которые произносят шепотом.

живых людей с упоминанием имени матери³⁷. В некоторых общинах³⁸ произносят: «такой-то (имя больного), который родился у такой-то (имя его матери), который является таким-то (вновь имя больного), сыном такого-то (имя его отца). В респонсах «Ябиа Омер»³⁹ сказано, что упоминание матери не является принципиальным условием для молитвы за больных, и если неизвестно имя матери, можно упомянуть имя отца.

Заключение

Молясь за больного, мы просим Владыку Мира о том, чтобы Он послал ему полное исцеление с Небес — исцеление души и исцеление тела. Почему мы молимся за телесное излечение понятно, но какое отношение

к физическому здоровью имеет исцеление души? Представляется, что в качестве ответа на этот вопрос можно процитировать слова Талмуда⁴⁰: «Больной выздоравливает от поразившей его болезни лишь после того, как ему будут прощены все его грехи, как сказано: «прощающий все грехи мои, исцеляющий от все недугов моих»⁴¹». Другими словами, прежде всего нужно помолиться Творцу за исцеление души, чтобы Он пожелал простить больному все его прегрешения. И когда будет исправлена и очищена душа человека — тогда от Царя исцеляющего, верного и доброго снизойдет на него великое милосердие, и будет он избавлен ото всех своих болезней и страданий, и уйдут навсегда стон, боль и слезы. МТ

³⁷ См. все приведенные выше источники, а также «Маамар Мордехай» ч.3, п.21.

³⁸ См. «Адерет Шалом», там же; «Гинзей Йосеф» п.111.

³⁹ Ч.2, «Орах Хаим», п.11.

⁴⁰ «Недарим», 41а.

⁴¹ Теиллим 103:3.



Рав Даниэль МАНН
Раввин института «Эрец Хемда»

Перевод Гавриэля Фельдмана

МОЛИТВА ЗА РОДСТВЕННИЦУ В СУББОТУ

Вопрос: Я постоянно молюсь о том чтобы моя родственница встретила хорошую пару. Можно ли делать это в Шабат, упоминая ее имя?

Ответ: Мы рассмотрим источники, в которых обсуждается тема обращения ко Всевышнему с просьбами в Шабат, и обозначим противоречия между ними. Далее мы упомянем различные обращения с просьбами, о которых пишут наши законоучителя, мы сможем ответить на Ваш вопрос.

Иерусалимский Талмуд («Шабат» 15.3) запрещает молиться о нуждах в Субботу. Талмуд задает вопрос относительно этого закона: разве в молитве «Биркат а-мзон», читаемой после субботних трапез, мы не просим о пропитании? Ответ Талмуда заключается в том, что данная просьба представляет собой «тофес брахот» (согласно большинству объяснений, это означает что просьба является частью установленного текста благословения, которое произносится в любой день, а не специальным, отдельным прошением).

Большинство законоучителей (см. «Хидушей а-Рашба» («Шабат» 113б); «Мишна Брура» 288.22) полагают, что в Субботу

неприемлемы молитвы о различных нуждах, поскольку прося о нуждах человек заостряет внимание на боли, которую он испытывает в своей жизни, а Шабат это день заповеданной радости. «Мидраш Танхума» («Ваера» 1) говорит, что причина, по которой из молитвы «Амида», читаемой в Субботу и праздники, убрали 13 средних благословений, которые есть в будничной версии «Амиды», именно в том и состоит, что даже при произнесении стандартных просьб молитвы «Амида» (а не только своих личных просьб), человек может начать испытывать мучения из-за собственных нужд. Согласно другому подходу, причина изъятия из «Амиды» 13 благословений состоит в «дабер давар» — требовании не говорить в Шабат о посторонних, не связанных с Шабатом вещах (см. «Шееилат Яа-вец» 1.64).

Вавилонский Талмуд («Брахот» 21а) указывает на другую причину отсутствия 13 средних благословений в субботней «Амиде»: «Мудрецы не хотели утруждать людей из уважения к Шабату». Поэтому если кто-то во время субботней молитвы «Амида» по ошибке начал произносить будничное благословение, то он не останавливается, а завершает это благословение до конца. Из этого следу-

ет, что единственная причина, по которой из молитвы были исключены 13 благословений с просьбами — то время, которое на них тратится.

Другие источники сосредоточились на нуждах, связанных с опасностью. В Талмуде («Таанит» 19а) приводит мнения мудрецов относительно порядка «возгласов», допустимых по соображениям безопасности, в т.ч. «крика» во время молитвы, если город окружили отряды мародеров, как альтернативы трублению в шофар. В трактате «Шабат» (12а-б) Талмуд сообщает что мудрецы разрешили навещать больных в Шабат, потому что чувствовали, что у них нет выбора. И там же Талмуд обсуждает какими именно словами нужно говорить о больном (благословлять больного нужно в общей совокупности больных людей), и утверждает, что в Шабат мы не должны молиться слишком интенсивно.

Для того, чтобы лучше сориентироваться, мы приведем те точки зрения, согласно которым определенные личные просьбы с высокой долей вероятности будут разрешены:

1. Если просьба касается чего-то незначительного и / или того, что относится не к настоящему, а к будущему, то она не расстраивает просителя (Маари Бей Рав в респонсах «Авкат Рахель» 12).
2. И наоборот, если нужда очень велика и просьба не может быть отложена, разрешено взывать ко Всевышнему. И хотя это относится, в первую очередь, к ситуациям непосредственной угрозы для жизни («Шулхан Арух»

и Рама, «Орах Хаим» 288.9-10), данный принцип применим и при серьезной нехватке еды (там же).

3. Касательно больного, даже если нет непосредственной угрозы его жизни, можно прочитать специальное благословение «Ми ше-берах» («Тот, Кто благословил...»), согласно установленной формуле («Мишна Брура» 288.28; см. выше).
4. Если «предмет запроса» отсутствует в момент, когда о нем просят, то вероятность эмоционального расстройства снижается (Маари Бей Рав, там же).
5. Можно предположить что разрешается просить помощи Небес в отношении того, что разрешено делать в Шабат («Бе-цель а-хохма» 5.41 — судя по всему, это мнение меньшинства; см. «Диршу» 288.33 от имени Хатам Софера).

Давайте проанализируем Ваш случай. Согласно большинству вышеприведенных подходов просить о шидухе для Вашей родственницы в Шабат запрещено. Если Вы молитесь о ней на постоянной основе, то можно предположить что в Ваших глазах ее ситуация уже вызывает тревогу. С другой стороны, если исходить из того, что она, слава Б-гу, здорова, то это не опасная ситуация, которая по закону позволяет молиться в Шабат, «пока еще не стало слишком поздно». Чтобы молитвы данного плана были эффективны, им необязательно превращаться в ежедневную, непрерывную практику. Если сосредоточенно и с чувством произносить такую молитву шесть

дней в неделю, а на седьмой день проявить уважение к Шабату, то молитва, с Б-жьей помощью, поможет. И все же, согласно некоторым мнениям, которые разделяет меньшинство законоучителей, молитву о шидухе для Вашей родственницы в Шабат можно разрешить (на основании пунктов 4 и 5), особенно если просьба будет изложена в форме

благословения «Ми ше-берах». Если обычно Вы просите о ней после того, как прочитали псалмы из Теилим, то лучшим решением будет не просить, а просто прочитать Теилим, думая при этом о ней и/или других людях как адресатах Вашей заслуги за чтение псалмов (автор «Алихот Шломо» («Тфила» 14.19) разрешает это). **MT**



Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК

О ЗАХОРОНЕНИИ УСОПШЕГО В ТОМ МЕСТЕ, ГДЕ ОН УМЕР

Тому, насколько важно придать тело усопшего земле и сделать это как можно скорее и по всем правилам, необходимо посвятить большую статью, в которой будут объяснены те причины данного требования, которые поддаются человеческой логике и регламентируются законом, а также аспекты, связанные с тайнами Торы и полученные из каббалистической традиции. В книге «Хинух»¹ говорится, что евреи, будучи святым и духовно чистым народом, хоронят своих усопших в строгом соответствии с законом, как сказано: «Похорони его в тот же день»². Мудрецы Торы³ пишут, что ни в коем случае не следует пренебрегать телом, в котором некогда находилась душа. Подобно тому, как вид руин разрушенного дома, в котором прежде человек жил на протяжении многих лет, вызывает у него боль, так же и душа невероятно страдает, если к телу, в котором она пребывала в этом мире, относятся с недостаточным почтением (например, не хоронят, как положено): «Душа видит, что происходит с телом, в котором она находилась при жизни, и пренебрежительное отношение к нему причиняет ей невероятные страдания»⁴. В известной книге рава Моше Хаима Луцатто «Даат Твунот»⁵ сказано, что во время воскрешения из мертвых души оживут вместе с телами, в которых они пребывали, и великую плату, которая ждет человека за служение Всевышнему в этом мире, получат и его душа, и его тело, ибо тело тоже участвовало в служении.

Рассмотрим один частный вопрос, связанный с преданием тела земле. Существует очень важная заповедь, которая часто

отодвигает все остальные дела — похоронить усопшего, которого некому хоронить. Такой усопший называется «мет мицва», что

¹ Заповедь 537.

² Дварим 21:23.

³ См., например, «Орхот Хаим», «Йорэ Деа» стр.609.

⁴ «Сефер Хасидим» п.1163.

⁵ П.68.

означает: «усопший, заповедь похоронить которого возложена на каждого члена общества». В Талмуде сказано, что такой умерший приобретает то место, где он скончался⁶. Еще при разделе Земли Израиля по родовым наделам, глава еврейского народа, Йеошуа бин Нун, поставил условие всем коленам, что «мет мицва» приобретает то место, на котором его обнаружили, будь то общественная территория или участок земли, принадлежащий частному лицу. Данное постановление было вызвано двумя причинами. Во-первых, это было нужно чтобы облегчить исполнение заповеди тому, кто будет заниматься захоронением останков умершего. Во-вторых, это позволяло избежать транспортировки трупа в другое место, поскольку транспортировка во многих случаях может быть сопряжена с недостаточно уважительным отношением к телу покойного⁷. Подчеркнем, что речь идет исключительно о Земле Израиля и об участках, принадлежащих евреям, поскольку условие, поставленное Йеошуа бин Нуном, распространялось исключительно на сынов Израиля (т.е. евреев), получивших надел в Святой Земле.

Актуален ли данный закон в наши дни? С одной стороны, почему бы и нет, ведь в основном еврейские законы неподвластны времени. С другой стороны, когда встал вопрос о том, как поступить с телами израильских солдат, погибших во время войны на израильской территории, которых во время боевых

действий были вынуждены хоронить прямо на поле боя, то раввины постановили, что их останки следует перезахоронить на территории кладбища. Чем было вызвано такое решение? Ведь согласно закону, любой еврей, погибший на войне, считается «мет мицва» и следовательно, ему полагается участок, на котором он геройски пал в бою⁸? Дело в том, что в далеком прошлом существовали специальные организации, ответственные за то, чтобы каждое место захоронения, включая одиночные могилы, было помечено определенным образом. Это делали для предотвращения нарушений законов трупной (ритуальной) нечистоты. Поскольку эти законы во многом актуальны и сегодня, а организаций, ответственных за обозначение одиночных могил, сегодня не существует, то беспорядочное захоронение усопших может привести к нарушению данных законов. Именно это обстоятельство и обязывает сразу же, как только представится такая возможность, перезахоронить тело на территории официального кладбища.

Особенно это актуально в случае, когда смерть произошла в мирное время. Хотя условие, поставленное Йеошуа бин Нуном, не отменялось, и поэтому хозяин сада не может воспротивиться захоронению «мет мицва» на своем участке, — тем не менее, необходимо предать тело земле на общественном кладбище. Тем более, что в наше время транспортировка трупа осуществляется легко и быстро,

⁶ «Бава Кама» 81а.

⁷ «Хазон Иш», «Бава Кама» 14.15 на основании комментария Тосафот, «Ктубот» 17а.

⁸ «Эрувин» 17а; Рамбам, «Яд а-Хазак», «Илхот Млахим» 6.12.

не вступает в противоречие с требованием достойного отношения к усопшему, и не требует каких-то особых усилий даже от тех, кто непосредственно исполняет заповедь захоронения тех усопших, которых больше некому хоронить.

Все сказанное выше относится только к «мет мицва» или гибели воина на поле боя. Если у усопшего есть родственники и он не погиб во время военных действий, то о нем в условии, поставленном Иеошуа бин Нуном, речь не идет. МТ



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

В КАКИХ СЛУЧАЯХ ИДТИ НА ПОХОРОНЫ?

Вопрос: Я мать школьников, работающая на неполную ставку, и мне сложно понять, в каких случаях я должна участвовать в «левае» (проводах умерших), если речь идет о людях, которых я знаю лично, но с которыми не была близка. Вы можете дать мне руководящие указания?

Ответ: Думаю, целесообразнее будет не давать точные рекомендации, а изложить предысторию вопроса и рассмотреть его с учетом перспективы. Мне представляется, что базовые источники закона достаточно ясны. Талмуд («Ктубот» 17а) обсуждает зависимость между духовным уровнем умершего и тем, сколько людей должно оторваться от своих занятий, включая изучение Торы, чтобы участвовать в похоронной процессии. В другом месте Талмуд говорит что когда в городе есть умерший, а «хевра кадиша», которая готовит все необходимое для похорон, отсутствует, то горожанам запрещено приниматься за работу пока умерший не будет похоронен («Моэд Катан» 27б). Тосафот («Ктубот», там же) говорят, что когда идет «левая» то всем запрещено работать. Таким образом, они подразумевают что все должны принимать участие в похоронах, и «Шулхан Арух» («Йорэ Деа» 361.2) поддерживает точку зрения Тосафот.

Тем не менее, многие законоучителя-ахароним свидетельствовали о том, что в реальности отношение в обществе к этому вопросу было куда менее строгим. В некоторых случаях авторы объясняли данный факт существенными различиями между талмудической эпохой и более поздними временами. Возможно, еврейские общины в период кодификации Талмуда являлись не такими многочисленными, как это было в дальнейшем. (См. «Минхат Элазар» 4.2, где обсуждается община Львова: автор говорит, что если человек будет посещать в большом городе каждые похороны, то он попросту не сможет учиться.) Тем не менее, трудно согласиться с утверждением что столь глубокое несоответствие между «теорией» в источниках и практическим поведением людей во многих общинах объясняется исключительно историческими изменениями.

Для того чтобы оправдать сложившуюся практику («лимуд зхут»), часто приводится мнение Нецива («А-эмек шеела» 14.2). Талмуд («Брахот» 18а) жестко критикует того, кто видит умершего, но при этом не провожает его в последний путь. Это позволяет Нециву утверждать, что требование сопроводить умершего применимо лишь в том случае, когда еврей действительно видел умершего;

если же человек знает что будет «левая», но не видит ее, он не обязан туда идти. И хотя Нецив и другие авторитеты упоминают важных законоучителей, не согласившихся с данным подходом (в их числе «Бейт Шмуэль» 65.3 и Шах, «Йорэ Деа» 361.5), для оправдания сложившейся практики может быть вполне достаточно даже вышеупомянутого объяснения.

Автор «Питхей тшува» («Йорэ Деа» 361.2) согласен с теми авторитетами, которые считают что требование участия в «левае» состоит в том чтобы участвовать в процессии на всем пути до кладбища. Но другие (Нецив (см. выше); см. также мнения в «Эвен Яаков» (Вальденберг) 19) ограничивают обязательное для прохождения расстояние всего лишь 4 локтями. По мнению второй группы авторов менее строгая практика объясняется нижеследующим образом. Возможно, что когда-то для погребальных процессий обычным делом было проходить через город, и тогда каждый прекращал заниматься своими делами чтобы проводить умершего на небольшое расстояние, и таким образом выразить уважение к нему, потратив несколько минут своего времени. Но в наши дни, когда посещение похорон требует, как минимум, часа, а в основном намного больше, — от среднестатистического человека уже не требуется обязательно участвовать в похоронах.

«Диврей Нехемия» («Йорэ Деа» 25) очень интересно объясняет почему столь мягкая практика как бы «реализуется сама собой». Пока еврей жив, он может сознательно отказаться от посмертных почестей в свой адрес — например, он может дать указание своим близким не произносить траурных

поминальных речей (см. «Санэдрин» 46б). Следовательно, если человек, который живет в обществе, в котором принято что люди ходят только на похороны тех, с кем они были реально связаны, то он по умолчанию соглашается с тем, что и с его похоронами дело будет обстоять аналогичным образом. И действительно, Талмуд («Ктубот» 72а) рассматривает связанный со смертью «хесед» как взаимный: если мужчина в принципе запрещает своей жене утешать скорбящих, то это причина для развода, поскольку «о том, кто произносит поминальные речи, тоже будут произнесены поминальные речи, и того, кто хоронит других, тоже похоронят...».

Теперь давайте посмотрим на данную заповедь в перспективе. Рамбам («Илхот аvelь» 14.1) включает проводы умершего («а-лваят а-мет») в число установленных мудрецами обязанностей, посредством которых исполняется «общая» заповедь Торы «и возлюби ближнего как самого себя» — т.е. проводы умершего перечисляются у Рамбама в одном ряду с посещением больных («бикур холим»), гостеприимством («ахнашат орхим») и т.д. И поскольку почти никто не располагает достаточным временем и энергией чтобы успеть во всех этих важных вещах, то у людей сохраняется определенное пространство для маневра: многие «специализируются» на каких-то одних вещах, ограничиваясь минимальным исполнением других (возможно, они даже руководствуются при этом облегчающими мнениями). Иногда возможности человека исполнять подобные заповеди ограничены жизненными условиями — некоторых, например, могут попросту уволить, если они слишком часто будут ходить на похороны, а для других участие в похоронах может

вступить в противоречие с семейными обязанностями (см. «Кидушин» 30б). Нужно принимать во внимание точку зрения наших мудрецов, которые говорили о великой награде за «леваят а-мет» (см. «Брахот» 18а) и верили в то, что если похороны посетило много людей, то это хорошо для души умершего (о чем многократно написано в Талмуде). Исходя из

всего вышесказанного, женщина, задавшая вопрос, может постараться самостоятельно определить, должна ли она принимать участие в «левае» — с учетом того, в какой степени она была связана с умершим человеком лично, а также с учетом его «заслуженности» и того, насколько для нее самой в данной ситуации приемлемо и реально идти на похороны. МТ



Рав Йосеф МЕНДЕЛЕВИЧ

ТАЛМУД И КОРОНАВИРУС

От редакции: Рав Йосеф Менделевич — один из самых известных активистов еврейского движения в СССР. Боролся за право евреев на репатриацию в Израиль, участник «само-летнего дела», известного также как операция «Свадьба». В 1981 году, в результате давления международного сообщества на советское правительство, рав Менделевич, отбывавший срок в лагере, был лишен советского гражданства и выдворен из СССР.

В Израиле он получил раввинское образование и ученую степень. Принимал активное участие в религиозно-политической деятельности. В настоящее время преподает Талмуд в иерусалимской ешиве «Махон Меир».

Год назад в условиях карантина я начал вести уроки Гемары для всех, пользуясь возможностями Facebook. У меня «кашерный» Facebook в котором примерно 5000 участников. Что значит — «кашерный»? — А то, что я удаляю из него всех, кто пытается опубликовать несоответствующую информацию.

Конечно, можно делать конференции в Zoom, но это резко ограничило бы количество участников, а я поставил себе задачу выйти на максимально широкую аудиторию — не с целью саморекламы (те, кто знакомы со мной, знают, что я в ней не нуждаюсь), а для того, чтобы добраться даже до «далеких», которые, возможно, вообще не связаны с еврейским знанием, и вдруг получают такую возможность — сразу познакомиться с Талмудом!

Конечно, полноценное изучение Гемары требует определённой подготовки, а также наличия того, что мы называем «ират Шамаим» — «боязнь Небес». Это относится к изучению Торы в целом, в соответствии с известным высказыванием наших мудрецов, которые учили что хорошие качества человека должны предшествовать Торе. «Дерех эрец кадма ле-Тора» («Ялкуп Шимони», «Берешит»). Человек

с испорченными качествами не может постичь Тору. Бааль а-Тания пишет, что Тору можно понять, если учишь ее так, словно Сам Всевышний говорит с тобой. С другой стороны, как еврею исправить свои качества, если не изучением Торы? Я не знаю, как другие решают эту проблему, но лично я, когда преподаю Тору начинающим, сразу говорю, что это еще не сама Тора, а лишь путь к ней.

Аналогичным образом обстоит дело и с Талмудом. Его тоже можно преподавать начинающим, не скатываясь при этом в вульгаризацию, не принижая его святость, и все же на таком уровне, который доступен всем. Я накопил определенный преподавательский опыт в ешиве «Махон Меир», где я начинаю с разбора относительно простых талмудических тем и постепенно повышаю уровень сложности. За годы работы в ешиве из класса, в котором я преподаю, вышел целый ряд настоящих «талмидей хахамим», боящихся Всевышнего. Безусловно, отсеивать тоже очень велик. Тем не менее, каждый, кто пробовал изучать Талмуд, так или иначе прикоснулся к нашим корням, к учению наших мудрецов, и я уверен, что даже для тех, кто не доучился, эти уроки не прошли бесследно и не были бесполезной тратой времени.

Нашимудрецы учили, что Тора говорит на языке людей — так, чтобы было понятно каждому, на его уровне. Это верно не только для Письменной Торы, но и для Талмуда — возможно, даже в большей степени. Как-то раз, во времена министров, которые были особенно враждебны по отношению к Торе, министерство образования Израиля приняло положение, согласно которому государственное финансирование общеобразовательных курсов более не включало в себя преподавание святых предметов: преподавать историю хорошо, а Тору — нет. Я начал писать в ведомостях, что мы изучаем философию, образ жизни и историю евреев, живших в древней Вавилонии. Конечно, я продолжал преподавать Талмуд, исходя из все той же задачи — воспитывать в учениках б-гобоязненность и любовь к Творцу. Царь Шломо, мудрейший из людей, сказал: «На всех путях твоих по-

знавай Его, и Он выпрямит стези твои» (Мишлей 3:6). А Раши, объясняя причину допустимости различных вариантов понимания одного и того же места в Торе, приводит стих: «Ведь слово Мое подобно огню, — сказал Г-сподь, — и подобно молоту оно разбивает скалу» (Ирмияу 23:29). Когда молот разбивает скалу, осколки летят в разные стороны. Главное — «на всех путях» учиться страху перед Небесами.

Приступая к изучению Гемары с начинающими студентами, я прежде всего излагаю им историю возникновения Талмуда как системы объяснения Мишны. Далее я говорю о своде Мишны как о ядре Устной Торы, содержащем и объясняющем законы, полученные нашим учителем Моше на горе Синай. Таким образом, определяя и объясняя систему источников Устной Торы, мы движемся вглубь веков и приходим к Торе Письменной. Нам, людям с «академическим» русским образованием, особенно важно начинать с усвоения общих принципов и понятий, чтобы потом переходить понятиям более частным. Данный подход я усвоил благодаря раву Арье Свердлову и применил при создании ульпана «Мораша» (сейчас он называется «Мораша колледж»), который в свое время был признан лучшим в Израиле. Остальные ульпаны обучают по израильской системе, которая нашему человеку не очень подходит. Вот и при изучении Талмуда применим и эффективен тот же самый метод. Учащемуся, который приступает к изучению Талмуда, важно не только получить представление о его строении, но и принимать во внимание то, что Талмуд не появился вдруг, а создавался долго — на протяжении столетий (II-V вв. н.э.), вплоть до времен Равины и рава Аши, а также их

учеников, которые завершили общую редакцию и кодификацию всего материала.

Возьмем, например, понятие «брайта». Если мы обратимся к любому пособию по изучению Талмуда, написанному на любом языке, то прочтем там что «брайта» это алахические постановления, которые не вошли в Мишну. Когда же начинаешь учить Талмуд, то видишь что «брайтот» встречаются едва ли не на каждой странице. Т.е. в Мишну «брайтот» не вошли, но в Талмуд почему-то вошли, да еще как! Более того, а мудрецы вообще постановили, что на основе Мишны нельзя устанавливать алаху¹. Часто оказывается, что «Шулхан Арух» принимает в качестве закона то или иное положение, записанное именно в «брайтот» (а не в Мишне). Поэтому необходимо рассказать учащимся о причинах непростого решения приступить к кодификации Устного Закона (Мишны), которое принял раби Йеуда а-Наси в условиях начала рассеяния евреев по миру, и почему он, запрещая вносить отбракованные и не вошедшие в кодекс формулировки законов («брайтот») в Дом Учения, одновременно поручил двум своим ближайшим ученикам — раби Хие и раби Ошае бар Хама — запоминать и учить именно «брайтот».

После этого я знакомлю аудиторию с биографиями составителей Гемары и Мишны. Хорошим пособием для русскоязычных учащихся может служить замечательная энциклопедия «Еврейские Мудрецы», составленная равом Александром Кацем под редакцией рава Цви Вассермана и изданная в свое время издатель-

ством «Швут Ами». Энциклопедия не ограничивается мудрецами Мишны и Гемары, охватывая всю историю еврейской традиции. Несмотря на ряд неточностей, проникших в эту книгу из источников, по которым она в свое время писалась (Интернет не имел еще столь широкого развития), ничего подобного на русском языке никто не сделал. Сегодня эту книгу практически невозможно найти в продаже, но она постатейно выложена на сайте Toldot.ru. Я настоятельно рекомендую своим ученикам приобретать эту энциклопедию на вторичном рынке или брать с Toldot.ru и читать ее. И это, конечно, не просто энциклопедия — это гимн славы еврейским мудрецам, которые несут Слово Всевышнего.

В недельной главе «Аазину» мы сталкиваемся с требованием Торы изучать историю народа Израиля (Дварим 32:7): «Вспомни дни извечные, помысли о летах поколений; спроси отца твоего, и он тебе поведаст, старейшин твоих, и они скажут тебе». Погружаясь в изучение собственной истории мы начинаем понимать величие Б-жественного Провидения, которое ведет наш народ сквозь века к осуществлению миссии, возложенной на евреев Всевышним — Тем, чье Имя наш народ несет на себе. Исторический контекст очень важен для того, чтобы разобраться в позициях и мотивах решений, которые принимали поколения наших законоучителей, приходим к объяснению поколений законодателей, начиная от первого состава мудрецов Великого Собрания и до Шимона Праведника, в период «пар», когда высшим духовным авторитетом обладали глава Санэдрина («наси»)

¹ «Бава Батра» 130.

и глава Суда («ав Бейт Дин»), во времена Илеля и Шама и школ их последователей и т.д. Например, я показываю корреляцию между бурным развитием Устной Торы и последствиями восстания Хашмонаим, которое было очень успешным, но вскоре после победы обернулось тотальной эллинизацией, против которой Хашмонаим так отчаянно боролся, и «Эдом победил Якова»².

Для понимания любой алахической темы, обсуждаемой в Талмуде («сугии»), нужно объяснить реальность, которая за ней стоит. Простейший пример — самое начало трактата «Брахот» (2аб), с которого начинается Талмуд: чтобы объяснить ученикам разницу между понятиями «амуд а-шахар» («рассвет») и «нец а-хама» («восход солнца») нужно прочитать небольшую лекцию по прикладной астрономии и показать, как солнце еще перед появлением над горизонтом уже начинает окрашивать небосвод в светлые тона, объяснить когда это происходит и сколько проходит времени от первого видимого света

до появления первого солнечного луча. Нужно рассказать о способах вычисления дневного времени и «временного» часа, согласно системам автора книги «Маген Авраам» и раби Шнеура Залмана из Ляд.

Необходимо уделить время знакомству с образом жизни еврейского населения в Эрец Исраэль тех времен: крестьянин должен был еще до восхода солнца, при первых проблесках рассвета на небосводе, отправиться на свой участок в горах — так, чтобы успеть наложить тфилин и прочесть молитву «Амида» с восходом солнца, до начала работы. Образ жизни предопределял многие действия. Например, очень важно было найти в каменном заборе террасы удобное место для хранения тфилин — такое, чтобы полевые мыши их не сгрызли.

Еще один очень важный этап — приучение к особому способу работы с текстом, который берет свое начало в 13 принципах толкования Торы из «Брайты раби Ишмаэля»³.

² Царь Ирод (Ордос), которого буквально «избрали» царем Иудеи в Риме, был по происхождению иудеем, т.е. выходцем из Эдома — государства, основанного Эсавом (Эдомом), а вопрос с гиором Ирода не ясен.

³ Вот эти принципы:

- (1) Закон, сформулированный в Торе по поводу определенного случая, может быть распространен на другой случай, если тот дает еще большие основания для применения этого закона.
- (2) Если в двух местах Торы встречаются одинаковые слова и выражения, то сказанное в одном отрывке имеет отношение и ко второму.
- (3) Общий принцип Торы выводится из одной фразы, а также общий принцип выводится из двух фраз.
- (4) Если в тексте Торы закон сначала сформулирован в общем виде, а потом встречается повторно применительно к частному случаю, то закон распространяется лишь на этот частный случай.
- (5) Если закон Торы сформулирован вначале применительно к частному случаю, а потом приводится в общем виде, то закон применяется в общем виде.
- (6) Если в тексте Торы вслед за формулировкой закона в общем виде приводится его частный случай, а затем закон вновь повторяется в общем виде, то он распространяется лишь на то, что входит в сферу действия закона в общем виде и сходно с приведенным в Торе частным случаем.
- (7) Если в Торе приведены такой общий закон и такой частный случай, что каждый из них необходим для разъяснения другого, то они взаимодействуют и взаимно влияют друг на друга, уточняя действие закона.
- (8) Упоминание в Торе частного случая отдельно от общего закона, под действие которого он подпадает, сообщает нечто новое не о самом частном случае, но об общем законе.
- (9) Если в Торе какие-либо детали общего закона приведены отдельно для частного случая, то лишь они и применимы в этом случае, а не весь закон в целом. →

У нас в Талмуде все очень точно — никто не бросается словами, говоря «так мне кажется». Никаких «кажется» — покажи, где это написано, из какого стиха ты это выучил и как ты этот стих понял. Я не перестаю поражаться глубине и точности талмудического мышления, и для меня совершенно не удивительно, что ребята из ешив, привыкшие к этой точности, и к тому же умеющие нешаблонно мыслить и импровизировать, буквально нарасхват в любой сфере, в том числе в хай-теке.

В свое время советская власть лишала евреев возможности учить Тору, отнимала у нас традицию предков. Но мне довелось убедиться на практике что и выпускников советских вузов можно научить мыслить по-еврейски — даже в очень взрослом возрасте, а те, кто идет нам на смену — дети и внуки — вообще мо-

гут свободно и беспрепятственно черпать из океана мудрости наших учителей.

Свой первый опыт преподавания я приобрел очень давно — в подпольном ульпане в Риге, в 1969-70 годах, и дальше — в Уральских горах, в лагере для «особо опасных государственных преступников», где нам с товарищами удалось наладить изучение иврита и еврейской истории для заключенных-евреев, и где я организовывал встречу Субботы и еврейских праздников. Сейчас число учащихся в моей «фейсбучной ешиве» продолжает расти, и на момент написания этих строк уже достигает трехсот слушателей, которые проживают в Израиле, Германии, США, России и даже Казахстане. Выходит, что благодаря коронавирусу, как ни странно, удалось, с Б-жьей помощью, «поднять венец изучения Торы». МТ

(10) Если в Торе общий закон приведен повторно для частного случая и при этом вместо одних деталей общего закона упомянуты другие, то опущенные детали верны лишь для этого частного случая.

(11) Если в Торе какой-то частный случай исключен из общего закона и для него введено отдельное правило, то общий закон применим к этому случаю лишь тогда, когда это прямо предписано в другом месте.

(12) Сфера действия закона Торы может быть выяснена из контекста или из заключительных слов отрывка, в котором этот закон содержится.

(13) Если два отрывка Торы содержат утверждения, противоречащие друг другу, то смысл их может быть уточнен посредством третьего отрывка.

мировоззрение



Рав Александр АЙЗЕНШТАТ

ТРАГЕДИЯ НА МЕРОНЕ И ДИЛЕТАНТЫ ОТ ИУДАИЗМА

Обычно в текстах для «Мира Торы» я почти ничего не рассказываю о себе, но в данной статье я хочу сделать исключение и все же сказать о себе чуть подробнее. Моя профессия, которую я выбрал еще в юности и которой продолжаю заниматься до сегодняшнего дня — изобразительное искусство. Во второй половине 70-х годов, во время и после службы в израильской армии, я приобщился к Торе и начал работать в сфере «кирува». В 1989 году вместе со своими друзьями я основал ешиву «Торат Хаим» в Москве. И до ешивы, и позже, когда она уже была, я очень много занимался объяснением основ иудаизма светским евреям, лишь начинающим свой путь в сторону Традиции. В основном это были совсем молодые люди, но встречались и те, кому было за 30, за 40 и даже за 50. Были старшекласники, демобилизовавшиеся, выпускники вузов и обладатели ученых степеней.

За эти четыре десятилетия я приобрел некоторый опыт того, как правильно говорить о довольно сложных вещах из мира иудаизма людям, которые пока еще находятся вне его.

Я написал о себе, чтобы моему читателю было легче представить себе систему координат. Подчеркну, что я ни в коем случае не считаю себя раввином, и на самом деле им не являюсь. В своих предыдущих статьях я уже пытался объяснять кто такие раввины.

Раввины настоящие и не очень

В наше время в религиозном мире, в так называемых «ультраортодоксальных» кругах и в «национально-религиозном» лагере, действуют серьезные раввины, и когда речь идет о мировоззренческих вопросах, то все группы и подгруппы соблюдающих евреев обращаются к самым крупным раввинам. С другой стороны, несоблюдающий человек (и даже тот, кто соблюдает, но не находится непосредственно внутри конкретной общины, не вхож в определенный религиозный круг)

может наблюдать — в первую очередь, в интернете — различных личностей, которые называют себя раввинами, а для неискушенного слушателя они кажутся обладателями колоссальных знаний из области иудаизма. При всех этих знаниях, порой действительно довольно обширных, основная масса этих людей не является раввинами, несмотря на всю свою эрудированность, потому что раввины — это те люди, которые признаны в качестве раввинов в том обществе, в котором Тора является наиважнейшей вещью и смыслом жизни.

Я бы хотел обратить здесь внимание читателя на то, что не только в мире иудаизма, но и в любой интеллектуальной сфере деятельности (в науке, литературе и искусстве, в инженерно-технологической сфере, в медицине и т.д.) возможен дилетантизм, но в настоящих центрах этой деятельности он невозможен совершенно, потому что не будет преподавать физику в университете человек, который не изучил физику на очень высоком уровне и не имеет ученой степени. Однако человек, который несколько лет учился в ешиве (а может еще и в коллеле), который интеллигентен и эрудирован, хорошо выглядит и красиво говорит, вдруг начинает высказываться по глубинным мировоззренческим вопросам, выдавая собственные предположения за позицию иудаизма!

Реверансы

В объяснении экстраординарных, трагических ситуаций, таких как катастрофа на горе Мерон и любые другие подобные вещи, существует общая проблема — возможно, даже большая, чем вышеупомянутая проблема дилетантизма. Когда тот или иной религиозный деятель обращается к людям, и особенно к светской или полусветской публике, ему трудно преодолеть искушение и не начать считаться со всевозможными идеями, которые циркулируют в околоеврейском информационном поле. У него не всегда хватает смелости четко, прямо и без прикрас изложить и объяснить взгляд Торы на обсуждаемую ситуацию. Многие из этих деятелей занимались популяризацией иудаизма, неся его «в массы», но делали это на таких площадках, где иудаизм не является основной темой, и где нет устойчивой обратной связи со слушателем. Например, светский телека-

нал приглашает такого «раввина» в качестве эксперта, и он что-то рассказывает в эфире, и зачастую это соответствует иудаизму даже больше, чем на 50%. Но в итоге заискивание перед публикой и некомпетентность соединяются вместе в суррогат, которым дилетант от иудаизма кормит аудиторию, видящую в нем «раввина». По моему скромному мнению, главная проблема здесь в том, что тезисы таких популяризаторов противоречат базовым принципам иудаизма. Независимо от того еврей Вы или нет, соблюдаете заповеди Торы или нет, и верите ли Вы вообще в Б-га и Б-жественное Провидение — у Вас может возникнуть желание разобраться: а что на самом деле думают по теме настоящие раввины?

Рациональное объяснение

Что касается истории с 45 жертвами на Мероне, то в ней можно выделить два аспекта — материальный и духовный. Физический аспект этой трагедии заключается, на самом деле, в следующем. Несмотря на то, что некоторые значительные группы в еврейском религиозном обществе не придерживаются обычая совершать паломничество на гору Мерон в Лаг ба-Омер, с точки зрения этих кругов данная практика не отрицается — этот обычай считается вполне легитимным для тех, кто ему следует. Многим людям, особенно с какими-то представлениями об инженерном деле, понятно, что при большом скоплении людей в любом сооружении, особенно сделанном абы как и не рассчитанном на эти большие скопления, возникают дополнительные риски. Существует масса свидетельств того, что частные лица, организации, специалисты разного рода служб и представители компетентных органов годами говорили и писали об угрозах, связанных с горой Мерон. И по-

нятно, что власти, в теории, могли бы навести там порядок. Но дело в том, что в течение многих лет эту территорию делили между собой различные общественные и религиозные организации, каждая из которых преследует собственные идеологические цели и материальные интересы. Поэтому для того, чтобы решить назревшую проблему безопасности, государство должно было национализировать весь объект и комплексно решить вопрос. Но Верховный Суд Израиля, имеющий репутацию ультрасветской структуры, по сути встал на сторону религиозных организаций, которые делят между собой этот холм. Можно предположить, что суд сделал это намеренно, поскольку общая тенденция его решений уже много лет заключалась в том чтобы вставлять палки в колеса демократически избранной исполнительной власти. Потому что если бы эта власть была эффективна в глазах электората, то правый крен в Кнессете еще больше усилил бы, и те структуры, в которых по-прежнему сохраняется господство левых (сам Верховный Суд, а также прокуратура, полиция, Генштаб, разведслужбы, профсоюзы, руководство большинства вузов и т.д.), утратят реальную власть в Израиле. Простите меня, но как бы ни была трагична смерть ни в чем не повинных людей на Мероне — это сравнительно меньшая проблема, чем многие другие назревшие и перезревшие вопросы безопасности в нашей стране! Например, поддержка арабского терроризма (в значительной степени, благодаря Верховному Суду) это абсолютно легитимная вещь в современном Израиле.

Гибель людей на Мероне и еврейское мировоззрение

Говоря о духовном аспекте трагедии, я бы хотел сразу оговорить момент, на котором

можно легко споткнуться с философской точки зрения. Во втором благословении молитвы «Амида», которую соблюдающий еврей произносит не менее трех раз в день, Всевышний назван «Царем, умертвляющим и оживляющим». Когда умирает любой человек есть специальное благословение, которое произносят близкие умершего и все, кто об этом узнает: «Барух Даян а-Эмет» — «Благословен Истинный Судья». Даже если человека убили злодеи, или это маленький невинный ребенок умер от рака, или пьяный водитель выехал на встречную полосу и убил целую семью — при всем при том, что виновники произошедшего несут ответственность за свои злодеяния не только по закону государства, но и по Торе, мы все равно говорим: «Благословен Истинный Судья». И мы думаем именно так, и произносим эти слова не потому, что от нас требуется отдать дань какой-то формальной религиозной догме, а потому что Тора призывает нас смотреть на вещи сложно. А именно, с одной стороны есть материальный ход вещей, а с другой стороны — «кухня» управления миром, и на этой «кухне» решаются все дела, а управляет ею Истинный Судья.

Человек, которого вызвали на судебное слушание в качестве ответчика, пытается предъявить какие-то аргументы, которые кажутся ему очень обоснованными и вескими, и в конечном счете он получает судебное решение. В случае с Истинным Судьей и Его судом любое постановление всегда правильное, абсолютно обоснованное и справедливое.

Понятно, что в этом мире от нас скрыто объяснение причин того или иного приговора Небес. На одном из уроков рав Моше Шапиро задал вопрос: почему в мире существу-

ет страдание? Если страдания имеют воспитательный характер, то не понятно почему страдают дети, которые еще не несут ответственности за свои поступки, или животные, которые тоже сотворены Всевышним, а ведь Он по определению бесконечно благ? Ответ, который дал рав Шапиро, сводился к тому, что существует зло, корень которого заключается в деяниях людей, а о механизме, при помощи которого это зло проявляется в судьбе тех или иных индивидуумов, сказал пророк Йешаяу (55:9): «Ибо [как] небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших и мысли Мои — мыслей ваших». Уместно также привести слова наших мудрецов об этом: «Несчастье приходит из-за злодеев, но начинается оно с праведников». И еще объяснили мудрецы слова пророка Ирмияу: «Израиль — распростертый ягненок» (50:17): ягненок получает удары по голове или по другим частям тела, и при этом страдает он весь, и точно так же когда грешит один еврей, то страдает весь народ Израиля.

Тяжесть преступления зависит не только от классификации самого деяния, но и того, кто совершает это нарушение. Например, легкий проступок, совершаемый человеком который знает Тору и воспитан в духе Торы, в глазах Всевышнего может оказаться более тяжелым деянием чем нарушение строгого запрета, совершаемое другим человеком, который всегда был очень далек от Торы.

Мы исходим из того, что существуют, в т.ч., и некие глобальные вещи, которые напрямую затрагивают всех евреев, либо, как минимум, значительную часть народа Израиля. Например, одна из самых страшных проблем, имеющих место сегодня, заключается в том

что несколько сотен тысяч детей в современном Израиле каждый день приходят в школу, и там их учат, систематически и целенаправленно, что наша священная Тора — это очень важный сборник древней поэзии и прозы, но не более того. Трудно себе представить что-то более оскорбительное и неприемлемое по отношению ко Всевышнему. Конечно, есть люди которые в этом не участвуют и даже не согласны с этим, но все равно они, так или иначе, допускают это, не выступают против этого. Одна из часто цитируемых фраз наших мудрецов Талмуда, гласит что «царство земное подобно Небесному Царству». Представьте себе ситуацию, что в какой-нибудь монархии земной царь напишет свод законов и вручит его народу, а народ увидит в этом «поэзию и прозу», и лишь часть народа будет соблюдать эти законы, постоянно подвергаясь за это насмешкам и нападкам, а иногда и получая по голове.

В современном Израиле большинство евреев составляют религиозные и «традиционные» люди, но в стране сложилась парадоксальная и, к тому же, антидемократическая, по сути своей, ситуация, при которой меньшинство «либеральных», левых, антирелигиозных аппаратчиков насаждает идеологию, чуждую большинству населения. В силу раздутости госаппарата и всевозможных кормушек это меньшинство является довольно многочисленным и очень влиятельным. По сравнению с тем, что тратят из бюджета на этих людей и на все то, что они продвигают, совокупное госфинансирование ешив (1 миллиард 250 миллионов шекелей) выглядит смешной погрешностью. Тем не менее, людей, которые посвятили себя изучению Торы, в Израиле многие называют паразитами.

Понятие «паразит» заимствовано из биологии. Паразиты это комары, клопы, пиявки. Все знают, что «социальные паразиты» живут за счет сограждан. Но ешивы, на самом деле, приносят большую материальную выгоду израильскому обществу, привлекая в страну в виде частных пожертвований огромные суммы денег, которые вваливаются в экономику. Для государства было бы целесообразнее специально стимулировать создание новых ешив именно из экономических соображений, поскольку практически весь религиозный фандрейзинг ведется за рубежом, а бенефициаром становится израильская экономика...

Взгляд иудаизма на трагическую гибель людей на Мероне основан на идее, что Творец мира жив, что Он здесь, смотрит на мир и на людей, просто Его пути возвысились над нашими путями, а Его мысли — над нашими мыслями. Поэтому аварии, катастрофы и смерть ни в чем не повинных людей мы видим как часть глобального проекта Всевышнего по управлению миром — проекта, основанного на бесконечной любви к сотворенным и милосердии.

Позиция популяризаторов-дилетантов порой сотрудничает с неким сугубо светским положением, согласно которому возможна смерть «иррациональная», а может быть и такая, которая является частью «нормального» хода вещей, и не вызывающая у светских людей религиозных вопросов. Такова, например, смерть от старости. Но на самом деле, 90-летний человек, который в трезвом уме и твердой памяти, но прикован к больничной кровати и знает, что умрет со дня на день, и что

жизнь его, которая была полна интереснейших вещей, подошла к концу, и дети и внуки, которые к нему приезжают, продолжают «пир жизни», а он уйдет чтобы больше никогда не вернуться — это же настоящая трагедия! Просто общественное мнение, в силу своей узколобости, вписывает эту трагедию в «нормальность», точно так же как целый ряд вялотекущих катастроф, сопровождающих нашу жизнь, преподносится как «цена», уплачиваемая за наше «нормальное» существование: например, автокатастрофы, смерть от наркотиков, жертвы терактов. А когда случается что-то неординарное (техногенная катастрофа, большой теракт, гибель множества людей в результате несчастного случая и т.д.), общественное мнение сразу оказывается взбудоражено, звучат всевозможные философские объяснения и рассуждения, в том числе и основанные на Торе (но лишь частично).

На самом деле, с еврейской религиозной точки зрения, главный вопрос — это не только смысл жизни человека, но и смысл его смерти. Вот он умер в свои 90 лет — и что дальше? Зачем это все было? Ведь все теперь ушло, как будто бы его и не было. Кто-то скажет, что остались его потомки, но потомки тоже уйдут, а следом — и потомки потомков. Поэтому религиозная мысль пытается понять тайну бытия в комплексе и не готова привыкать к «нормальностям». И именно потому, что иудаизм задает эти базовые, бескомпромиссные вопросы в такой оголенной и заостренной форме, он и привлекает к себе все больше людей извне — в первую очередь, молодежь, которая не находит в современной культуре такого подхода к тайне жизни и смерти, который мог бы ее устроить. МТ



Рав Йеошуа ПФЕФФЕР

главный редактор журнала «Царих Июн»

Перевод Гавриэля Фельдмана

ЖИЗНЬ В «АВИАРЕЖИМЕ»: О ГРАЖДАНСКОЙ ДОБРОДЕТЕЛИ В ХАРЕДИМНОМ ОБЩЕСТВЕ

От редакции: Рав Йеошуа Пфеффер возглавляет редакцию онлайн-журнала «Царих Июн», а также является раввином общины, судьей в раввинском суде и ученым-юристом. Он преподает в ешиве «Хедват а-Тора» и в Еврейском Университете, а также руководит харедимным департаментом фонда «Тиква». Рав Пфеффер опубликовал сотни статей по алахическим вопросам (преимущественно на платформе Dinonline), книги «Биньян а-штар» (посвященную алахическим аспектам написания документов) и «Пророчества и Провидение», а также научные работы.

МТ публикует данный текст с любезного разрешения автора. Важно сказать несколько слов о контексте. Статья была написана в феврале 2021 года — т.е. в самом начале массовой вакцинации населения и до внеочередных выборов в Кнессет (24-го созыва), в результате которых представители харедимного сектора оказались в оппозиции. Другими словами, рав Пфеффер писал свою статью в те дни, когда ненависть к харедим со стороны «светского Израиля» уже достигла своего пика / пробила дно: каждый день СМИ так или иначе давали понять населению, что в росте числа больных и локдаунах повинны исключительно «досы», которые не соблюдают ограничений и не прививаются (хотя подавляющее большинство раввинов считало необходимым соблюдать все инструкции минздрава). О том, что харедим очень разные, равно как и о том, что разъяснительная работа в харедимном секторе была полностью провалена (а точнее, практически не велась), тогда не говорили.

От автора: Гражданские добродетели — это не просто «земные» требования, но и религиозные обязанности. В течение долгого и разрушительного изгнания харедимное общество пренебрегало этими обязанностями, что было совершенно оправданно. Однако сегодня такое пренебрежение дорого обходится, что побуждает нас переосмыслить эту стратегию.

«Это не наша вина! Это вина тех, кто от правил нас жить в настолько стесненных условиях — ваша вина! И после этого у Вас хватает смелости нападать на нас, хотя все что вы говорите вообще не правда». Именно так депутат Моше Гафни прокомментировал с трибуны Кнессета репортажи с пугающими сценами из харедимных районов, которые транслировались на прошлой неделе. Конечно, Гафни находился под определенным давлением, и я могу найти для него несколько вполне убедительных оправданий. Тем не менее, после всего, что было сказано и сделано, необходимо констатировать факт: заявление Гафни ужасно, и слышать такое весьма удивительно. А еще это заявление очень ярко свидетельствует о том, куда мы пришли.

Гафни, который неоднократно заявлял, что он не является правым, таким образом с головой провалился в соблазнительную ловушку ‘identity politics’, где доминирующее большинство автоматически обвиняется во всех неудачах меньшинства. Это явление уже было подробно задокументировано на далеких американских берегах и несет в себе очень ясное послание: критика харедимного общества неверна по определению, а если она имеет под собой какие-либо основания, то нужно сказать что это «вы» — государство, нехаредимное большинство, светские — виноваты. Как однажды провозгласил бывший депутат Кнессета Авраам Равиц (во внутрехаредимном контексте): «Мы существуем, потому что существуем». Вот так вот! Теперь справляйтесь с этим.

Это ловушка, в которую слишком легко попасть, а ущерб от нее может оказаться огромным. И хотя это причиняет вред всем вокруг,

ущерб той группе, которая представляет собой меньшинство, неизбежно будет выше, поскольку в результате эта группа лишается базового права брать на себя ответственность. Результаты слишком заметны. После ‘annus horribilis’ — ужасного года COVID-19, когда все мы наблюдали высокий уровень заражения и трагических смертей, которые, наверное, можно было бы предотвратить, смертоносные свадьбы и другие собрания, глубокую враждебность между харедим и остальными, а также деструктивное насилие на наших улицах — стало ясно, что необходимы какие-то изменения. И какими бы ни были эти изменения, они должны происходить изнутри, чтобы не угрожать целостности харедимного общества и основным ценностям, которыми мы дорожим. Но как это может произойти? И откуда придет наше спасение?

Ключом, по моему скромному мнению, является образование. Образование это наше будущее, и мне кажется что в нашей образовательной системе есть элемент, который не получает достаточного внимания, и потому на нем необходимо сделать более сильный акцент. Мудрецы называли этот элемент «дерех эрец» — дословно «пути мира». За неимением лучшего варианта я буду называть это гражданской добродетелью.

Дерех эрец: не только работа

Мудрецы учат нас что есть четыре основы, которым требуется укрепление — постоянный «хизук»: Тора, добрые дела, молитва и «дерех эрец» («Брахот» 32б). Каждую из этих четырех основ Талмуд связывает со стихами Писания, и анализ различий между этими стихами указывает на разницу между первыми тремя основами и «дерех эрец».

В случае с тремя первыми основами, приведенные в Талмуде стихи говорят о деяниях отдельного человека: ему необходимо изучать Тору, совершать добрые дела и молиться Всевышнему. Но тот стих, который мудрецы связали с «дерех эрец», обращен к широкой общественности: «Мужайся, и будем твердо стоять за народ наш и за города Б-га нашего; а Г-сподь сделает, что Ему угодно» (Шмуэль II 10:12). В отличие от трех других добродетелей — Торы, добрых дел и молитвы — тема «дерех эрец» относится именно к сфере общественной добродетели (см. Раши и других комментаторов).

Работа ради пропитания тоже определяется как «дерех эрец». Это действительно очень соответствует «путям мира»: человек не может поддерживать собственное существование, не работая. Но значение «дерех эрец» выходит за рамки личного и применяется к социуму в целом: общество не может существовать без людей, которые работают, каждый в избранной им сфере, так что все наши потребности коллективно удовлетворяются. Таким образом, работа является частью того, что мы называем «хорошей гражданственностью». Как учил Рамбам («Морэ Невухим» 2.40), люди являются политическими существами, которые не в состоянии удовлетворить свои потребности без объединения в политическое целое. Более того, поскольку мы отличаемся друг от друга склонностями и характером, нам нужен политический механизм с законами и постановлениями, которые «стирают естественные различия при помощи общего соглашения — так, что общество будет приведено в порядок» (там же). Рамбам даже утверждает, что цель некоторых законов Торы состоит в обеспечении стабильного

и эффективного общественного порядка (там же, 1.28).

Поэтому я хочу перевести принцип «дерех эрец» — одну из четырех основ, которые мудрецы объявили нуждающимися в постоянном укреплении — так: «современная гражданская добродетель» или просто «хорошая гражданственность», т.е. всеобщее партнерство, которое наделяет нас правами и обязанностями. Харедимное общество максимально интенсивно занялось первыми тремя основами. Никто не может отрицать, что оно наполнено Торой, молитвой и добрыми делами. Конечно, можно сказать, что именно это и было основным занятием еврейского народа в течение двух тысяч лет — занятием, которое поддерживало нас в течение долгого и зачастую разрушительного изгнания. В противоположность этим трем основам, четвертой — «дерех эрец» — в основном пренебрегали. Это пренебрежение в высшей степени понятно, о чем я подробнее расскажу ниже. И все же, оно опасно, и сегодня мы платим за него высокую цену.

В этой статье я берусь утверждать, что с учетом нынешних обстоятельств мы поступили бы правильно, применив талмудические наставления для укрепления нашего «дерех эрец», и исполнив тем самым слова стиха: «Мужайся, и будем твердо стоять за народ наш и за города Б-га нашего».

Больше, чем мирская обязанность

«Дерех эрец» это не только мирская обязанность, заключающаяся в создании правильной социальной структуры, которая обеспечит эффективное функционирование общества на благо всех его членов — это еще и вопрос

святости. Знаменитая поговорка «дерех эрец кадма ла-Тора» («дерех эрец» предшествует Торе») несет в себе очень важное нормативное утверждение: Тора — это «второй этаж» великого здания, которое должен воздвигнуть иудаизм, а «первый этаж» — это «дерех эрец». Святая община, общество благочестия не может быть основано в воздухе. Точно так же, как союз нашего праотца Авраама со Всевышним не отменял союз Ноаха, а скорее был выстроен на нем, святая община тоже строится на фундаменте «дерех эрец».

Этот важный урок несет в себе мнение раби Ишмаэля. В трактате «Кидушин» (29а) есть известное высказывание, согласно которому человек должен обучить своего сына ремеслу, причем в «Мехильте раби Ишмаэля» мы видим, что эта обязанность является полноценной заповедью Торы: «Согласно закону Торы, человек должен обрезать своего сына, выкупить его [если сын первенец], научить его Торе, обучить его ремеслу и женить его». Источник требования Торы обучить своего сына ремеслу в «Мехильте» не приводится; тем не менее, он указан в Иерусалимском Талмуде («Кидушин» 1.7), где процитированы слова того же раби Ишмаэля: «Раби Ишмаэль учил: «выбери жизнь» (Дварим 30:19) — это относится к торговле».

Когда я впервые столкнулся с этим толкованием Писания, у меня буквально перехватило дыхание. Нижеследующий стих говорит о самом важном и принципиальном выборе, который Всевышний предоставляет каждому человеку ставит перед каждым человеком: «...Жизнь и смерть предложил я вам, благословение и проклятие. Избери жизнь, чтобы жил ты и потомство твое». А в следующем

стихе объясняется, что выбор жизни — это выбор Б-га и Его Торы, которая обещает нам долголетие на земле: «Любил Г-спода, Б-га твоего, слушал Его гласа и держался Его, ибо Он твоя жизнь и долгота твоих дней, чтобы жить на земле, о которой Г-сподь клялся твоим отцам, Аврааму, Ицхаку и Якову, дать [ее] им». Несмотря на это, раби Ишмаэль истолковывает слова «выбери жизнь» как относящиеся к, казалось бы, приземленному вопросу обучения ремеслу. Как это возможно? Как нам вообще понять столь странную интерпретацию?

Чтобы ответить на этот вопрос нам нужно осознать необходимость совмещения изучения Торы и «дерех эрец». Подход раби Ишмаэля к этому совмещению состоит в том, чтобы найти Тору в «дерех эрец» («анег баэн минаг дерех эрец» — «придерживаться в отношении них обычая пути земли»). Раби Шимон бар Йохай спорил с этим, утверждая, что изучающий Тору должен вкладывать все свои человеческие ресурсы в изучение Торы, а в плане материальных нужд нужно полностью положиться на Б-жественное Провидение. Несколько столетий спустя нормативная алаха была определена талмудическим мудрецом Абайе: «Многие поступали так, как наставлял раби Ишмаэль, и преуспели; [многие поступали так,] как наставлял раби Шимон бар Йохай, но не преуспели» («Брахот» 35а; см. также «Шулхан Арух», «Орах Хаим» 155.1).

«Дерех эрец» это не то, что нужно вытерпеть, это не «концепция апостериори», которую мы нехотя приспособливаем к нашей жизни — нет, это то, что нужно лелеять, «концепция априори», которую Тора описы-

вает словами «избери жизнь», и не меньше. Weltanschauung (мировоззрение) раби Ишмаэля состоит в том, что Всевышний желает чтобы мы сочетали Тору с «путями мира», потому что Тора не может быть отделена от нашей земной реальности, и наоборот — должна быть интегрирована в человеческую жизнедеятельность во всей ее — этой деятельности — полноте. На нас возложено жить жизнью, наполненной человеческими делами (что, например, полностью противоречит католическому идеалу). Самое первое наставление Торы — производить потомство, т.е. участвовать в максимально «человеческой» деятельности — и при этом наполнять эту приземленную жизнь Б-жественным «поднятием», а именно поднятием на более высокие уровни наших отношений с Б-гом посредством постижения Торы и исполнения ее заповедей. «Дерех эрец» предшествует Торе, и «выбор жизни», как и в случае с соединением тела и души, которое определяет саму жизнь, — это во многом выбор в пользу сочетания Торы и «дерех эрец».

Исходя из вышесказанного, неудивительно, что раби Йеуда а-Наси (Раби) делает дополнение к списку вещей, в которых Тора обязывает человека по отношению к его сыну: «Раби говорит: даже «йишув а-медина» (установление государства)». По словам Раби, обучать детей граждановедению это обязанность из Торы. В «Мехильте» не упомянут источник этой обязанности, но можно с уверенностью предположить, что тот же самый стих, из которого раби Ишмаэль вывел обязанность обучить сына зарабатывать на жизнь, был использован Раби чтобы расширить перечень и включить в него также «йишув а-медина». «Дерех эрец» может означать и зарабатыва-

ние на жизнь в более персональном варианте, и «хорошую гражданственность» если мы используем этот термин в более широком смысле. Призыв Торы «избрать жизнь» включает в себя и то, и другое.

Изгнание и хорошая гражданственность

Долгие годы изгнания вынудили еврейский народ держать любые государственные дела на расстоянии. Огромной Проблемой, с главной «П», которая занимала практически все место, являлось физическое и духовное выживание. Когда ваш образ мыслей в отношении государства выстраивается вокруг вопроса выживания, то для гражданских ценностей остается совсем мало места; когда все, о чем вы можете думать, это как пережить воздействие государственных механизмов, то вряд ли можно ожидать от вас участия в их работе. Это отношение начало меняться в бурный период «просвещения» и эмансипации, когда огромные массы евреев приняли различные новые версии «иудаизма через дефис», у каждой из которых был собственный план спасения. Ортодоксальный иудаизм, который позже превратился в свой современный — харедимный — вариант, отказался от предложений спасения, которые готова была предоставить современность. Вместо множества «мессий», из которых можно было выбрать «наиболее подходящего», он избрал Изгнание. Его простое послание заключалось в непрерывности, увековечивании и сохранении: мы здесь, чтобы передавать факел из поколения в поколение — ни больше, ни меньше. В то время как другие течения иудаизма с радостью принимали выгоды и обязанности, проистекающие из интеграции в гражданское общество, харедимный мир оставался именно там, где и был: наиглавнейшей целью

по-прежнему виделось выживание, а когда «авиарежим» включен постоянно, то для вовлеченности в гражданское общество попросту не остается места. Однако со временем лик нашего изгнания кардинально изменился, и возникла двойная дилемма, которая начала нас преследовать.

Во вражеском государстве — а именно такими являлись многие страны, которые «принимали» нас у себя на протяжении поколений — где мы ужасно страдали от чумы антисемитизма и вопиющей дискриминации, вряд ли могло быть морально оправданным ожидание участия евреев в гражданских делах. Наоборот, это была великая мицва — уклоняться от любых повинностей, включая налоговое бремя, поскольку у евреев повинности были намного тяжелее, чем у остальных, и они наносили евреям тяжелейший урон. Но когда государство (в целом) ведет себя честно и справедливо, воздерживаясь от грабежа, притеснения и преследований, то появляется простая моральная обязанность — отвечать с той же честностью, которую демонстрирует государство. Некоторые алахические авторитеты рассматривают эту обязанность в персональном смысле. В частности, автор «Аруха-Шулхан» пишет, что «в наше время во всех этих государствах использование любого вида мошенничества или обмана является нарушением запрета Торы, и в этом вопросе нет различия между евреем и неевреем» («Хошен Мишпат» 348.2). Но это так же верно и в широком смысле хорошей гражданственности: платить налоги, соблюдать законы и постановления и в целом играть по установленным

государством правилам. Когда раву Якову Блою, благословенной памяти¹, был задан вопрос, разрешено ли украсть у государства Израиль, он ответил, что это, безусловно, запрещено, и продолжил объяснять (по просьбе спрашивающего, который прежде слышал иное): «Если поначалу были опасения насчет возможных проявлений деспотизма со стороны государства, то с годами мы узнали, что эти опасения были необоснованными, и что государство ведет себя достаточно честно по отношению к нам».

Но дилемма, с которой мы сталкиваемся, это не только моральная проблема, связанная с тем что «нет благ без обязанностей» — это еще и проблема сугубо практического свойства. Все мы знакомы с таким явлением как обветшалый и пришедший в упадок многоквартирный дом. Когда-то, когда все платили ежемесячные взносы, здание поддерживалось в хорошем состоянии; жильцы даже гордились тем, что живут здесь. Но затем один сосед объявил что он больше не заинтересован в оплате клининговой компании и предпочитает самостоятельно убирать часть лестничной площадки за своей дверью — объявил и отказался платить. Через пару месяцев другой сосед заявил, что его требование компенсировать оплату за устранение протечки, поданное несколько лет назад, так и не было удовлетворено, и поэтому он тоже выходит из коммунального соглашения. Шесть месяцев спустя домовый комитет объявил о прекращении деятельности, и здание быстро стало грязным и неухоженным. Мораль этой истории представляется совершенно оче-

¹ Рав Яков Йешаяу Блой (1929-2013) — авторитетный рав-посек, отвечавший на алахические вопросы в течение 50 с лишним лет. Был даяном в раввинском суде «Эда Харедит».

видной. Городское планирование и развитие, упорядоченное функционирование различных организаций, своевременная и справедливая оплата труда сотрудников, безопасность уличного движения, качество окружающей среды, и более серьезные вопросы, относящиеся к уголовно-правовой сфере, — все это зависит от хорошей гражданственности, а также от реальной заботы и беспокойства о соблюдении правил, предназначенных для нашего блага. Если мы, как коллектив, будем видеть в законах и постановлениях препятствия, которые необходимо преодолеть, то мы будем первыми, кто в результате пострадает — и если взглянуть на состояние некоторых мест компактного проживания харедим, то мы сразу увидим что это горькая правда. А поскольку нас становится больше и мы расширяемся, то все государство Израиль будет страдать вместе с нами — именно это и произошло во время кризиса, вызванного COVID-19.

Наши инстинкты изгнанников, отточенные долгими веками жизни в суровой реальности, научили нас по-умному выстраивать отношения с законом. Даже когда мы сталкиваемся с алахическим барьером «дина де-малхута — дина» («закон государства — закон»), мы знаем как использовать различные понятия в ешивском стиле и самые незначительные тонкости, чтобы они помогли нам обойти юридическую преграду. Проблема, однако, не в том или ином конкретном правонарушении, а в нашем мышлении в целом. Как только закон становится податливым объектом в руках любого способного (или нет) учащегося ешивы, он сразу же теряет свою способность управлять обществом, и COVID-19 отлично нам это продемонстрировал. После того, как мы решили, что можем нарушить закон —

скажем, относительно посещения синагоги в Дни Трепета, либо в отношении изучения Торы или чего-то еще, — закон неизбежно утрачивает свою силу, в т.ч. в отношении свадеб и других общественных мероприятий. Рав Шломо Залман Ойербах, благословенной памяти, однажды ответил человеку, который спросил разрешено ли подать ложную декларацию с целью уклонения от уплаты земельного налога: «Вы начинаете с кражи у местных налоговых органов (налог «арнона»), а закончите тем, что украдете у своего соседа». Образ мыслей — вот что важно. И хотя моральная цена плохой гражданственности, возможно, была очевидна всегда, тем не менее COVID-19 дал нам четко понять, насколько дорого может стоить нам отсутствие гражданской добродетели, приведшее к трагическим жертвам, к ненависти по отношению к харедим (которая перерастает в ненависть к иудаизму в целом), а также к непростительному поведению по отношению к гражданским властям. За все это в потенциале мы заплатим огромную цену.

Самое время начать сокращать наши убытки.

Жизнь в авиарежиме

Около четырех лет назад, когда мы создали журнал «Царих июн», нами было принято решение придерживаться политики полной прозрачности. В соответствии с этим решением мы составили текст с описанием своей миссии, в котором объясняется кто мы такие и изложены наши основные принципы. В первом пункте мы декларируем неукоснительную приверженность Торе и заповедям, а сразу за ним следует пункт №2, который содержит короткий абзац, который как раз и посвящен

конфликту между харедимным изоляционизмом и необходимостью гражданской ответственности:

«С самого начала изоляционизм был основной стратегией харедим в деле сохранения самых важных ценностей: святость жизни; брачный союз священен; иметь детей — императив; уважение к родителям; почтительное отношение к учителям; сосредоточенность на изучении Торы; мудрые старцы являются авторитетом для молодежи; готовность вести скромный образ жизни и многое другое. Передача этих ценностей будущим поколениям зависит от сохранения определенной дистанции между обществом харедим и светской культурой, которая в целом враждебна по отношению к ним. Тем не менее, изоляционистский импульс должен проверяться теми ценностями, с которыми он находится в противоречии — реалиями современной жизни, участием в социальных дебатах, выполнением гражданских обязанностей и принадлежностью к большому еврейскому целому. Таким образом, хоть мы и придерживаемся здорового дистанцирования от светской культуры — что уже немало достижение в современном мире — мы все же не являемся сторонниками сегрегации».

Мне кажется, что COVID-19 еще сильнее обострил этот вопрос. Харедимное общество совершенно оправданно придерживалось стратегии изоляционизма для сохранения своих основных ценностей, и оно дорого заплатило за это — заплатило тем, что в течение долгого времени воздерживалось от принятия нового образа мыслей, основанного на гражданском долге и добродетели. Для небольшого сообщества такая цена была тер-

пимой, но кризис COVID-19 научил нас, что от болезненных, но все еще скромных затрат мы ушли, и в итоге достигли точки, в которой приходится платить ужасную цену за отсутствие гражданской добродетели — как внутри наших общин, так и снаружи. Уровень инфляции уже такой, что мы просто не можем позволить себе его игнорировать.

Таким образом, мы оказались в затруднительном положении. С одной стороны, здоровый культурный и социальный изоляционизм остается ключевым средством сохранения того, кто мы есть и что нам дорого. Мы не можем просто взять и отключить наш коллективный «авиарежим», потому что нас сразу же затопит все то, чего мы боимся в западной культуре и ценностях. В то же время мы обязаны сделать так, чтобы это разумное, оправданное дистанцирование не мешало нам выполнять наши гражданские обязанности. Недавние времена и события демонстрируют, насколько выполнение этих обязанностей важно как для нас самих, так и для наших еврейских братьев, которые находятся вне святой общины. Нам нужно воспользоваться преимуществами «авиарежима», избегая при этом его ловушек. Сложно совершить такой подвиг? Да, очень трудно. Невозможно? Нет, я так не думаю.

Как объяснялось выше, хорошей отправной точкой является признание того факта, что гражданская добродетель — это не просто какой-то «светский» вопрос. Тора требует, чтобы мы научили наших детей заповеди «йишув а-медина», а это предполагает что одновременно с обучением детей мы должны исполнять и наши собственные гражданские обязанности. И если это было верно

в условиях чужих, нееврейских государств и политических систем, то это тем более верно в условиях государства Израиль, где мы располагаем намного более впечатляющим потенциалом для построения «второго этажа» Святости. Сложно найти правильный баланс, путь полон ловушек, но на многих уровнях это

путешествие уже началось, и все, что мы можем — попытаться добиться успеха. Наша задача заключается в том, чтобы «мужаться, и будем твердо стоять за народ наш и за города Б-га нашего». А остальное, если следовать окончанию данного стиха, не в нашей власти: «Г-сподь сделает, что Ему угодно». МТ



Рав Александр АЙЗЕНШТАТ

ОТХОД ОТ ТОРЫ В НАШИ ДНИ И В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Осенью опадают листья, и в итоге все деревья, кроме хвойных, остаются стоять с голыми ветвями. Опадание листьев и плодов на иврите называется «нешира», а в современном еврейском религиозном обществе под этим термином обычно понимают широко распространенное явление, когда мальчики и девочки, выросшие в супер-дупер-религиозных семьях, сбрасывают с себя внутренние, а затем и внешние религиозные признаки, и становятся абсолютно светскими людьми.

Обычно «нешира» это процесс, который занимает время. Зачастую трансформация начинается с поведенческих проблем, которые проявляются в самом начале взросления, примерно в 10 лет, и полностью завершается к 14-15 годам. Бывают и более поздние случаи, а иногда это случается и с людьми, которые уже создали собственные семьи. Судьба «ношрим» складывается по-разному. Впоследствии некоторые из них возвращаются обратно, а многие так и остаются в своем новом состоянии.

Раньше и теперь

«Нешира» не является чем-то принципиально новым. Процессы подобного рода наблюдались в еврейской истории много раз, просто это забывается — народ зализывает раны и продолжает двигаться вперед. Современные евреи, как религиозные, так светские, сами, конечно, не видели, но безусловно слышали о том, что в конце XIX — самом начале XX вв., и позже, во время Первой мировой войны и сразу после нее, происходил массовый отход евреев от Торы — несопоставимо более массовый, чем тот, который мы наблюдаем сегодня. В те годы отход мог выглядеть очень по-разному, в зависимости от региона и обстоятельств.

Бурный исторический период, на который пришлось обе мировые войны, чаще обсуждается с точки зрения физического уничтожения евреев — погромов и геноцида. Вместе с тем, наш народ понес колоссальные духовные потери. Лишь немногие пережили физическое истребление и духовную катастрофу, сохранив верность еврейской традиции. Поэтому неудивительно, что именно эта духовная катастрофа представляется современному еврею самой большой и грандиозной из всех, хотя объективно это не так. В еврейской истории и прежде происходили духовные катастрофы. И хотя мы что-то читали о них, а некоторые их даже изучают — все равно, настолько сильной исторической

памяти о тех трагедиях у нас нет. Но это не делает их менее значимыми, чем относительно недавние события.

В частности, еврейский народ не единожды впадал в идолопоклонство, принимая чуждые религиозные верования, в результате чего великое множество евреев ассимилировалось и растворилось без следа. Все слышали про десять колен Израиля, угнанных в ассирийский плен и пропавших. Колено Йеуды и смешавшаяся с ним часть колена Биньямина, а также коэны и левиты — вот то небольшое, что осталось от еврейского народа. И мудрецы Мишны обсуждают, вернутся ли потерянные колена в Конце Времен, или же они не вернутся никогда («Санэдрин» 10.3).

Мне скоро 70. Для таких людей как я, родившихся после 1945 года, события начала — середины XX в., о которых мы много слышали, в т.ч. от родителей, от дедушек и бабушек — это лишь история, пусть даже близкая хронологически и довольно яркая. Ведь нас лично все это не коснулось. Поэтому и относительно недавние сюжетные повороты еврейской истории зачастую остаются не осмысленными до конца. Всякий раз, когда мы слышим о том, что кто-то оставил Тору, нас застаёт врасплох это сообщение — именно потому, что даже массовый отказ от Торы плюс-минус столетней давности мы склонны интерпретировать ошибочно.

Мы находим, что множество евреев достигло вершин в новых, прежде закрытых для них областях в конце XIX — начале XX вв. Если все выдающиеся шахматисты начала — середины XIX в. это представители аристо-

кратии и буржуазии, то позже появляются Эмануэль Ласкер, Аарон Нимцович и Акива Рубинштейн. Родоначальниками трех венских школ психотерапии были три еврея — Зигмунд Фрейд, Альфред Адлер и Виктор Франкл. Парижская школа живописи в начале XX в. это, в значительной степени, Марк Шагал, Амедео Модильяни, Жюль Паскин и Хаим Сутин. Еврей мог и креститься — скорее не из идейных соображений, а из карьерных, или просто для удобства. Если он уже был светским, то принятие христианства являлось для него не более чем формальностью. Например, Даниил (Йосеф) Хвольсон принял православие чтобы стать профессором Санкт-Петербургского университета, сказав: «Лучше быть профессором в Петербурге, чем меламедом в Эйшишках».

На рубеже прошлого и позапрошлого веков отход от Торы приобрел массовый характер и затронул семьи крупнейших раввинов поколения. Йом Тов (Липман) Липкин, сын рава Исраэля Салантера, и Шимон (Чимен) Абрамский, сын рава Йехезкеля Абрамского, стали абсолютно светскими людьми и сделали научную карьеру. Пять сыновей моего прадеда, рава Ицхака Якова Рабиновича из Поневежа, были коммунистами. Подобных примеров было великое множество.

Некоторые скажут: «Да, тогда отходили от Торы, но ведь на то были особые причины — время-то было бурное! Стремительный научно-технический прогресс; политическая эмансипация выпустила евреев из гетто, открыла для них образование и запустила социальные лифты; в тренде были утопические мечты о социальной справедливости, о мировой революции, о «национальном очаге» и т.д.

Но все это было тогда, давно, а сегодня у нас обычная жизнь. Какое отношение имеют те, кто бросал Тору тогда, к тем, кто бросает ее сегодня?»

Это правда, что в прошлом отходы от Торы происходили под давлением серьезных факторов. Очень часто еврейская молодежь сталкивалась с сильным идеологическим противником. Сто лет назад учащийся ешивы легко мог оказаться в революционном кружке, большинство членов которого составляли евреи, и они говорили там о великих вещах: о мировой революции, об освобождении от оков черты оседлости и т.д. Попав туда, юноша очень быстро отказывался от Торы. И действительно, в наше время «нешира» происходит, казалось бы, по каким-то прозаическим причинам, а не под влиянием великих идей на фоне. Но все ли так однозначно?

Тем нашим читателям, которые заинтересовались Торой, стали соблюдающими (или еще находятся на пути к соблюдению) еврейство видится чем-то очень особенным — мудрым и глубоким. Ведь Тора это свет истины. Так почему же люди, не по наслышке знакомые с Торой, считали возможным оставить эту мудрость, этот великий свет, променять его на что-то другое? И уже многократно доказано, что можно стать врачом, заниматься наукой или политикой, и продолжать при этом соблюдать заповеди — ведь есть на свете религиозные люди, которые прекрасно все это совмещают! Именно поэтому вышеприведенное объяснение массового исхода из мира Торы столетней давности ничего, на самом деле не объясняет: если Тора — это великая вещь и наше сокровище, то какая разница, что там происходит за окном?

Чтобы начать объяснять суть «неширы» как явления, перенесемся в наш нынешний мир — мир Инстаграма, поп-культуры и прочих штучек, которые, казалось бы, намного менее притягательны, чем профессорская кафедра в престижном университете или борьба за великую идею: ну артисты, ну певички, ну возможность посмотреть мир — и якобы это значимая причина чтобы отказаться от святой Торы. Серьезно? А молодой человек без всякой высокой идеи и даже без карьерного расчета полностью сбрасывает с себя Тору и становится современным парнем в модно потертых джинсах. Другими словами, происходит примерно то же самое, что и сто лет назад: отказ от Торы по какой-то причине — просто причина теперь «менее серьезная». Или нет? Мы ведь только что выяснили, что и прежние, «уважительные» причины отхода от Торы, на самом деле недостаточно уважительны. Следовательно, принципиальной разницы между желанием «убежать из евреев» тогда и сейчас попросту нет. Но нашему приобщающемуся (или уже приобщившемуся) к Торе современнику именно нынешняя «нешира» кажется чем-то странным — в отличие от аналогичной ситуации из прошлого, которую он попросту неправильно оценивает (тем самым как бы немного оправдывая то, что происходило тогда)...

А потом случается нечто еще более удивительное. Наш человек, который вернулся к Торе в 20-30 лет и построил еврейскую семью, вдруг понимает что его замечательный сын или прекрасная дочь (а иногда и сын, и дочь) тоже идут по пути «ношрим» и говорят: «Папа, не морочь нам голову с этой своей Торой, со всеми этими молитвами и заповедями! Оставь нас в покое, дай нам пожить нор-

мально, без всех этих непонятных ограничений и заморочек». И наш человек, конечно, приходит в ужас: «Сынок, доченька! Я же вас растил, воспитывал — ночей не спал! У нас же все было: дома соблюдался «глатт кошер», мы зажигали свечи, делали «кидуш» и «авдалу», у нас были Рош а-Шана и Йом Кипур. Я учил Тору и зарабатывал деньги. Ну как же так?» А ребенок смотрит на отца, и во взгляде его читается смесь жалости и презрения, и немой вопрос: «Что ты хочешь от меня, старый дурак?»»

Я живу в одном из т.н. «ультраортодоксальных» районов Иерусалима. Когда-то здесь жил рав Ицхак Зильбер, тут живут главы нескольких ешив, многие преподаватели, целый ряд авторов серьезных книг в области Талмуда и алахи. И я знаю не один, не два и даже не десять случаев, когда мальчик или девочка, в т.ч. из семей раввинов или глав ешив, начинают отбиваться от рук. Некоторые потом возвращаются и становятся нормативными религиозными людьми, а остальные уходят и растворяются в том, что их родители называют «небытием». Далеко не в каждой семье происходит нечто подобное, но это, увы, случается в очень многих нынешних семьях — причем не только у «баалей тшува», но и у тех, кто религиозен с рождения. И такие отходы от Торы, к сожалению, происходили на протяжении всей нашей истории.

«Нешира» в древности

Человек, который приобщился к Торе или даже был воспитан в религиозной семье, становится звеном в цепи передачи традиции, и он бывает настолько поглощен этой великой традицией, что само явление «отхода» выбивает его из колеи. Он тщетно силится понять

причину происходящего, но при этом может и не вспомнить о том, что отказ от соблюдения Торы Всевышнего многократно упомянут и описан уже в самом Пятикнижии, и тем более в источниках, появившихся позднее: Всевышний что-то говорит Моше, тот обращается к людям, пытаясь их убедить, а люди делают нечто совершенно противоположное услышанному. И это те, кто вышел из Египта — те, для кого Всевышний совершил 10 казней и разверз море, поколение, питавшееся маном и черпавшее воду из колодца Мирьям! Эти люди многократно собственными глазами видели Моше Рабейну, слышали его слова (а в наших книгах сказано, что сам факт присутствия Моше оказывал критически значимое влияние на духовный уровень людей), но даже это поколение имело склонность к отходу от Торы — роптало, бунтовало и сделало золотого тельца. И в дальнейшем, уже после завоевания Земли Израиля, в пророческую эру, вновь и вновь повторялось то же самое.

В Торе Моше предупреждал народ о том, что в будущем, завоевав Землю Израиля, тот начнет портиться. После смерти Йеошуа, который был как бы «продолжением» Моше, очень быстро начались духовные проблемы — проявилась склонность к идолопоклонству. Понятно, что когда человек поклоняется идолам, то он тем самым как будто отрицает всю Тору — именно отрицает Тору, даже если он при этом соблюдает какие-то другие ее заповеди. В этом плане идолопоклонство принципиально отличается от других нарушений. Ведь еврей может что-то нарушить по ошибке, в силу забывчивости, или потому что ему чего-то очень сильно захотелось: понравилась девушка, захотелось что-то попро-

бовать, или он соблазнился еще чем-нибудь. При этом согрешивший в целом остается верен Торе — он не хочет заменить систему соблюдения Торы и верности ей на нечто иное. Но в случае с идолопоклонством мы говорим о ситуации, когда человек отказывается от Торы и выбирает себе некую альтернативную систему жизни.

В Танахе мы находим множество упоминаний о тяжелейших преступлениях, совершенных выдающимися представителями еврейского народа, выходцами из самых важных семей — детьми праведных родителей, действовавшими свободно, а не в силу принуждения. Написано в Шофтим (18:30): «И поставили сыны Дана у себя того идола; и Ионатан, сын Гершома, сына Менаше, сам и сыновья его, были священниками в колене Дана до дня изгнания из этой земли». Мудрецы говорят что пророк написал имя Менаше лишь из уважения к Моше, и что речь, на самом деле, идет о внуке самого Моше Рабейну, избравшем путь идолослужения.

Этот пример далеко не единственный. Мы не знаем точно, служил ли идолам Авшалом, но знаем, что он поднял вооруженный мятеж против своего отца Давида — царя, помазанного на царство пророком Шмуэлем по слову Всевышнего (Шмуэль II 15-18).

Яравам бен Неват, первый царь Северного Израильского царства, хорошо знал Тору, но вверг страну в идолопоклонство: чтобы не допустить возвращения десяти северных колен под власть иудейского царя Рехавама, сына Шломо, он решил прекратить паломничество в Иерушалаим, установив на дорогах, ведущих туда, золотых тельцов (Мелахим I

12). В мишне («Санэдрин» 10.2) сказано что Яравам не имеет доли в Грядущем мире.

После Хизкияу — самого праведного из всех еврейских царей — трон унаследовал его сын Менаше, который был настоящим злодеем. О нем написаны ужасные вещи. В частности: «И совратил Менаше Йеуду и жителей Иерушалаима делать хуже тех народов, которых истребил Г-сподь перед сынами Исраэля» (Диврей а-Ямим II 33:9), а также: «И еще пролил Менаше очень много невинной крови, так что наполнился [ею] Иерушалаим от края до края, кроме того греха, в который он ввел Йеуду — делать то, что есть зло в очах Г-сподних». (Мелахим II 21:16).

Для нас, современных людей, идолопоклонство это практически ничего не значащая экзотика. Мы не вполне понимаем, что это такое. Мы видим, что на небе есть Солнце, Луна и звезды, но нас это не наводит на дурные мысли — тем более не подталкивает к тому, чтобы оставить Тору. А тогда люди воспринимали все эти вещи по-другому. Это не тема данной статьи, но важно помнить, что когда-то существовала сложная система поклонения светилам, другим силам природы, и различным сущностям, и эта система составляла саму суть человеческой культуры. Она представлялась людям очень правильной и действенной, способствующей успеху либо навлекающей беду, ответственной за массу положительных и отрицательных вещей. Тора всю эту систему в целом и в частности категорически запретила, объявив идолопоклонство смертным грехом, и потребовала обращаться исключительно и напрямую ко Всевышнему — к «Верховному главнокомандующему». Но несмотря на запрет, идолопо-

клонство на протяжении сотен лет оставалось страшным искушением, и евреи вновь и вновь отходили от Торы и начинали служить идолам, и в итоге многие из них растворялись без следа. Понятно, что были и насильственные обращения, что евреев угоняли в плен, превращали в рабов и насильно заставляли отречься от Всевышнего и служить чужим богам. Тем не менее, очень часто отказ от Торы имел абсолютно добровольный характер.

В период греческого владычества большинство евреев эллинизировалось и пошло по «цивилизованному» пути развития, быстро сбрасывая с себя все, что было связано с Торой. Восстание Хашмонаим — это, в первую очередь, не национально-освободительная борьба против греко-сирийских оккупантов, а бунт тех, кто сохранил верность Торе, против большинства, переросший в гражданскую войну.

Мир в идолопоклонническом понимании это поле битвы различных сил. Вплоть до глобальной победы греков эти силы воспринимались как объективная реальность, а с эллинизацией на смену оккультному мышлению пришло «просвещение». Поклонение греческим идолам носило уже иной, «условный» характер. По выражению рава Моше Шапира, пока греки не начали доминировать, сохранялось «окно в Небеса», через которое некоторые получали пророчество, а другие, не справившись, впадали в заблуждение идолопоклонства. А потом «окно в Небеса» захлопнулось, но пришла цивилизация, со всеми ее достижениями и искушениями.

В Талмуде тоже упоминаются сыновья великих людей, которые отходили от Торы.

И хотя Талмуд говорит очень кратко, совершенно очевидно, что они не просто забывали прочесть какую-то молитву — они отходили от Торы по-настоящему, полностью. Например, много написано о величии Рашби — раби Шимона бар Йохая — и его сына, раби Элазара. А в трактате «Бава Меция» (85а) приводится история о том, как раби Йеуда а-Наси отправился туда, где жил раби Элазар, и спросил: «Остался ли у этого праведника сын»? И ему ответили что да, у раби Элазара есть сын, но каждая проститутка, которая продается за две монеты, покупает его за восемь. И сразу же следом Талмуд рассказывает аналогичную историю о раби Йеуде а-Наси и внуке великого праведника раби Тарфона (в итоге раби Йеуде а-Наси удалось вернуть обоих на истинный путь, но это отдельная история). Т.е. мы видим, что отходы от Торы происходили всегда, и в наших источниках об этом говорится совершенно открыто: евреи не только соблюдали и хранили Тору, не только жертвовали собой ради нее — они ее оставляли, предавали и забывали.

На войне как на войне

Тем, кто стоял у горы Синай, удалось передать Тору дальше, и в итоге она дошла до наших дней. Но нужно понимать, что передача Торы постоянно буксовала и испытывала трудности. Очень часто тот, кто близок к Торе, чувствует уверенность в своей способности передать традицию потомкам, хотя на самом деле его «педагогические» навыки и умения далеки от совершенства. А может они даже близки к совершенству, но все равно срабатывают какие-то внешние факторы, и в результате происходит сбой. И всем нам, а в особенности тем, кто приобщился к Торе

недавно, важно понимать, что этот сбой — важная часть истории в целом.

Мы изучаем Тору и живем по ней — казалось бы, мы находимся «внутри», связаны со Всевышним и надежно защищены. Человек, который стоит на позиции серьезного соблюдения Торы, естественным образом убежден в своей правоте. Религиозный еврей живет, как правило, не один — у него есть семья, друзья, община. И все они соблюдают, духовно и эмоционально поддерживая друг друга. Несмотря на все вышесказанное, мы видим, что позиция наших мудрецов состоит в том что даже человек, который крепко стоит на ногах в религиозном смысле, должен оставить место для опасений, в т.ч. относительно самого себя (а в отношении других — тем более). Сказано в мишне: «Не верь себе до дня своей смерти» («Авот» 2.4), а Талмуд приводит обоснование этого правила: «Первосвященник Йоханан служил в должности первосвященника 80 лет, и в конце стал садуккеем» («Брахот» 29а.). Имеется в виду, что человек не может полностью полагаться на самого себя, на собственную устойчивость к соблазнам, и говорить, что он точно не оступится. И речь не только о каких-то мелких проступках и страстях — речь, в том числе, и о настоящем отступничестве. Т.е. несмотря на абсолютную уверенность в надежности и праведности человека, все равно, все то время пока он жив, сохраняется возможность духовного фиаско — просто в силу того, что он человек. Эту же идею приводит Раши в своем комментарии к Торе (Дварим 1:3): «[Стих] учит, что порицал их [Моше] незадолго до [своей] смерти... С кого брал пример? С Яакова, который наставлял и порицал своих сыновей незадолго до смерти.

Сказал он: «Реувен, сын мой, открою тебе, почему я не порицал тебя все эти годы: чтобы ты не оставил меня и не пошел, и не примкнул бы к Эсаву, брату моему».

Когда мы говорим об отходе от Торы, то мы имеем в виду молодежь, поскольку с возрастом вероятность того что человек изменит свои взгляды резко снижается. Хотя, как было объяснено выше, возможность отхода сохраняется у любого человека, но именно молодежь находится в зоне повышенного риска, и ошибки родителей критически влияют на вероятность отхода от Торы у их детей.

Правильное еврейское воспитание и грамотно выстроенные отношения с детьми увеличивают шансы на успех, но это не панацея: родители могут вести себя правильно (и даже идеально) по отношению к детям, но это все равно не значит, что отхода детей от Торы стопроцентно удастся избежать. Раби Йоси, сын раби Элазара и внук раби Шимона бар Йохая, родился в особой семье, но вместо того, чтобы «надеть корону Торы», он с юных лет занимался развратом. А что если глубоко внутри человека это уже сидит, а вдобавок «помогают» внешние факторы, которые никак не зависят от родителей и не контролируются ими (и еще нужно удостоиться, чтобы эти внешние факторы обошли семью стороной)?

Именно поэтому я использую здесь слово «война». «À la guerre comme à la guerre», — как говорят французы: «На войне как на войне». Человек выходит на битву с врагом, думая что если сейчас он сосредоточится и произведет энное количество метких выстрелов, то непременно всех победит, но такого обычно не случается. Если наши соб-

ственные силы и силы нашего противника более-менее равны, то с нашей стороны тоже будут потери. Чтобы их избежать, нам потребуется открытое чудо — за нас должен будет воевать непосредственно Всевышний. Но если это «естественная» война, то жертвы будут обязательно. Сама история с Торой и ее соблюдением это всегда естественная война, потому что мы можем удостоиться Торы лишь сами, собственным трудом, преодолевая сопротивление. Поэтому вопрос заключается в том, что мы можем сделать для минимизации наших потерь и итоговой победы.

Образовательные учреждения

Религиозное учебное заведение всегда позиционируется как бастион Торы, и по сути это правильно — так и должно быть, поскольку обучение Торе и духовное воспитание это главная, а порой и единственная задача такого учреждения. Однако в учреждениях случается всякое. Одна из причин отхода подростка от Торы состоит в диссонансе, который возникает между ним и учебным заведением. Причины у этого диссонанса могут быть самые разные. Поэтому правильный отец часть своего свободного времени всегда уделяет учебе с сыном, тем самым обеспечивая удовлетворительный уровень его успеваемости. Учеба девочек требует меньшего внимания со стороны родителей, поскольку она в большей степени организована и происходит именно в рамках школы.

Вопреки распространенному мнению, «хедер» для мальчиков (или «талмуд Тора» — сегодня это синонимы) школой не является. Это учебное заведение, которое приобрело сходство со школой, но там другой принцип и цели. В прежние времена, чтобы прокор-

мить семью люди были вынуждены тяжело работать, а от детей ожидалось что они максимально быстро станут помогать родителям тянуть лямку. Если мальчик демонстрировал способности, был очень прилежен, и родители готовы были расходовать средства и силы на его учебу, придавая этому важное значение, то он продолжал учиться дальше, и в конечном счете мог даже стать раввином. В противном случае он начинал работать, а приобретенная в детстве база позволяла ему самостоятельно учить Тору в нерабочее время и оставаться б-гобоязненным человеком. По целому ряду причин в наше время сложился определенный стандарт жизни в религиозном обществе: в 4 года мальчик идет в хедер, в 14 лет он поступает в младшую ешиву, а с 17 находится в высшей ешиве. И если кто-то не может или не хочет учиться в данной системе, ему довольно непросто остаться соблюдающим человеком.

Очень многие люди, выросшие в светском обществе, думают так: «Почему эти евреи религиозные? Потому что их так воспитали родители». Те, кто выступает против мира Торы, подчеркивают момент преемственности в религиозном обществе: фанатичные родители растят детей-фанатиков. Данное утверждение и верно, и одновременно ошибочно. Суть вопроса в том, что когда парень или девушка взрослеют, они не воспринимают традицию автоматически, а должны ее «выбрать».

Почему Тора требовала от евреев уничтожить народы Кнаана? Потому что они могут стать примером и сыны Израиля присоеди-

няться к ним. Сегодня каждый религиозный ребенок знает, что есть альтернативная модель жизни, никак с Торой не связанная, и поэтому в период взросления он должен будет сам принять решение следовать путем родителей, и именно это является темой нашей статьи: почему довольно значительное число молодых людей делает другой выбор?

Причина в диссонансе о котором мы говорим. Очень часто этот диссонанс возникает из-за самой учебы. В частности, каждый мальчик 14 лет должен слушать сложный урок по Талмуду, потому что в Израиле учебный день в младшей ешиве начинается с такого углубленного урока, продолжительностью более 2 часов. В израильских хедерах почти не изучают общеобразовательные предметы, упор делается на «кодеш», поэтому урок Талмуда, о котором я говорю, рассчитан на заранее подготовленного, продвинутого слушателя, способного этот урок понимать. Другими словами, ребята присутствуют на уроке именно потому, что в течение нескольких предшествующих лет имели возможность получать соответствующую подготовку. Но что если участник урока не был достаточно прилежен в хедере, а отец не смог его подготовить самостоятельно или нанять кого-нибудь вне учебного заведения чтобы помочь сыну? Тогда юноша просто не поймет урок.

Многие наши читатели могут удивиться: а что там может быть такого сложного? Просто они привыкли к тому, что уроки Торы, всевозможные объяснения и «драшот», которые они читают и слушают, понятны им — интеллигентным людям. Но на уроке, о котором я говорю, анализируют глубины Талмуда и разбирают фундаментальные принципы,

лежащие в основе разногласий между различными комментаторами. С одной стороны, это помогает ученику развивать аналитические способности, научиться смотреть на вещи через призму мудрости Торы и воспринимать информацию критически, а его ум становится более живым и подвижным. С другой стороны, если парень не понимает, о чем говорит преподаватель, если его непонимание усугубляется и становится хроническим, то это может привести к диссонансу между этим юношей и учебным заведением.

Совершенно естественно, что когда дети становятся светскими, то это воспринимается родителями как трагедия. Многие родители склонны винить в случившемся всевозможные внешние факторы, а не себя — и это тоже естественно. Но правда состоит в том, что если у ученика или ученицы начинается маленький кризис, а родители, в силу неопытности, неумения или различных жизненных неурядиц, не «подхватили» проблему сразу же, то этот маленький кризис будет прогрессировать и увеличиваться.

Если родители ребенка «баалей тшува» или «герим», которые получали образование в обыкновенной светской школе и нормальном ВУЗе, то они зачастую допускают серьезный просчет, ошибочно думая что религиозное учебное заведение отслеживает успеваемость учеников так же, как это было у них. Но очень часто это не так или не совсем так. Еще раз подчеркну, что речь здесь больше об учебных заведениях для мальчиков — у девочек ситуация получше, хотя и там тоже бывают варианты. По большому счету, между людьми, которые приобщились к Торе, и теми, которые выросли в религиозном обществе, нет

такой уж принципиальной разницы. Просто мы, «баалей тшува», обычно наивнее и ведем себя слишком прямолинейно, поэтому многие из нас набивают себе много шишек, а религиозный с рождения, в силу «стажа» и воспитания, лучше понимает как практически жить по Торе и как правильнее вести себя в тех или иных обстоятельствах. В частности, он более умеренно, спокойно и уравновешенно ведет себя в отношениях с маленькими детьми и подростками, о чем я уже писал в предыдущих статьях. И все же, повторюсь, принципиальной разницы нет: самые грубые ошибки, регулярно совершаемые «баалей тшува», довольно часто допускаются и в потомственно религиозных семьях.

Диссонанс из-за ошибок родителей

К сожалению, даже если с учебой все нормально, это все равно ничего не гарантирует. Во многих случаях парень или девушка демонстрируют отличные результаты в ешиве или семинаре, их ставят в пример сверстникам, но вскоре они все равно отходят от Торы. И это самая сложная часть данной статьи. Я уже упоминал выше, что подобное случилось и в семьях величайших людей. И нельзя сказать, что великие отцы отошедших детей совершали систематические ошибки в вопросах воспитания — не только потому, что вся их жизнь была посвящена постижению мудрости и служению Всевышнему, но еще и потому, что они были крайне притягательными людьми в личном плане, и там, где они находились, царила особая атмосфера. По всей видимости, именно об этом идет речь в Вавилонском Талмуде («Эрувин» 13б), где приведены слова раби Йеуды а-Наси: «Я мыслю яснее своих товарищей потому, что видел раби Меира со спины. А если бы

я созерцал его лицо, то мыслил бы еще яснее, как сказано: „Пусть будут глаза твои видеть учителя твоего» (Йешаяу 30:20)». А в Иерусалимском Талмуде («Бейца» 5.2) цитируются слова раби Йоханана и Рейш Лакиша: «Потому лишь удостоились мы знания Торы, что видели пальцы [ног] раби Йеуды а-Наси, выглядывающие из его сандалий».

Рав Йехиэль Якобзон, известнейший израильский специалист по воспитанию и работе с молодежью, рассказывал о том, как однажды он собрал «ношрим» чтобы обсудить с ними причины их отхода от Торы. Один из присутствующих на встрече сказал ему: «С твоими детьми подобного не произойдет, потому что я видел, как ты с ними играешь». Игра сближает людей, и понятно, что если отец проводит со своими детьми много времени за каким-то приятным занятием, то это помогает укрепить связь между ними. Я часто наблюдаю как дети приходят с отцом в синагогу — приходят так, как будто это некая привилегия, которой они удостоились, а не потому, что он их туда приволок за собой. Когда мне нужно объяснить людям этот момент в частных беседах, то я говорю что в очень многих интеллигентных семьях дети тоже вырастают интеллигентными людьми, потому что дома у этих детей царит соответствующая атмосфера: образование и культура в их семьях на самом деле важны сами по себе, считаются ценностью, и такое отношение к этим вещам от родителей естественным путем передается их детям — без жесткого давления и постоянного стресса. Это всего лишь небольшой пример, иллюстрирующий общий принцип. Пусть не все мы настолько притягательны как личности и интересны своим

детям, но есть проблемы, которые можно исправить, и ошибки, которых можно попробовать избежать.

Существует целый ряд довольно понятных поведенческих моментов, которые можно записать в причины диссонанса, возникающего в семье между детьми и родителями. Часто бывает что отец или мать насаждают у себя дома соблюдение в несколько некомфортной, неприятной форме. Возможно, они просто зануды, которые постоянно напоминают детям как, когда и какую заповедь надо исполнять. Либо они слишком заняты собственной учебой, преподаванием или другими своими важными делами, и у них нет времени играть с детьми, гулять с ними, нормально общаться, в результате чего контакт с детьми ухудшается. Хотя именно хороший контакт — это тот канал, по которому вся Тора передается от родителей к детям: без качественного соединения передачи Торы быть не может. Верно и обратное: даже если требования у родителей очень серьезные и высокие, ребенок все равно может выполнять эти требования в полном объеме и делать все, как нужно, причем с охотой, потому что это зависит не от тяжести требований, а от способа их подачи. И обучение Торе, и приучение к соблюдению заповедей и к молитве, должны быть комфортны для ребенка.

Искушения

Написано что Всевышний не ставит человека перед искушением, которое тот не может преодолеть. Но когда человек непосредственно сталкивается с искушением, то его внутренняя духовная конструкция проходит проверку на прочность. Если отец парня учится в коллеле и в семье мало денег, и они

не могут себе позволить большого количества вкусняшек и множества разных интересных штучек, но при этом папа человек особых качеств, настоящий аристократ духа, и он соответствует тому образу «талмид хахама», о котором говорит Талмуд, — то понятно, что притягательная сила этого человека перекрывает тягу ребенка к развлечениям, шмоткам и т.д.

В современном светском обществе разрушение табу достигло исторического максимума: о самых интимных вещах и об извращениях говорят свободно со сцены и с высоких трибун. При этом одна из тех вещей, которые характеризуют харедимное общество — табуированность различных тем, сопряженных с нескромностью и пороками. В частности, удается избегать нескромности в рекламе: ее блокируют и не пускают. А вот реклама продуктов питания, одежды, всевозможных аттракций и путешествий распространяется совершенно свободно — ведь ничего запрещенного в ней нет. Появились низкопробные «кашерные» фильмы различных жанров (в основном детективы), снятые религиозными «киностудиями» с соблюдением алахических ограничений. В них никогда не фигурируют женщины, там нет реалистичных сцен насилия и даже присутствует какая-то мораль. Но для религиозного подростка, который должен посвятить свою жизнь служению Всевышнему (не имеет значения, станет ли он аврехом или пойдет работать), главным притягательным моментом в этом фильме будет являться не мораль, а небоскреб в Нью-Йорке, лондонский Биг-Бен, Эйфелева башня в Париже, дорогая машина, главный герой (успешный бизнесмен) или миллионы долларов, вокруг которых закручен весь сюжет.

Уже много лет в харедимном обществе ведется борьба против интернета, но она проблематична по двум причинам:

1. Чисто технически, эта борьба изначально проиграна, поскольку современных мальчиков и девочек невозможно изолировать от внешнего мира полностью. На практике обыкновенный учащийся ешивы, который хочет воспользоваться интернетом, всегда найдет способ это сделать. Представим себе очень серьезную ешиву литовского образца в Иерусалиме. У ученика этой ешивы есть традиционная или светская бабушка из Аргентины, и она живет совсем недалеко от ешивы. А в квартире у бабушки есть большая плазменная панель с Ютубом и Нетфликсом. И парень с друзьями приходит к бабушке посмотреть кино, с вафлями и колой. Возможно у него нет такой бабушки, но точно есть возможность пойти в библиотеку с работающими общественными компьютерами и бесплатным быстрым интернетом. Страшный интернет классифицируется многими раввинами как «авизарайу де-орайот» — элемент разврата. Некоторые важные раввины даже объявили обладателя айфона непригодным для свидетельства. Впрочем, директор одного из больших и очень харедимных хедеров Иерусалима пользуется по меньшей мере тремя айфонами, и он, конечно же, не один такой.

2. Безусловно, для соблюдающего человека пользование интернетом сопряжено с целым рядом рисков. Кроме просмотра запрещенных фото и видео еврей может наладить в интернете интимные отношения с людьми, которых без интернета он никогда не встретил бы. Кроме того, в интернете есть много контента, не связанного с развратом, но содержащего идеи, которые могут быть опасны для чело-

века с неустойчивым мировоззрением (а многие молодые люди из религиозного мира, как ни странно, очень слабы в мировоззренческих вопросах). Впрочем, раби Йеошуа считал, что главная причина, по которой человек грешит, это плохие товарищи («Авот» 2.9), и большинство комментаторов этой мишны объяснили что нужно отдаляться от плохого товарища, потому что для человека естественно попадать под влияние ошибочных мнений и неправильных действий его друзей. А рав Элизер Менахем Шах говорил в этой связи, что самый плохой дом в духовном плане лучше, чем самое лучшее ешивское общежитие. Поэтому Интернет, конечно же, является проблемой, но не единственной — он проблематичен наряду со множеством других вещей, из-за которых человек может оступиться. Однако кампания по демонизации интернета превращает сеть и гаджеты в главную проблему поколения, хотя это не так. Ведь разглядывание нескромно одетых девушек на улице, посещение различных некашерных мест — все это, и многое другое может стать триггером «неширы».

Перекладывание ответственности на интернет не помогает справиться с «неширой», зато позволяет убеждать себя и окружающих, что все мы — раввины, преподаватели, родители — белые и пушистые. Мы все делаем правильно, просто появился этот ужасный интернет — прилетел вдруг такой огнедышащий дракон и все сжег, и теперь у нас есть «ношрим». Но на появление «ношрим» влияют и системные проблемы, и внешние факторы. И главную роль играют именно системные проблемы. Когда парень или девушка связаны со своей семьей, а преподаватель в ешиве или учительница в школе действительно

талантливы и любят то, чем занимаются (а не просто взяты на должность по протекции) то влияние любых внешних факторов преодолимо.

Нужно понимать, что у отхода от Торы, как такового, есть собственный, самостоятельный механизм. В мире соблюдения Торы — в самой Торе, в пророках и т.д. — тема искушения присутствует постоянно: человек хочет соблюдать все, осознает что его жизнь «на ладони у Всевышнего», и что его действия должны быть именно такими, какими они должны быть с точки зрения Торы... и вдруг он сталкивается с искушением. Но каждый раз, когда человек не устоял перед искушением и нарушил Тору, он все равно продолжает жить по Торе — в общем и в целом. Он понимает, что совершенное им деяние противоречит жизненным принципам и правилам, продиктованным Торой, раскаивается в содеянном и хочет все исправить.

Представим себе даже далекого от Торы человека, который зарабатывает деньги честным трудом, и это неплохие деньги. Воровство не входит в его планы. И вдруг возникает ситуация, при которой он может взять чужие деньги, и никто об этом не узнает. И он берет эти деньги, а потом начинает думать о том, что взяв их, он обездолил другого человека, что это была чья-то пенсия или зарплата, на которую должна жить семья. И он начинает переживать по этому поводу. Возможно, он даже вернет эти деньги, исправив содеянное.

Если бы я в качестве примера привел супружескую измену женатого мужчины, то это мог бы быть неудачный пример. Ведь если

этот мужчина живет в такой системе моральных координат, в которой измена легитимна, то это не позволит провести аналогию с нарушением Торы — системы ценностей, в которой регламентированы все «можно» и «нельзя», и они хорошо известны соблюдающему человеку. То нарушение Торы, которое знакомо нашим читателям, выросшим вне мира Торы, на самом деле даже нельзя назвать «нарушением Торы» — это забвение Торы и отсутствие Торы как таковой. Именно поэтому мишна в трактате «Шабат» (7.1) говорит что тот, кто совершает много запрещенных работ в разные Субботы, потому что «забыл» о сути Шабата, обязан будет принести лишь одну жертву за грех нарушения всех этих многочисленных запретов (а не по одной жертве за каждый из них) — после того, как узнает, что совершенные им действия являлись запрещенными. Говорить о нарушении Торы евреями, оторванными от нее в нескольких поколениях, это все равно что рассуждать о том, почему коренной житель Новой Гвинеи не предпринимает активных попыток открыть счет в швейцарском банке. Когда наши книги рассказывают об искушении, они всегда говорят об искушении человека, убежденного что все, что требуют Тора и мудрецы, нужно обязательно соблюдать. А поскольку у еврея, помимо соблюдения Торы, есть и материальный аспект жизни, и этот аспект очень силен, то иногда материальные ценности могут взять верх над ценностями духовными, и человек может оступиться и нарушить.

Постепенный отход — не «нешира»

Существует некий путь постепенного отхода от Торы, который тоже имел место быть в еврейской истории, и который мы можем наблюдать сегодня, особенно в восточных

общинах: папа — «талмид хахам», сын уже не «талмид хахам», но еще соблюдающий человек, внук соблюдает частично, но очень уважает Тору, правнук не соблюдает Тору, но все же немного ее уважает и т.д. Когда нет постоянного укрепления Торы, происходит постепенный отход от нее. Если эту печь регулярно не разжигать, то она остывает. Внешние факторы тянут вниз, но происходит подобный отход очень медленно и постепенно. Например, такая вещь как синагога исчезает из практики одной из последних: люди уже не соблюдают, но в синагогу по-прежнему иногда ходят. А еще делают бар-мицву, отмечают праздники и, возможно, не готовы связать себя узами брака, если он смешанный. Но когда мы видим парня, у которого отец раввин, и сам парень учился в ешиве, а потом в течение нескольких месяцев он полностью отходит от Торы и становится оппонентом Традиции — то это и есть «нешира», о которой мы говорим.

Эклеры

Итак, в еврейской истории было много волн отхода от Торы и возвращения к ней. И те, с кого начиналась очередная волна отхода, знали Тору сами, либо, как минимум, были сыновьями людей, знавших Тору. Прошли столетия, и все идолопоклоннические культы Средиземноморья исчезли из человеческой практики, от них остались лишь какие-то изображения, памятники архитектуры и письменности. Всевозможные религии, идеологии и мировоззренческие системы утратили прежнюю привлекательность.

Сегодня тоже есть искушения, хоть и проще, поэтому мы снова видим, как падают «спелые плоды». Написано, что наши пред-

ки поклонялись идолам лишь для того, чтобы разрешить себе публичный разврат («Санэдрин» 63б), и если подумать, то в конечном счете все сводится к желанию позволить себе то, что нельзя — освободиться от «ига Небес», а остальное лишь декорации и оправдания.

Рав Моше Шапиро как-то раз сказал, что нынешняя форма отступничества может быть определена одним словом: «ощущение». Т.е. человек чувствует что ему «кайфово», и на этом, собственно, все: ему чужда идея служения, больше не нужно рассуждать об истине, о справедливости, искать правду, потому что это не имеет ни значения, ни ценности. Если ему кайфово, то все — никакая Тора ему теперь не нужна.

Когда-то давно развлечения были делом состоятельных людей, а сегодня жизнь изменилась, и любой человек, даже не слишком переутруждаясь, может позволить себе неплохо существовать и развлекаться, а индустрия развлечений рада предложить ему все новые и новые опции.

Есть такой деликатес — эклер. Это популярное пирожное с кремом, которое многим нравится. В переводе с французского слово «эклер» означает «вспышка». Еврейский народ прошел через многие испытания. Волны, которые накатывались на нас, всегда приносили с собой что-нибудь очень сильное и притягательное. И сейчас на нас идут широким фронтом всякие вещи, не виданные ранее: обилие зрелищ, скорость и легкость передвижения, разнообразие продуктов питания, доступность вышеупомянутых развлечений и, конечно же, полное раскрепощение нравов

и вседозволенность. В общем, мы имеем дело с «эклерами» — в широчайшем смысле этого слова.

Кризис системы и «тшува»

Сегодня сложилась парадоксальная ситуация, поскольку мы наблюдаем два совершенно противоположных тренда. С одной стороны, углубляется кризис внутри религиозного общества, в мире ешив. Этот кризис не охватывает всех, но затрагивает довольно широкие массы молодежи. Он выражается в повышенном интересе многих учащихся ко всему тому, что находится «за пределом»: к попсовой музыке (совершенно нескромной и, к слову, в основном низкокачественной), к футболу — к самым разным вещам, которые являются совершенно неприемлемыми с т.з. базовых устоев этого общества. Ну не может раввин-талмудист интересоваться результатами Еврокубка — не потому, что запрещено, а потому что это невозможно: Еврокубок существует в какой-то другой вселенной, с которой этот раввин никак не связан. А потом выясняется, что сын или внук раввина прям-таки болеют за «Реал Мадрид» или «Манчестер Юнайтед»!

С другой стороны, если смотреть на ситуацию в еврейском народе в целом, то мы увидим что масса людей приобщается к Торе, причем делают они это очень по-разному. Скажем, в соцсетях, у светских блогеров входит в моду соблюдение Шабата. Растет интерес к изучению Торы, в различных форматах и на различных площадках, появляются кружки и новые уроки, и хотя чаще всего это какой-то полусветский «лайт-вариант», но, тем не менее, это все же не реформизм — речь именно об изучении Торы. Недавняя по-

дача законопроекта об уголовном преследовании взрослых, которые помогают подросткам знакомиться с иудаизмом и делать «тшуву», привела к тому что тысячи людей, многие из которых совершенно не похожи на соблюдающих евреев, начали выкладывать в сеть собственные фотографии, а также фото своих детей — в талитах и тфилин, с молитвенниками и другими святыми книгами. Самые разные люди, в т.ч. известные артисты, спортсмены и ученые, возвращаются к Торе, начинают соблюдать.

Заключение

Очень часто современные религиозные люди, сталкиваясь с «неширой» и слыша от самих «ношрим» всевозможные нападки на религиозное общество, на саму Тору, на пророков и Талмуд — весь этот большой набор аргументов против еврейской традиции и образа жизни — отвечают: «Нет, это все отговорки». И действительно, это отговорки, потому что на самом деле человек просто хочет освободиться от бремени и ищет себе оправдание.

Молодой человек хочет раскрепоститься изнутри, а снаружи его поджидают всякие соблазны и объекты страсти. Чтобы затормозить «неширу» и обратить ее вспять, необходимо вести войну: в учреждениях, на улице, но в первую очередь — в семье. Это война, которая ведется за сердце. У парня или девушки должна быть личная связь с Торой, очень теплые и положительные эмоции в отношении Торы. А внешняя сторона — то, насколько кашерно человек одет и даже то, насколько много правильных книг он прочитал — безусловно важна, но совершенно не является залогом победы на этой войне.

Поэтому дам важный практический совет. И «баалей тшува», и «настоящие» религиозные могут думать что дети идут учиться в святое место, а на самом деле в учебном заведении существует неоднозначная реальность, и очень часто сын или дочь не решаются прийти к родителям и рассказать, что там происходит. Например, сын, который должен в данный момент находиться в ешиве, пошел с друзьями смотреть кино в городскую библиотеку, а папа считает что интернет это абсолютный запрет (хотя фильм может быть далеко не худшим из того, что случится с его сыном). Если папа откажется от своего «святошества» и начнет разговаривать с сыном и его друзьями более открыто, он утратит красивый образ серьезного религиозного человека — настоящего цадика (которым он, в принципе, и является), но выиграет в отношениях со своим ребенком.

Родители могут начинать давить, а это всегда плохо. Необходима сердечность —

то, что рав Якобзон называет «атная хиювит» («позитивная обусловленность»): все, что связано с религиозными моментами, должно быть приятным и классным. И если ребенку трудно учиться в ешиве, то ему лучше освоить профессию, чем оказаться нигде и ни с чем, у разбитого корыта (и, кстати, неуспех в учебе, на самом деле, не всегда является следствием отсутствия способностей).

* * *

В данной статье я ставил перед собой задачу объяснить «неширу» по сути и провести исторические параллели. Что касается превращения «ношрим» в тему, активно продвигаемую в медиа и поп-культуре в качестве очевидного элемента атаки на еврейский религиозный мир извне, со стороны «прогрессивного общества» — то это отдельный вопрос, который я планирую, с Б-жьей помощью, осветить в своем следующем тексте для «Мира Торы». МТ

история



Рав Элияу ТАВГЕР

Преподаватель ешивы «Торат Хаим»

РАБОВЛАДЕНИЕ И ТОРА

Предлагаемая вашему вниманию статья посвящена обсуждению лишь одного принципиального вопроса: допустимо ли с еврейской точки зрения владеть другими людьми в качестве рабов? При этом единственная модель такого гипотетического владения, которую я здесь рассматриваю — это ситуация при которой один человек продает себя другому в рабство по собственному желанию (например, из-за нищеты). Соответственно, вся совокупность вопросов, возникающих в связи с порабощением военнопленных, с передачей рабов и их потомков по наследству и т.д., — нуждается в отдельном обсуждении, поскольку все эти вопросы неразрывно связаны с другими моральными принципами, которые требуют особого изучения и объяснения.

Предметом изучения статьи является исключительно рабовладение по Торе, имеющее строго определенные рамки, а не массовая жестокая эксплуатация труда, унижение человеческого достоинства и низведение людей до уровня животных и предметов, которые практиковались и, к сожалению, до сих пор практикуются в мире.

В этой статье я не планирую углубляться в детали законов о рабах, и в частности — в огромную разницу между рабом-евреем и кнаанейским рабом (т.е. рабом, который не является евреем).

Рав Рафалл — защитник института «рабства по-еврейски»

Накануне Гражданской войны в США (1861-1865) экономика Юга была полностью основана на неквалифицированном труде черных рабов, а белые землевладельцы считали себя «высшей расой». Во второй половине 1860 года молодая американская нация оказалась на распутье. С одной стороны, представители северных штатов в Конгрессе требовали отменить рабовладельческие законы, действовавшие на Юге. С другой стороны,

многие опасались что в результате давления США распадутся. Землевладельцы-южане не собирались уступать Северу. Они утверждали что отцы-основатели США не внесли в Конституцию никакого запрета на рабовладение, а северяне пытаются волюнтаристски менять уже установленные правила игры.

В октябре 1860 года победу на президентских выборах одержал Авраам Линкольн — первый президент от новообразованной Республиканской партии, известный как

аболиционист¹ (хотя на начальном этапе он декларировал лишь неприемлемость расширения рабовладения, а не тотальный отказ от него). 4 марта 1861 года Линкольн вступил в должность.

Еще 20 декабря 1860 года Южная Каролина объявила о своем выходе из США, а Флорида, Техас, Миссисипи, Алабама, Луизиана и Джорджия всерьез задумались о том чтобы последовать ее примеру (несколько месяцев спустя они так и поступили — еще до инаугурации Линкольна). В итоге вспыхнула Гражданская война, которая закончилась, с одной стороны, освобождением миллионов черных рабов, а с другой стороны, в этом конфликте с обеих сторон погибло более миллиона американских граждан — больше, чем в любой другой войне с участием США. Сражения, которые вели между собой Союз двадцати северных штатов и четырех «пограничных» рабовладельческих штатов, поддерживавших северян, с одной стороны, и Конфедерация одиннадцати рабовладельческих штатов Юга с другой, на протяжении долгих лет оставались главной кровоточащей раной американского общества (в частности, Гражданской войне посвящено более 25000 книг).

В самом конце 1860 года, когда обстановка в США уже накалилась до предела и в воздухе пахло войной, уходящий 15-й президент Джеймс Бьюкенен призвал всех американцев к общенациональному посту. Этот пост был назначен на пятницу 4 января 1861 года. В те дни американское еврейство представляло собой маленькие общины, разбросанные по всей

территории страны, а их совокупная численность не превышала нескольких десятков тысяч человек. Большинство американских евреев были реформистами, а в Нью-Йорке действовали лишь две ортодоксальные синагоги. Первая, «Ширит Исраэль», принадлежала сефардской общине. Она была основана выходцами из Испании и Португалии, бежавшими от инквизиции в XVI-XVII вв. «Ширит Исраэль» являлась старейшей еврейской общиной в Америке. Вторая синагога, «Бней Йешурун», была основана в 1825 году выходцами из Центральной Европы, в первую очередь из Германии.

Вечером в пятницу 4 января евреи общины «Бней Йешурун» собрались послушать речь своего раввина — Морриса Якова Рафалла (Рафаэля). Рав Рафалл родился в 1798 году в Стокгольме. Когда мальчику исполнилось 9, отец, банкир королевской семьи Швеции, перевез его в Копенгаген, где он учился в еврейской школе. В 14 лет Моррис Яков переехал в Англию и поступил в ешиву. В 22 года он прибыл в Германию, где изучал языки в Гисенском университете. Получил степень доктора наук в университете Эрлангена за перевод 18 трактатов Мишны, выполненный в соавторстве с сефардским раввином Давидом Аароном де Сола из Амстердама. В 26 лет он вернулся в Англию, женился и начал переводить Пятикнижие, но успел опубликовать только первый том. В 1834 году он основал журнал Hebrew Review — первое еврейское периодическое издание в Великобритании. Будучи почетным секретарем Главного раввина Британской империи Соломона

¹ От лат. «abolitio» — «отмена». Аболиционизм — движение, выступавшее за скорейшее упразднение рабовладения.

Хершеля, в 1840 году рав Рафалл отправился в Дамаск чтобы защитить еврейскую общину от кровавого навета. Был напечатан его текст с опровержением всех обвинений против евреев на четырех языках — на иврите, английском, французском и немецком.

До Нью-Йорка рав Рафалл служил раввином в английском городе Бирмингем. Он стал первым евреем в американской истории, который произнес молитву при открытии заседания Конгресса (1 февраля 1860 года). Рав был ярким противником и последовательным критиком реформистского движения. На момент описываемых событий ему было 62 года.

Свое выступление в синагоге «Бней Йешурун» рав Рафалл посвятил вопросу отношения Торы к рабству, уже зная, что популярный христианский проповедник Генри Уорд Бичер накануне выступил по соседству, в бруклинской церкви, с проповедью, в которой утверждал что Библия запрещает рабство. Рав Рафалл прекрасно понимал что в «северном» и либеральном штате Нью-Йорк существует общественный консенсус по поводу рабовладения: все согласны, что его нужно отменить. Несмотря на это, рав озвучил точку зрения, совершенно не соответствовавшую общественному тренду. Его выступление получило широкую огласку, его обсуждали не только в еврейских кругах, но и в общих газетах. Уже на следующий день его выступление попало на первые полосы NY Herald и NY Evening Express, о нем подробно написали в New York Times. Через неделю он дал публичную лек-

цию на ту же тему в Историческом обществе Нью Йорка. Сразу после этого в еврейской печати раввина атаковали вожаки американских реформистов — Михаэль Альперин и Давид Айнхорн². 11 января газета New York Tribune опубликовала очень яростный памфлет Альперина, направленный против рава Рафалла. Обе эти публикации высмеивали рава Рафалла, называли его шарлатаном и обвиняли в дилетантизме.

Столкнувшись с травлей, 1 февраля 1861 г. рав опубликовал свою речь в виде статьи, получившей название «Библейский взгляд на рабство». «Одно из двух: [эта статья] либо устоит, либо падет [из-за аргументов моих критиков]. Но я уверен, что моя статья не падет, поскольку она содержит в себе «слово Всевышнего, которое стоит вечно» — писал рав Рафалл. Основной текст статьи дублировал произнесенную в синагоге речь, но рав дополнил его «Предварительными замечаниями», где сходу опроверг саму возможность обоснования аболиционизма с помощью Торы и ответил на критику New York Tribune. Он утверждал, что все попытки найти свидетельство отрицательного отношения Торы к институту рабства несостоятельны, поскольку таких свидетельств Тора не содержит, и все, что могут привести аболиционисты в качестве библейского подтверждения своей точки зрения — стих «И возлюби ближнего твоего как самого себя», заимствованный христианским вероучением из Торы (Ваикра 19:18). Тем не менее, при ближайшем рассмотрении становится ясно

² Статья Айнхорна была опубликована в журнале «Синай» на немецком языке, но сразу же после этого переведена на английский и выпущена в виде брошюры «Библейский взгляд на рабство преподобного доктора Морриса Яакова Рафалла, рассмотренный преподобным Д.Айнхорном».

что и этот стих тоже никак не подтверждает идею «библейского аболиционизма», поскольку наши праведные предки знали об этой важнейшей заповеди (которую раби Акива называл «великим правилом в Торе»), однако это не мешало им иметь рабов.

В основной части статьи рав Рафалл приводит ряд аргументов, подтверждающих допустимость рабовладения с т.з. Торы. В Десяти заповедях требуется дать рабам отдых в Шабат и запрещается желать раба или рабыню ближнего. Он подчеркивает, что «владение рабами было признано интегральной частью структуры общества», ведь Авраам, Ицхак, Яков и Ийов, которым открывался Творец, были рабовладельцами. Причем Ийов назван «непорочным и справедливым, б-гобоязненным и удаляющимся от зла» (Ийов 1:8). «А если вы скажете мне: «Хорошо, в их времена держать рабов было можно, но сейчас это грех», то я, в свою очередь, задам вам вопрос: когда и чьим авторитетом этот закон был изменен? Скажите мне, когда владение рабами перестало быть разрешенным и превратилось в грех?»

Рав Рафалл делает важное уточнение: несмотря на то, что у хозяина раба есть права на этого раба как на принадлежащее ему имущество, Тора ограничила эти права, поставив их в определенные рамки. «Хозяину запрещено превращать рабыню в средство удовлетворения своих инстинктов. Он не может продать рабыню, плененную на войне (Дварим 21:14). Раб человека защищен от чрезмерного наказания. Даже если господин выбил своему рабу зуб, тот немедленно становится свободным человеком. Если два наихудших инстинкта в природе

человека — страсть и жестокость — были ограничены, то третий — нажива — был полностью запрещен, поскольку Б-жий закон обеспечил рабу день отдыха в Шабат. Действительно, существует колоссальная разница между взглядом Торы на рабство и тем, как смотрят на рабство другие. Раб является человеком и его чувство собственного достоинства нужно уважать, что совершенно не похоже на отношение к рабам, распространившееся в Риме и, к моему сожалению, заимствованное на Юге, где раб спущен на уровень вещи, у которой нет прав... Если наши друзья, жители Севера, которые правильно понимают слова Всевышнего, не будут упрямо пытаться выглядеть «слишком большими праведниками» и перестанут называть греховным то, что не называется грехом в Торе, то они будут восприняты с большим уважением их братьями на Юге. И нашим друзьям, жителям Юга, нужно придерживаться подхода Торы к рабству и отказаться от насилия, которое позволяет некоторым злодеям использовать открывающиеся возможности, поскольку это приводит к плохой репутации и неуважению по отношению к обществу рабовладельцев в целом. И если и те, и другие будут делать то, что правильно, тогда [сбудется написанное:] «И увидел Б-г дела их, что они отвратились от злого пути своего, и пожалел Б-г о бедствии, о котором сказал, что наведет на них, и не навел» (Йона 3:10)».

Основные вехи истории аболиционизма

На протяжении всей мировой истории и вплоть до наших дней существовал институт рабства, который принимал разные формы и не выглядел однородно в разных культурах и в разные эпохи. Можно вспомнить

крепостное право, которое в Царской России было формально отменено лишь в 1861 году; введённые в 1930-е годы в отношении советских крестьян ограничения на перемещение; ГУЛАГ и нацистские концлагеря.

Борьба против рабства является сравнительно новым явлением. Впервые за отмену рабства начали выступать английские протестанты-квакеры в XVIII в., поскольку всеобщее равенство было частью их религиозной доктрины. Из духовно-философской плоскости этот вопрос быстро перешел в политическую и правовую: состоялись судебные процессы, которые поколебали устоявшиеся представления о законности рабства и стали важными прецедентами, на которые опиралось в дальнейшей юридической борьбе формирующееся движение аболиционистов. Вскоре осуждение института рабства стало важной частью идеологии европейского Просвещения. Это привело к тому, что к началу XIX века большинство правительств Старого Света согласились с необходимостью отмены рабства.

В 1807—1808 гг. был запрещён ввоз новых черных рабов в США и британские колонии. В 1816 году американские аболиционисты купили огромную территорию на атлантическом побережье Африки и основали там государство Либерия, предполагая перевозить туда из США выкупленных рабов, но этот проект не увенчался успехом: плантаторы Юга не собирались продавать рабов, а бывшие рабы не желали покидать Америку.

К 1833 году Британская империя полностью запретила рабовладение на всей своей территории, а на севере США в тот же пери-

од аболиционизм начал приобретать массовый характер: были основаны Американское общество борьбы с рабством и газета Liberator. К 1840 году это движение разрослось и разделилось на сторонников ненасильственного аболиционизма и «партию войны». Окончательная отмена рабства в Штатах произошла лишь в 1865 г., по итогам Гражданской войны, с принятием Тринадцатой поправки к Конституции. В 1870 году была принята Пятнадцатая поправка, наделившая бывших рабов электоральными правами.

В 1948 году Генеральная ассамблея ООН приняла Всеобщую декларацию прав человека, ставившую рабство вне закона. В итоге все государства мира официально запретили работорговлю и рабовладение. Последней это сделала Мавритания в 1981 году. Однако де-факто рабство сохранилось и в Мавритании, и в ряде других стран, таких как Индия, Пакистан, Непал, Мьянма, Сомали, Судан и Ангола. В ходе гражданской войны, которая велась на территории Ливии с 2011 года, там появились невольничьи рынки.

Еврейский аболиционизм: единство человечества, всеобщее равноправие и уступки Торы грешникам

Рав Цадок Кан (1839 — 1905) родился в Северном Эльзасе, в городке Моманхейм. Его прадед по материнской линии был членом «Санэдрина», созданного Наполеоном Бонапартом, и являлся главным раввином Южного Рейна. В 11 лет его отправили учиться к равву Айзику Беру из Бишхайма. Позже он учился в городке Бримат у рава Соломона Леви, который подготовил его ко вступительным экзаменам в раввинскую семинарию в Меце. Учился в ешиве Страсбурга у рава Моше

Блоха из Оттеншайма, автора комментария «Исмах Моше» к трактату «Хулин».

С 1856 года он учился в раввинской академии в Меце а потом в Париже. В 1862 году он получил раввинскую «смиху» и четыре года спустя он стал заместителем главного раввина Парижа и Франции, Элиэзера Давида Иссидора.

Рав Кан основал и возглавлял «Общество еврейских наук» и его печатный орган — «Ревю еврейских исследований». Занимался переводом Танаха на французский язык. Во время «дела Дрейфуса» выступал как свидетель защиты, веря в невиновность Альфреда Дрейфуса, которому он ставил хупу и которого вообще знал лично с юных лет. Рав обличал французские газеты, обвиняя их в том, что они приговорили Дрейфуса до того, как это сделал суд, добивался права навещать обвиняемого в тюрьме (но получил отказ), вел борьбу против антисемитизма в целом. Его активность не нравилась многим другим французским еврейским деятелям, которые считали что нельзя вмешиваться, что нужно подождать и дать улечься шумихе вокруг дела Дрейфуса, поскольку активное участие в процессе лишь подстегнет антисемитизм.

После того как рав Исидор умер, из числа многочисленных претендентов на его должность был избран именно рав Кан — во многом благодаря работе «Рабство в Библии и Талмуде», написанной им по-французски в 1867 году. В 1892 году Ицхак Шломо Фукс перевел этот текст на иврит.

В упомянутом сочинении рав Кан отстаивал позицию, отчасти противоречащую той,

что озвучил рав Рафалл. Во вступлении он утверждает что Тора не запретила рабовладение, поскольку уже во времена Моше Рабейну рабовладение являлось древним, устоявшимся обычаем, которого придерживались все народы вокруг Эрец Исраэль. Однако нет никаких сомнений, что Тора была против института рабства — лишь в силу обстоятельств она не могла потребовать от людей отказаться от владения рабами. Древние и устоявшиеся подходы и обычаи не могут быть отменены и искоренены одним махом: конечно, это было бы похвально, но в силу своей неосуществимости такие попытки заведомо обречены на провал. Он пишет, что во многих вопросах Тора учитывает недостатки и слабости людей и идет на компромиссы, исходя из особенностей эпохи. В частности, Тора разрешает полигамию, хоть и не одобряет ее, и разрешает разводы, параллельно создавая препоны желающим развестись. Аналогичным образом, несмотря на то, что в нескольких местах Тора намекает на свое несогласие с рабовладением, она все же не стала вводить абсолютный запрет этой практики. Вместо этого Тора ограничила рабовладение настолько, насколько это было возможно, чтобы воспрепятствовать дальнейшему усилению данного общественного строя и исправить его недостатки. Он подчеркивает, что «еврейское отношение к рабам было совершенно не таким, как у других древних народов — даже у самых цивилизованных из них — и даже не таким, какое мы видели в наши дни в США». По мнению рава Кана, защищать раба и обеспечивать ему достойные условия, как того требует Тора — намного более «прямой путь», чем введение закона, который не был бы понят, и потому не устоял бы, в силу несоответствия духу времени.

Согласно раву Кану, рабовладение попросту не может соответствовать тораническому представлению о правильном общественном устройстве, поскольку Всевышний изначально создал людей равными: «На лбу Святой Торы высечена светящимися буквами идея единства человеческого рода. Книга Берешит учит нас что все люди происходят из одного Источника — от Одного Творца. Все обладают одинаковой ценностью и находятся на той же ступени в творении мира. И разумная душа внедрена в них Свыше — это доля от Самого Б-га, Владыки мира. И это не является лишь теоретическим знанием — это ветер в колесах морального учения законов Моше. Если в Древней Греции и в Риме состояние рабов вызывало жалость, поскольку там не хотели видеть у рабов человеческое достоинство и ставили их в один ряд с животными, и самые великие их философы считали, что природа изначально предопределила части людей властвовать, а другой — быть рабами³, то в Святой Торе мы не найдем подобной вещи. В ее глазах рабство не может считаться естественным поведением или Высшим законом... И еще, не меньше чем сами законы, помогли качества сынов Израиля, которые не допускали жестокого обращения с рабами, как у других народов...».

* * *

Р. Илель Цейтлин родился в 1871 году, в местечке Карма Могилевской губернии, в семье хасидов Хабада «капустинского» течения. С юных лет его считали гениальным ребенком, в юные годы он прочитал огромное

количество самой разной литературы — от Рамбама до Толстого, Достоевского и Шестова, познакомился с буддизмом, а также с философией Спинозы и Ницше, который произвел на него неизгладимое впечатление. Не порывая полностью с еврейским миром, он отошел от Торы и заповедей и начал заниматься публицистикой, сочетая это с духовными поисками, а центральной темой его творчества оставались страдания еврейского народа.

В качестве частного учителя он много раз переезжал с места на место, пока не осел в Гомеле. В 1904 году его пригласили в Вильно работать в ивритоязычной газете «А-йом». Около 1906г. Цейтлин разочаровался в Ницше, полностью вернулся к Торе, и со временем превратился в одного из крупнейших религиозных мыслителей эпохи.

В 1907 году он переселился в Варшаву, где постоянно печатался в газетах «Хайнт» («Сегодня») и «Момент». В Первой мировой войне Цейтлин увидел знаки приближения прихода Машиаха. Многие свои статьи он посвящал хасидизму — в основном учению раби Нахмана из Брацлава и Хабаду.

В 1908 году на «еврейской улице» Варшавы случился скандал: умер маленький сын ассимилированного еврея, но варшавская «хевра кадиша» отказалась хоронить его на еврейском кладбище, если семья не согласится чтобы умершему прежде сделали обрезание (в обрезании после смерти нет запове-

³ В своей работе рав Кан прямо осуждает идеологию, которой придерживались рабовладельцы американского Юга и связывает ее с подходом Аристотеля, согласно которому есть родившиеся властвовать, а есть те, кто рожден подчиняться и служить.

ди, однако данная практика стала обычаем «похоронных братств», поскольку это поможет умершему удостоиться Грядущего мира). История получила огласку, и в польских газетах были опубликованы обращения «цвета интеллигенции» с требованием положить конец «варварскому обычаю». Тогда Цейтлин начал публиковать серию статей на идиш, получившую общее название «Бривелех цу дер идишер югнт» («Письма к еврейскому юношеству»). На страницах газеты «Хайнт» он анализировал новые философские концепции и мировоззренческие установки с позиций Торы и призывал молодежь вернуться к традиции предков и углубиться в нее. В своих «Письмах» он обсуждал вопросы прав женщин, защиты детей и обездоленных, частной собственности, войны и мира, «библейской критики» и форм правления, и объяснял как увязать это все с выполнением заповедей, с особой миссией еврейского народа в истории, со словами наших пророков и мудрецов.

Этот «молодежный» цикл вызвал большой резонанс (некоторые даже сравнивали важность «Писем» Цейтлина для того поколения с обращенной к молодежи книгой Рамбама «Морэ невухим»), множество юношей стали писать ответные письма Цейтлину, что сподвигло его продолжить эту деятельность. В 1922 году он издал «Письма» единой книгой под названием «Дер алеф-бейс фун юден-тум» («Начала иудаизма», Варшава, 1922). А в 1983 году эта книга была частично переведена на иврит и опубликована иерусалимским издательством «Мосад а-рав Кук».

Илель Цейтлин успел опубликовать тысячи статей на идиш, десятки на иврите и около 30 книг. После прихода в Польшу нацистов

он скрывался в Варшавском гетто, однако в канун Рош а-Шана 1942г. его поймали чтобы отправить в концлагерь. Цейтлин погиб, осятив Имя Всевышнего, в поезде, направлявшемся в Трешлинку. По словам очевидцев, когда нацисты заводили его в вагон он был одет в талит и тфилин и держал в руках книгу «Зоар».

Одной из тем «Писем к еврейской молодежи» Цейтлина стал вопрос о рабовладении. Жестокости, с которой относились к рабам римляне и другие древние цивилизации — общества, в которых экономика была полностью основана на труде рабов и нуждалась во все большем их количестве, что вело к бесконечным войнам, — он противопоставляет совершенно другую идею, которой, как он считает, руководствовался Моше: «Человека, который создан «по образу и подобию Всевышнего», запрещено унижать и спускать на уровень раба». Человек должен служить, но исключительно Б-гу. Все люди должны быть «рабами Всевышнего», а торговать людьми запрещено. Б-жественная истина требует полной отмены рабства, однако Тора была вынуждена учитывать состояние мира в ту эпоху — социальные условия, природу человека, его потребности и слабости. «Невозможно понять настоящий дух Торы, если мы не поймем как следует смысл слов наших предшественников относительно «женщины, красивой видом», которые сказали: «Тора говорит здесь исключительно из-за дурного начала («ецер а-ра»). Другими словами, Тора не запретила пленнику лишь из-за слабости людей — Тора знает, что в случае запрета люди не послушают, не устоят и нарушат, и потому она не запрещает. Это же имеют в виду Рамбам, Ральбаг и другие, разделяя

в Торе «первое» и «второе». Первое намерение — абсолютное, возвышенное, максимальное и источник его на Небесах. А второе — относительное, человеческое и социальное, которое считается с условиями жизни. Если взять в расчет те социальные условия, которые были в древнем мире, Тора не могла отменить рабовладение до конца. Поэтому она оставила этот институт как временное явление и приложила старания к внедрению в него большей справедливости, большей мягкости и милосердия, тем самым намекая, что ее конечная цель — тотальная отмена рабства. Если вспомнить, что даже у самых развитых и культурных народов, таких как греки и римляне, рабы были лишены всех человеческих прав, и даже Платон и Аристотель относились к рабам как к животным, а в последнее время никто иной как Гоголь писал о святости владения душами⁴. Если все это учесть, то мы неизбежно придем к пониманию что отношение Торы к рабу не просто гуманное, а представляет собой великую возвышенную идею, источником которой является Высшая мудрость».

* * *

Рав Нахум Элиэзер Рабинович (1928-2020) родился в канадском городе Монреаль. Он учился в балтиморской ешиве «Нер Израэль» у рава Рудермана и параллельно получил степень по математической статистике. Служил раввином в ряде американских общин,

а в 1971 году, по просьбе главного раввина Англии, возглавил «Лондонскую школу еврейских наук» — Дом Учения, в котором готовили раввинов. После 11 лет в Лондоне он принял приглашение возглавить ешиву «Биркат Моше» в Маале Адумим.

В Израиле рав Рабинович стал известен как один из ведущих специалистов по Рамбаму. На протяжении десятков лет он трудился над созданием комментария «Яд пшута» к кодексу Рамбама «Мишнэ Тора»⁵. Для этого он скупрулезно сравнивал формулировки в трудах Рамбама и тех комментаторов, которые повлияли на подход Рамбама (таких как рабейну Хананель и Риф), а также вел большую работу по уточнению и исправлению печатных версий трудов Рамбама на основе его рукописей. Помимо комментария рав Рабинович написал ряд книг, которые развивают подход Рамбама как законоучителя и мыслителя. В одну из этих работ, получившую название «Путь Торы: главы с размышлениями об алахе и актуальных вопросах»⁶ он включил статью «Назначение заповедей» («Тавкидан шель а-мицвот»), в которой уделит внимание теме рабовладения:

«Согласно учению Торы, с начала Творения статус людей, на самом деле, равен. Человеческий род начался с одного человека чтобы люди не говорили друг другу: «Мой отец важнее чем твой» («Санэдрин» 4.6), и чтобы

⁴ Видимо, имеется в виду письмо, написанное Н.В. Гоголем в 1846 году, в котором он защищает крепостное право.

⁵ При жизни он успел издать комментарий на книги «а-Мада», «Аава», «Зманим», «Нашим», «Мишпатим», «Незиким», «Шофтим» и «Зраим».

⁶ «Дарка шель Тора: праким бе-махшевет а-алаха ве-актуалия», Иерусалим 1999г. Тема рабовладения обсуждалась равом Рабиновичем и ранее — во время уроков в возглавляемой им ешиве, а также в 1988 году в статье «Дарка шель Тора», опубликованной в журнале «Маалийот».

показать величие Царя Царей, Святого, благословен Он, Который ставит на каждого печать первого человека, и при этом все не похожи друг на друга⁷. Это люди искривили свои пути, разделившись на рабов и господ, хотя отличия между ними не существенны и не связаны с истинным положением вещей, поскольку перед Создателем все они равны. Лишь злодеи могут игнорировать тот факт, что все люди, без исключения, обладают человеческим образом. Только грешник может сказать что раб — низкий человек: «Если презрел я право слуги моего и служанки моей, что были в тяжбе со мною, — То что бы я делал, когда Б-г приступит [к суду]? И когда Он спросит, — то что бы я [мог] Ему ответить? Ведь Создавший в [материнском] чреве меня создал и его, и утвердил нас Один в утробе» (Ийов 31:13-15)». Но ведь Тора, несмотря на это, признает институт рабства! С одной стороны, нет у тебя более ясного заявления, нежели то, что человек был создан одним-единственным и с печатью Г-сподина на себе (т.е. Каждый должен быть господином, а не рабом), с другой стороны, написано: «У них вы купите раба и рабыню, и они станут вашим уделом» (Ваикра 25:44). Но объяснил Рабейну (он имеет в виду Рамбам), «что из-за опасения что душа человека не сможет принять, соответственно ее природе... повернул их Всевышний с прямого пути, который являлся первичной целью».

Рав Рабинович ссылается на отрывок в «Морэ невухим» (ч.3 гл.32), где Рамбам объясняет законы жертвоприношений. Рамбам доказывает, что Всевышнему свойствен-

но не требовать бескомпромиссных действий по скорейшему достижению цели, а использовать более изощренные и тонкие методы, которые учитывают реальные возможности, слабости и недостатки людей. В частности, при Исходе из Египта Всевышний не повел евреев кратчайшим путем в Землю Израиля из-за опасения, что народ испугается войны и вернется обратно в Египет (о чем Тора говорит прямым текстом). Это позволяет Рамбаму выстроить аналогию, и утверждать, что, на самом деле, Всевышнему совершенно не нужны жертвы, но Он все равно заповедал их приносить, потому что в рамках человеческих понятий это было необходимо: все вокруг приносили жертвы, и никто не понял бы отказа Всевышнего от их «получения». Это и есть «кавана шния» («вторичное намерение») — компромисс Торы с жизненными условиями, привычками и мировоззрением людей, чтобы в конечном итоге помочь им прийти к истинной цели, свободной от этих компромиссов, которую Рамбам называет «кавана ришона» («первичное намерение»). Рав Рабинович развивает идею Рамбама применительно к проблеме рабовладения. Он пишет: «Действительность принудила к тому, что Тора пошла на уступки и не требовала полного соблюдения этого принципа (отказа от рабовладения), отдав предпочтение тому чтобы сдвигать общество шаг за шагом вплоть до полного достижения этой цели». Он называет экономическую причину, лежащую в основе рабовладельческого строя: «В древнем мире невозможно было наладить эффективно действующее хозяйство без массового человеческого труда, основанного на рабстве.

⁷ Рамбам объясняет, что «печать первого человека» это та особенность, которой наделены все представители человеческого рода.

Даже самые великие мыслители того времени не могли себе представить что возможно существование успешного общества без рабовладения. Однако Тора совершила переворот в институте рабства. В некоторых принципах не было возможности пойти на уступки. Они (эти принципы) являлись барьером, не позволяющим скатываться вниз, к злу народов. Так, например, в отличие от законов древнего мира, жизнь раба не являлась имуществом господина, а принадлежала Г-сподину всего: «Если побьет человек своего раба или рабыню палкой, и тот умрет от его руки, то ему должно быть отомщено» (Шмот 21:20). Несмотря на то, что раб отдан в услужение своему хозяину, Тора позаботилась о его душе: «...а в седьмой день празднуй, ...чтобы отдыхал сын рабыни твоей» (Шмот 23:12)... И вот, по прошествии многих лет, умножился разум также во всем мире, научные и технологические открытия несопоставимо превысили физические возможности человека, и это дало бурному экономическому развитию. Так Высшее Провидение привело к отмене рабства почти во всех странах. Благословен Всевышний, Который осветил светом Своей Торы и дал заблуждающимся разум, чтобы они признали величие Святого, благословен Он, высеченное в каждом сыне человеческом. Отмена рабства является частичной реализацией того возвышенного идеала, которому учила Тора, и каждому, кто знает что-нибудь об историческом развитии западного мира, ясно без каких-либо сомнений, что одним из решающих факторов в этом процессе является распространение знания Торы⁸ и все это направлено на то, чтобы «исправить весь мир

и служить Всевышнему вместе, как сказано (Цфанья 3:9): «Ибо тогда изменю Я язык народов [и сделаю его] чистым, чтобы все призывали Имя Г-спода и служили Ему единомудушно» (Рамбам «Илхот мелахим» 11.4)».

Раввины — апологеты рабства: патернализм в Торе

В 1904 году, сразу по приезду рава Авраама Ицхака Кука в Землю Израиля, к нему обратился доктор Моше Зайдель — уроженец Бойска, который некогда учился с ним в «хавруте», а позднее приобрел известность как исследователь Танаха и директор иерусалимского семинара движения «Мизрахи» для учительниц и воспитательниц. Сохранилось ответное письмо рава Кука («Игрот а-раая» 89), в котором обсуждается тема отношения Торы к рабовладению. Подход рава Кука неожиданно приближается к мнению рава Рафалла и в корне отличается от точки зрения его оппонентов, изложенной выше: «И знай также, что рабовладение — как и все пути Всевышнего прямы: «праведники пойдут по ним, а нечестивцы споткнутся на них» (Ошеа 14:10). Рабовладение само по себе не привело ни к какой проблеме, поскольку законное рабовладение полностью соответствует «природному» рабовладению. Более того, законное рабовладение по Торе пришло исправить несколько проблем, которые могут быть вызваны «природным» рабовладением. Например, существование бедных и богатых, слабых и сильных — вещь неизбежная и распространенная. Соответственно, те, кто приобрел много имущества, по закону нанимают бедных к себе на работу. Наемные рабочие

⁸ Здесь он имеет в виду христиан, в первую очередь протестантов, которые начали «изучать Библию» и стали активными участниками аболиционистского движения.

представляют собой «рабов по природе». Возьмем в качестве примера тех, кто трудится в угольной шахте, нанимаясь туда по своей воле. Если бы они являлись не просто наемными рабочими, а настоящими рабами, то их состояние было бы намного лучше. Ведь богачу, который презирает справедливость и мораль, выгоднее не улучшать условия в шахте — не обеспечивать там освещение и не проводить туда вентиляцию — несмотря на то, что это сокращает жизнь десятков тысяч людей, обрекая их на тяжелые болезни. Главное — не тратить из своего кармана десятки тысяч шекелей чтобы создать хорошие условия в туннеле. Иногда в шахте происходят обрушения, что хоронит рабочих живо, но ему это не мешает, поскольку он с легкостью может нанять других работников. А если бы эти рабочие по закону были его рабами и являлись его собственностью, тогда забота об их жизни и благополучии была бы равна его заботе о своем капитале, и эти нищие работники были бы, на самом деле, счастливы, и их ждало бы лучшее будущее. Поэтому наша Святая Тора идет своим путем — вознести сердце человека. И поскольку «природное» рабство неизбежно существует на протяжении всей истории в человеческом обществе, закон рабовладения будет улучшать его и беречь от злоупотреблений. После того как был разрушен Храм и мы рассеялись среди народов, тьма Средневековья подняла свою голову, исказились цели путей жизни, а рабство приобрело чудовищные формы, вместо того чтобы рабовладение охраняло бы слабых людей от руки

злых и агрессивных, и преимущество обернулось ущербом. И тогда человечество решило отменить законы рабовладения — несмотря на то, что оно неспособно отменить «природное» рабство, а также неспособно исправить недостатки, вызванные отменой законного рабовладения: ведь социально слабые люди страдают от этого, они нуждаются в законе о рабовладении. И это состояние сохранится до Светлых Времен, о которых сказано что «из Сиона выйдет Тора» (Йешаяу 2:3), и «...десять человек из всех народов разных язычных держаться будут за край одежды иудея, говоря: пойдем с вами, ибо слышали мы, что с вами Б-г» (Захарья 8:23)⁹... Из этого ты поймешь что те, кто хотел обосновать стремление к отмене рабства в наше время, опираясь на Святые писания, подобны звездочетам, которые видят, но не понимают того, что видят. На самом деле, у законного рабовладения есть ценность. Оно должно быть использовано для улучшения мира, но для этого нужен мир, который в должной степени упорядочен... Но без большой, глобальной и серьезной подготовки невозможно чтобы в мире было настоящее влияние, исходящее из Святых писаний. Только лишь Сам Всевышний на это способен. С тех пор как мудрецы постановили что Святые писания делают руки нечистыми, тот, кто собирается на их основе повлиять на практические вещи во внешнем мире, не способен соответствовать их возвышенному пути, пока не наступит время Истинного Избавления... Поэтому природа рабства в человечестве в целом должна была быть установлена в наиболее

⁹ Рав Кук здесь намекает на то, что мудрецы в Талмуде («Шабат» 32б) толкуют этот стих как указание на возвращение рабства: «Сказал Рейш Лакиш: тот, кто с трепетом относится к заповеди «цицит», удостоивается того что будут служить ему 2800 рабов». Раши объясняет, откуда взялось число 2800: поскольку написано «из всех народов», а их всего 70, то мы умножаем 70 на 10 и еще на 4, поскольку написано о «краях одежды», а их четыре».

подходящем месте, в соответствии со склонностями души. И изменение порядка рабовладения не несет в себе никакого добра, и если люди, которые нуждаются в том, чтобы быть рабами по природе своей, вливаются в число тех, кто по природе своей должны быть свободными, то мир становится перевернутым: «Министры проходят как рабы», «Раб как будто воцарился». И не подумай, что если мы возьмем себе того, кто должен быть рабом в силу своего природного качества и дадим ему образование, то таким образом он выйдет из общества рабов. Это не так. Если раб будет «сидеть на кафедре», то он начнет обучать качествам, которые присущи рабам. И это причина того, что мы видим очень умных людей, которые выступают со словами злыми и греховными, поскольку рабское загрязнение клеится к ним... Если бы не злые хозяева, которые издевались над своими рабами больше, чем требует «природное» рабство, то все бы шло своим природным путем. Однако злые люди привели к потере собственных прав из-за своей же жестокости. И «постоянный узел» рабства, установленного в своих границах, был развязан. Его место заняло «природное» рабство, которое, несомненно, не может соответствовать справедливости...»

* * *

Рав Шимшон Рафаэль Гирш в комментарии к Берешит (9:27) делит человечество на три группы, связывая их с тремя прародителями человечества — сыновьями Ноаха. Он пишет, что Шем — человек духа, который на все смотрит объективно, Хам субъективен и подвержен страстям, а Йефет находится между ними и представляет собой точку соединения духа и чувственности. Развивая этот

тезис, рав Гирш пишет что черные являются потомками Хама, и их отличают примат чувственных наслаждений над всем остальным и отказ от планирования будущего. «Если мы всмотримся в историческую реальность, то сможем сказать что до сегодняшнего дня лишь из Йефета и Шема, из Греции и Израиля вышли культура и учение в мир. Источник всех духовных достижений человечества в Шеме и Йефете. И все последующее развитие культуры и просвещения это продолжение их вклада. И духовный вклад Рима тоже исходит от греков. Йефет принес эстетическую утонченность, а Шем освятил дух и возвысил мораль. Греческая культура и еврейское учение сыграли великую роль в воспитании человечества. В противоположность им, весь остальной мир являлся пассивным сырьем. Ноах предвидел три вещи: что «Кнаан проклят», и что на основе грубости и чувственности не сможет расцвести человечество; что из потомков Хама выйдут тираны и «охотники на людей», деспотичные правители...; что Б-г Шема освободит человека, Он даст каждому равный почет и вознесет каждого над природными силами. Дух Б-жий жив в каждом человеке, и человеческое достоинство не уйдет никуда. И Ноах просит, чтобы Кнаан стал рабом Шема, и это будет спасением для Кнаана — только таким образом Кнаан, который является пиком извращенной чувственности, в будущем будет служить Всевышнему посредством Шема... Однако эта цель не будет достигнута сразу. Йефет является промежуточным звеном между Хамом и Шемом. Сначала Йефет выполнит свою миссию, внедряя народам культуру, и лишь затем Шем завершит свою миссию. Смирением перед Шемом Кнаан удостоится реализации своего Б-жественного предназначения».

Рав Гирш излагает здесь подход Аристотеля с одним важным отличием. Аристотель отказывает рабам в каком бы то ни было «светлом будущем», поскольку они не способны освободиться от своей природной низости, а у рава Гирша целью порабощения является абсолютное исправление раба.

Критика «еврейского аболиционизма»

В приведенных выше источниках призывы к отмене рабовладения основывались, в первую очередь, на идее о том, что человечество, согласно Торе, создано «по образу и подобию», и это дает всем равные права, требует ото всех тотального уважения и соблюдения этих прав и, как следствие, запрещает одним держать других в качестве рабов. А как на самом деле наши мудрецы относились к этому принципу? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно проанализировать эти и другие источники.

В трактате «Авот» (3.14) приведены слова раби Акивы: «Любим человек, созданный по образу; особая любовь проявлена к нему тем, что он создан по образу, как сказано: «... по образу Б-га создал Он человека».

В мидраше мудрецов «Сифра» («Кдошим» 2.4.12) обсуждается известный стих: «И возлюби ближнего твоего как самого себя» (Ваикра 19:18). Раби Акива говорит, что это «великое правило в Торе», а Бен Азай отвечает ему, что «Это книга родословной человека...» (Берешит 5:1) — еще большее правило в Торе. Комментаторы-ришоним объясняют, что по мнению Бен Азая уважение к другому человеку должно основываться на понимании того, что каждый сотворен «по образу и подобию» Всевышнего. Но означает ли это тре-

бование, что одному человеку нельзя иметь другого в качестве раба? Раши, комментируя вышеупомянутую мишну в трактате «Авот», пишет что поскольку человек любим Всевышним и сотворен по Его образу, то это накладывает на него определенные обязательства: человек должен жить с ощущением, что он не предоставлен сам себе, а является обладателем возвышенного статуса. Т.е. тот факт, что человек «сотворен по образу», является бременем, и это бремя не дает ему никаких естественных прав, которые не зависели бы от его поведения.

Похожим образом объясняет эту мишну и рабейну Йона Геронди: человек любим более, чем остальные творения, т.к. «по образу Всевышнего создал его»..., и чтобы он не впал в отчаяние, осознав насколько он несовершенен и далек от Всевышнего, и решив, что ему суждено быть злодеем, т.к. от него ничего не зависит, — ему говорят, что он любим и создан «по образу и подобию», а значит у него еще есть шанс исправить свои пути и приблизиться ко Всевышнему, поскольку «вот закон для людей: человек не далек и не близок, а все в соответствии с большинством деяний». Т.е. речь не идет о естественном преимуществе человека, независимом от его поведения — наоборот, духовный результат будет зависеть исключительно от поведения!

Известный мидраш («Ваикра Раба» 34.3) повествует об Илеле и его учениках. Как-то раз ученики спросили, куда Илель направляется, и он сказал что идет исполнять заповедь. Ученики спросили, о какой заповеди идет речь. Илель сказал, что о мытье в бане. Ученики удивились, что Илель называет мытье заповедью. Он объяснил: «Если у изо-

бражений царей, что установлены в их театрах и цирках, есть некто, кто назначен их очищать и мыть, и он получает содержание, и должность его сравнима с должностями вельмож, то я, созданный «по образу и подобию»... тем более и тем более [обязан очищать себя]». Илель не имеет здесь в виду исключительно физическую чистоту — он говорит о личной ответственности, которую несет перед Создателем тот, кто сотворен «по образу» Его, и эта ответственность должна выражаться в праведном поведении, охватывая все его аспекты (включая мытье).

В связи с этим можно привести важную брайту из трактата «Кидушин» (826): «Сказал раби Шимон бен Элазар: «Я никогда не видел газель, высушивающую инжир, льва-грузчика и лиса-лавочника. И они кормятся, не зная страданий, и созданы они лишь для того, чтобы обслуживать меня, а я создан чтобы служить моему Создателю. Если эти, которые созданы лишь для того, чтобы меня обслуживать, кормятся без страданий, то разве не логично что я, который создан служить моему Создателю, должен кормиться без страданий? Но поскольку я испортил свои деяния, то затруднил я себе пропитание, как сказано: «Грехи ваши привели к этому...» (Ирмеяу 5:25)». Согласно логике этой брайты, на экономическое положение человека влияют его праведность или ее отсутствие, а не «естественный» порядок вещей и место, изначально занимаемое человеком в иерархии всего сотворенного.

Не только современные авторы, но и наши мудрецы знали этот важный «секрет»: человек сотворен «по образу и подобию» — ведь об этом прямо написано в Пятикнижии. Но

нигде во всей Устной Торе мудрецы не обмолвились о том, что есть какая-то проблема в том, что один человек владеет другим.

* * *

Однако мы видим что авторы, выступавшие против рабства, приводили и другой, более серьезный аргумент. Ведь, по сути, все они утверждали что Тора часто скрывает свои истинные предпочтения и намерения, принимая в расчет слабость и неготовность людей следовать высоким идеалам.

Одним из наиболее очевидных мест в Торе, приводимых в качестве доказательства р. Илелем Цейтлиным и другими сторонниками данного подхода, стал закон о пленнице — о «женщине, красивой видом». Речь идет о разрешении Торы взять себе в жены нееврейку, плененную на войне. Брайта («Кидушин» 21б) обсуждает это разрешение: «Учили мудрецы: «И ты увидишь в плену женщину, красивую видом» (Дварим 21:10) — Тора сказала это исключительно из-за злого начала. Лучше евреям есть мясо умирающих, которым сделали шхиту, чем есть мясо умирающих, которые становятся падалью». Интересно, что р.Илель Цейтлин, цитируя эту брайту, ограничился лишь первой ее частью, и это не случайно, ведь вторая часть брайты полностью меняет смысл первой. Животному, которое скоро умрет, спешат сделать «шхиту», и это мясо, согласно комментарию Раши, противно, но формально оно является кашерным. И лучше съесть такое противное мясо, чем нарушить закон, съев падаль.

А как эта аналогия объясняет сказанное выше о пленнице, которую Тора разрешает взять в жены, несмотря на то, что это вы-

глядит как недостойное поведение? Меири и другие комментаторы пишут, что во время боевых действий — до того, как мужчина забирает эту пленницу домой — Тора уже разрешает ему вступить с ней в половой акт, полагаясь на то, что в дальнейшем он заберет ее к себе домой и сделает ей гиюр. Таким образом гиюр здесь выступает как необходимое условие, которое задним числом делает всю эту некрасивую ситуацию формально кашерной, подобно тому, как делают «шхиту» животному, находящемуся при смерти. И лучше разрешить половой акт на условии прохождения гиюра в дальнейшем, чем допустить греховную связь, не обусловленную никаким гиюром.

Другими словами, Тора никогда ничего не скрывает, и если она считает что-то запрещенным, то сообщает об этом прямо. Здесь Тора действительно идет навстречу низким человеческим инстинктам, но это не значит, что она разрешила что-то запрещенное — Тора всего лишь «закрывает глаза» на недостойное поведение людей, от которых ожидают следования более высоким стандартам. Разумеется, нет никакой заповеди в том, чтобы изнасиловать захваченную в плен нееврейку, но Тора дает разрешение на это, ставя условие: не бросать ее после полового акта, а привести ее в свой дом и попытаться сделать ей гиюр, чтобы она стала ему кашерной женой. И тогда получится, что на войне он в определенном смысле уже начал жить с ней в браке, и речь не идет о какой-то случайной развратной связи без обязательств и последствий. Большой праведник не будет есть мясо умирающего животного, которому сделали «шхиту» и не станет насиловать пленницу чтобы потом сделать ее своей женой, но это

не значит, что все остальные являются неисправимыми грешниками, и что Тора, «махнув в отчаянии рукой», полностью идет у них на поводу, «как бы «разрешая» то, что на самом деле считает запрещенным — нет, просто в Торе есть минимум, который требуется от каждого, а еще она подразумевает требования более высокого уровня, которые предъявляются к тем, чья праведность выше. Но то, что разрешено, ни в коей мере не может являться запретом. Следовательно, отсутствие запрета рабовладения в Торе означает лишь то, что Тора не осуждает и не запрещает рабство. Есть то, что запрещено, а есть то, что противно, и это не тождественные понятия.

* * *

Выше было показано, что раввины, выступающие против рабства, ссылаются на Рамбама в «Морэ невухим» — в той части, где он говорит про явное и скрытое намерение в Торе («кавана ришона» и «кавана шния»). Однако Рамбам вовсе не имел в виду что Тора допускает нарушение каких-либо запретов — он всего лишь объяснил, почему Тора выбирает именно такую форму служения Всевышнему как принесение жертв и служба в Храме, а не какое-то другое, более «утонченное» и интеллектуальное служение. Действительно, по мнению Рамбама в Торе учитываются привычки тех людей, которым она была дана. Но это не значит что Тора готова идти на компромисс с нарушителями запретов.

Якобы основанная на Рамбаме идея рава Рабиновича о том, что Тора полагается на развитие человеческого общества (терпеливо дожидаясь, пока созреют условия для реализации ее скрытых идей), выглядит довольно странно и малоубедительно. Ведь если

верить раву Рабиновичу, то получится, что концепции нашей святой Торы были успешно реализованы в рамках нееврейского движения аболиционизма — т.е. людьми, которые вообще не призваны выполнять ее указания. А евреи, которым была дарована Тора, и к которым Тора апеллирует, не просто не стремились встать в авангарде человечества и повести всех на борьбу с рабством, но действовали ровно наоборот. В частности, многочисленные документы, сохранившиеся со времен Османской империи, свидетельствуют о том, что на протяжении всего времени существования этого государства многие евреи, включая важных раввинов, имели рабов, покупали и продавали их, а иногда освобождали, автоматически превращая их в герим — полноценных евреев. И в Средневековой Европе, там, где у евреев появлялись соответствующие возможности, и где они пользовались покровительством властей — они тоже имели рабов. И никто из наших законоучителей не протестовал против этого явления и не критиковал его.

Но главная проблема в том, что сама идея аболиционизма появилась не у евреев, а в в христианских общинах, которые первыми сформулировали ее и подняли на знамена. А эти люди, выражаясь языком рава Кука, «опираясь на Святые писания, подобны звездочетам, которые видят, но не понимают того, что видят». И остается загадкой, как же рав Рабинович смог усмотреть в этом реализацию замысла Творца.

Критика апологии рабства

В отличие от раввинов, выступавших в поддержку аболиционизма, рав Гирш и рав Кук придерживались патерналистского подхода (а в случае с равом Гиршем — даже подо-

бия расовой теории в ее кантианском изводе). Однако обосновать их идеи с помощью Торы крайне сложно, поскольку Тора всего лишь говорит о том, что в обществе есть имущие и неимущие, и между ними неизбежно возникают правовые и экономические отношения: они заключают договора найма, передают права собственности, вступают в брачные отношения и т.д. Рабство как механизм является не более чем частным случаем общественных отношений в мире, где люди неравны с экономической точки зрения.

Наша традиция действительно склонна объяснять изначально тяжелые условия жизни человека и отсутствие у него конкурентных преимуществ тем, что Всевышний «разгневан» из-за грешного поведения этого человека или его предков. Но данное теоретическое объяснение никогда не является аксиомой и не персонафицируется в отношении конкретного человека — это не более чем предположение, как написано: «Не Мои мысли — ваши мысли, и не пути ваши — Мои пути» (Йешаяу, 55:8).

Рамбам написал об этом в «Илхот тшува (6.1): «Бывает, что грешника наказывают в этом мире, лишая его богатства либо посылая страдания ему или его маленьким детям, ибо неразумные дети, которые ещё не достигли возраста, когда они обязаны исполнять заповеди, являются как бы собственностью отца, а закон «Муж за свой грех умрёт» (Дварим, 24:16) применяется лишь, когда ребёнок станет мужем, то есть взрослым человеком. Есть грех, наказание за который постигает человека в Грядущем Мире, а в этом мире он наслаждается полным благополучием. Есть грехи, за которые человека наказывают и в этом мире, и в Грядущем».

Поэтому мы никогда не можем с уверенностью сказать, из-за чего человек страдает, почему умирают невинные дети, почему в семье праведников рождаются инвалиды, а кто-то из-за абсолютной нищеты вынужден продать себя в рабство. Следовательно, утверждение о том, что кому-то «полезно» быть рабом в силу его природы или происхождения, представляет собой внедрение в Тору идей, которых там нет.

* * *

В завершение осталось процитировать слова Рамбама в конце «Законов рабов»: «Разрешено давать кнаанейскому рабу (т.е. рабу-нееврею) изнурительную работу. И несмотря на то, что таков закон, качество благочестия и пути мудрости требуют чтобы человек был милосерден и стремился к справедливости, и не утяжелял бремя своего раба, и не ущемлял его, и кормил и поил его любой едой и любым питьем (не ограничивая его). Мудрецы прошлого давали рабу от каждого блюда, которые они ели сами, и кормили своих рабов и домашних животных до того, как ели сами... И также не будет позорить его

ни физически, ни словесно, потому что Писание отдало их для рабства, но не для позора. И не будет много на него кричать и гневаться, а будет говорить с ним спокойно, и будет выслушивать его доводы. И ясно сказано о хороших путях Ийова, которые он ставил себе в заслугу: ««Если презрел я право слуги моего и служанки моей, что были в тягбе со мною, — То что бы я делал, когда Б-г приступит [к суду]...Ведь Создавший в [материнском] чреве меня создал и его, и утвердил нас Один в утробе» (Ийов 31:13, 15). А жестокость и дерзость есть только у идолопоклонников, но у семени Авраама, праотца нашего, которые Израиль, которым Всевышний даровал добро Торы и заповедал им законы и правила справедливые, и милосердны они ко всем. И также о качествах Всевышнего, относительно которых Он заповедал нам, что мы должны уподобиться им, он (стих) говорит: «И милосердие Его над всеми творениями Его» (Теилим 145:9). И к каждому, кто милосерден, будет проявлено милосердие, как сказано: «И даст тебе милосердие, и смилуется над тобой и размножит тебя» (Дварим 13:18)». МТ



Рав Лейб Нахман ЗЛОТНИК

КАКОГО ЧИСЛА МЫ ПОЛУЧИЛИ ТОРУ?

Названия праздника

Вот уже более тридцати трех веков (а точнее, 3333 года) в шестой день месяца Сиван, на пятидесятый день после выхода из Египта еврейский народ празднует Шавуот. В молитвах этого праздника мы говорим о нем: «время дарования Торы Нашей». Но у праздника Шавуот есть несколько названий, и что особенно интересно, ни одно из этих названий не указывает явно на важнейшее событие этого дня — на дарование Торы.

Само слово «шавуот» на святом языке означает «недели». И в качестве названия праздника это слово сообщает лишь о том, что заповедь отсчитать семь полных недель от принесения в Храм «омера» (первого снопа нового урожая) исполнена. Таким образом название «Шавуот», под которым этот праздник фигурирует в Писании¹, не указывает на то, что именно в этот день произошло величайшее событие в истории человечества — Всевышний открылся еврейскому

народу на горе Синай и даровал Свое бессмертное Учение — святую Тору.

(Конечно, некоторые связывают слово «шавуот» с дарованием Торы, поскольку оно пишется так же, как «швуот» — термин, который переводится на русский язык как «клятвы». О каких клятвах идет речь? Во время Синайского Откровения Всевышний дал клятву, что никогда не заменит избранный Им народ ни на какой другой, а мы, избранный народ, поклялись, что не изменим Ему и не станем поклоняться никому, кроме Него².)

В Торе есть еще два названия, которыми она называет этот день: «Праздник жатвы»³ и «День приношения первых плодов нового урожая»⁴. В этих названиях не прослеживается явной связи с дарованием Торы. Первое из них связано с тем, что в это время в Земле Израиля происходил сбор пшеницы. Второе — с тем, что в праздник Шавуот в качестве

¹ Шмот 34:22.

² «Тур Барекет» п.494.

³ Шмот 23:16.

⁴ Бамидбар 28:26.

общественного жертвоприношения в Храм приносили две халы, испеченные из пшеничной муки нового урожая, а также с тем, что, начиная с праздника Шавуот, в Храм приносили «бикурим» — первые плоды пшеницы, ячменя, маслин, винограда, инжира фиников и гранатов, собранные в новый сезон⁵.

В Устной Торе⁶ праздник Шавуот называется «Ацерет» («Остановка»). Если в другие праздники есть какая-то особая заповедь: («шофар», «сукка» и «лулав», маца), то единственная заповедь в Шавуот — не совершать запрещенные в праздник действия, то есть «остановка от работы»⁷. Как мы видим, и мудрецы Мишны тоже дали этому празднику название, которое не отражает дарования Торы в этот день⁸.

Устная Традиция о даровании Торы в Шавуот

Из ряда источников Устной Торы явно видно, что дарование Торы произошло именно в Шавуот. Так, например, в Вавилонском Тал-

муде⁹ приведены слова раби Элазара о том, что в Ацерет по всем мнениям необходимо устраивать праздничные трапезы, поскольку в этот день была дарована Тора. В Иерусалимском Талмуде¹⁰ объясняется, почему в числе храмовых жертв, приносимых в Шавуот, не упоминается грехоочистительная жертва, хотя в другие праздники ее приносят. Всевышний тем самым как бы говорит евреям: «Поскольку вы приняли на себя ярмо Торы, Я буду относиться к вам так, будто вы никогда не грешили».

В книге «Зоар»¹¹ счет дней от принесения «омера» уподобляется счету дней, который ведут, чтобы избавиться от определенного вида нечистоты. Получение Торы было целью Исхода из Египта. Когда Всевышний впервые обратился к Моше из горящего куста, Он сказал ему: «...когда выведешь народ из Египта, будете служить Г-споду у этой горы»¹². Но для того, чтобы сыны Израиля удостоились получения Торы, они должны были в течение сорока девяти дней

⁵ Раши в ряде мест: Шмот 23:16 и 34:22; Бамидбар 28:26; «Менахот» 84б; «Санэдрин» 11б.

⁶ «Рош а-Шана» 1.2; «Хагига» 2.4.

⁷ «Таамей а-Минагим» п.615. Согласно Рамбану (Ваикра 23:36) название «Ацерет» мудрецы заимствовали из Торы: праздник, который следует сразу после полупраздничных будней («холь а-моэд») Суккота, называется Шмини Ацерет. Заимствование названия объясняется тем, что все дни счета от принесения «омера», образно говоря, представляют собой «холь а-моэд» Песаха, а Ацерет, соответственно, является как бы «восьмым днем» Песаха. Основываясь на мидраше, Рамбан пишет, что восьмой день символизирует еврейский народ, который стал «парой» для Шабата, оставшегося без парного дня. Исходя из этого, день дарования Торы — «самый еврейский день года».

⁸ В книге «Хатам Софер» («Ва-йехи») написано, что Тора не дала специального повеления праздновать день получения Торы потому, что нелогично устраивать праздник в честь принятия на себя ярма. Однако мы, со своей стороны, радуемся тому, что стали рабами Творца, и празднуем это.

⁹ «Псахим» 68б.

¹⁰ «Рош а-Шана» 4.8.

¹¹ Ч.3, 97б. На основании этих слов книги «Зоар» автор комментария «Ор а-Хаим» (Ваикра 23:15) объясняет, почему счет дней «омера» ведут именно со второго дня Песаха: все «чистые» дни должны быть цельными, а в начале 15-го Нисана еврейский народ еще находился в Египте. Поэтому счет дней начали со следующего дня, который полностью прошел без влияния египетской нечистоты.

¹² Шмот 3:12.

поэтапно очищаться от духовной нечистоты, которая налипла на них в Египте. Помимо избавления от египетской нечистоты, с каждым днем еврейский народ постигал одни из сорока девяти врат мудрости. Шавуот должен был стать днем обретения света пятидесяти врат мудрости¹³.

Многие авторитеты Торы¹⁴ цитируют следующую мидраш. После того, как Моше Рабейну сообщил евреям, что они будут служить Всевышнему на горе Синай, они спросили его: «Когда это будет?», и он ответил им: «В конце пятидесяти дней». Рамбам¹⁵ пишет, что суть счета дней «омера» — возвеличить день получения Торы. Он уподобляет это человеку, который с нетерпением ждет встречи со своим верным и любимым другом, и потому отчитывает каждый день до этого события. Сразу после выхода из Египта для еврейского народа началось время подготовки к столь желанному дню дарования Торы, о котором Всевышний сказал: «И возьму Я вас Себе»¹⁶. Аналогичной позиции придерживаются и многие другие комментаторы и законоучителя¹⁷.

В Талмуде¹⁸ сказано, что во время общественного чтения Торы в Шавуот в Земле Израиля и в первый день праздника в странах диаспоры читают отрывок, повествующий о даровании Торы. Это тоже ясно указывает на то, что мудрецам Талмуда было очевидно, что Тора была дарована в день праздника Шавуот¹⁹.

Было бы очень интересно выяснить, из каких источников мудрецы вывели, что дарование Торы произошло в Шавуот, а не в другой день. А заодно и справиться с проблематичностью данного утверждения в целом.

Два метода счета дней

Начнем с того, что для празднования Шавуота Тора не указала определенную дату. В Торе предельно конкретно оговорено когда начинаются и заканчиваются Песах, Рош а-Шана, Йом Кипур, Суккот и Шмини Ацерет, однако Шавуот по Торе не связан с конкретной датой. Всевышний повелел праздновать его на пятидесятый день после принесения «омера»²⁰. А что касается даты празднования Ацерета, которая была бы свя-

¹³ Рамхаль «Маамар а-Хохма», «Иньян сфират а-Омер».

¹⁴ Рашба 3.284; «Коль Бо» п.55; Ран (Риф, «Псахим» 22а); «Левуш» («Орах Хаим» 494.1); «Арух а-Шулхан» (там же, п.2) и др.

¹⁵ «Морэ Невухим» 3.43.

¹⁶ Шмот 19:4.

¹⁷ См., например, Рамбан (Ваикра 23:36) и «Хинух» (заповедь 306).

¹⁸ «Мегила» 31а.

¹⁹ См. как объясняет автор книги «При Хадаш» («Орах Хаим» 494.1) слова «Пискей Тосафот» («Мегила» п.108).

²⁰ Ваикра 23:15-21; Дварим 16:9-10.

зана с конкретным числом месяца, то она, согласно Вавилонскому Талмуду, «плавает» между 5-м и 7-м днем месяца Сиван²¹. И кроме того, у одного из авторитетных комментаторов Талмуда²² мы встречаем мнение, что Ацерет может прийти даже на 8-й день месяца Сиван.

Объясним вкратце. Месяцы еврейского календаря — лунные. Некоторые из них включают в себя тридцать дней («полные месяцы»), а часть — только двадцать девять дней («неполные месяцы»). С момента Исхода из Египта и до тех пор, пока мудрец Илель Второй через три сотни лет после разрушения Второго Храма не составил постоянный календарь, начало месяца устанавливала комиссия особо компетентных судей («смухим») на основании показаний очевидцев, видевших появление на небе нового серпа Луны. Таким образом, в зависимости от того, в какой день было установлено новолуние, каждый месяц мог оказаться полным или неполным. Исходя из этого, если Нисан и Ияр были полными месяцами, то Ацерет приходился на 5-е Сивана, а если неполными — то Ацерет выпадал на 7-е Сивана. Если один из этих месяцев был полным, а другой — неполным, то Ацерет праздновался 6-го Сивана.

Понятно, что дарование Торы произошло в определенный день месяца, но поскольку

дата празднования Шавуота зависит от новолуния, то в разные годы Шавуот и день дарования Торы могут не совпадать. Так как же можно говорить о том, что именно Шавуот является днем дарования Торы?!

Постоянный календарь

Быть может в наши дни, когда мы живем согласно установленному Илелем Вторым календарю, согласно которому Нисан является полным месяцем, а Ияр — неполным, и Шавуот всегда выпадает на 6-е Сивана, можно однозначно считать, что Шавуот — это день, когда еврейский народ получил Тору на Синае? Вот что об этом пишет автор книги «Маген Авраам» — одного из основных комментариев к кодексу «Шулхан Арух»²³: «Как мы можем произносить в Шавуот, который мы празднуем 6-го Сивана, «время дарования Торы нашей», ведь закон²⁴ установлен в соответствии с мнением раби Йоси, который считал, что Тора была дарована седьмого Сивана... Не понятно и другое: Тора была дана на пятьдесят первый день от принесения «омера», тогда как Шавуот предписано праздновать на пятидесятый день...»

Здесь тоже требуется небольшое пояснение. В Талмуде²⁵ приводится дискуссия между мудрецами Мишны о том, какого числа была дарована Тора. По мнению большинства мудрецов, Тора была дарована 6-го Си-

²¹ «Рош а-Шана» 6б.

²² «Турей Эвен», «Мегила» 31а.

²³ «Орах Хаим», вступление к гл.494.

²⁴ «Йорэ Деа» 19б.11.

²⁵ «Шабат» 86а-88а.

вана²⁶, а раби Йоси считал, что 7-го. Этот спор тесно связан с одним законом, который, на первый взгляд, был установлен в «Шулхан Арухе» в соответствии с мнением раби Йоси, а не большинства мудрецов. Если это так, то и в отношении даты принятия Торы мы будем вынуждены принять позицию раби Йоси и сказать, что Тора была получена 7-го Сивана. В связи с этим у автора книги «Маген Авраам» возникает первый вопрос: как мы можем, празднуя Шавуот, который, согласно нашему календарю, всегда приходится на 6-ое Сивана, произносить в молитвах «время дарования Торы», если Тора была дарована на следующий день? А второй вопрос не зависит ни от спора о дате дарования Торы, ни от календаря. Согласно всем мнениям, Тора была получена на пятьдесят первый день от принесения «омера», тогда как праздник Шавуот Тора повелевает отмечать всегда на пятидесятый день.

Ответы комментаторов-«ришоним»

Если мы обратимся к трудам комментаторов, которые жили задолго до того, как была написана книга «Маген Авраам», мы обнаружим, что оба вышеприведенных вопроса обсуждались и прежде. Например, эти вопросы были подняты в книге «Адар зкеним»²⁷, составленной из высказываний мудрецов эпохи «ришоним», и от имени рабейну Ицхака, внука Раши, там приводится ответ, что сколько-то между Шавуотом и днем дарования

Торы разница всего в один день, то нет никакой проблемы назвать Шавуот «временем дарования Торы». Ведь понятие «время» выражает некоторую продолжительность, которая может включать в себя события двух или даже нескольких дней.

В комментарии рабейну Ашера к Торе²⁸ предлагается другой ответ. В первый год после выхода из Египта счет дней «омера» еще не вели и Шавуот мог являться любым днем после второго дня Песаха — в том числе и пятьдесят первым, что и произошло в тот год. И это было 7-го Сивана, и именно в этот день произошло дарование Торы. В последующие годы месяц Ияр был неполным, и поэтому Шавуот, который является днем дарования Торы, всегда приходится на 6-е Сивана и на пятидесятый день от принесения «омера».

Автор комментария «Минхат Хинух»²⁹ замечает, что в книге «Хинух» дважды³⁰ упомянуто что Шавуот отмечается 6-го Сивана, и пишет в этой связи следующее: «Хотя это верно в плане расчета времени, принятого в наше время, тем не менее, согласно заповеди Торы, праздник Шавуот зависит не от определенного числа месяца, а исключительно от счета «омера». Так как же можно говорить о том, что он отмечается 6-го Сивана, ведь когда вскорости, в наши дни Санэдрин вновь будет освящать месяцы, согласно пока-

²⁶ И так приведено в «Сефер Олам Раба» гл.5.

²⁷ Ваикра 23:16.

²⁸ Шмот 12:39.

²⁹ 309.1.

³⁰ В заповедях 308 и 309.

занятым свидетелей рождения Луны, Шавуот сможет быть и 5-го, и 6-го, и 7-го Сивана?» «Минхат Хинух»³¹ добавляет, что в книге «Хинух» написано что Тора была дарована евреям на пятидесятый день от принесения «омера», и что это свидетельствует о том, что автор «Хинух» установил закон в соответствии с мнением большинства мудрецов, которые считали, что пятидесятый день от принесения «омера» пришелся на субботу — 6-е Сивана».

В качестве ответа автору «Минхат Хинух» можно привести слова из книги «Меламед а-талмидим», которую написал более 800 лет назад рав Яков бар раби Аба Мари Антули: есть особый день, когда святость Творца проявляется в этом мире с особенной силой, и это пятидесятый день от принесения «омера», избранный Всевышним для того чтобы даровать нам Тору. Но на практике дарование Торы произошло на пятьдесят первый день после принесения «омера». Согласно большинству мудрецов, это произошло из-за того, что в этот год Ияр был полным месяцем и 6-е Сивана пришлось на пятьдесят первый день, что является исключением из правил. Согласно раби Йоси, хоть Ияр и был неполным месяцем, но Моше прибавил дополнительный день для подготовки к получению Торы, и на практике дарование Торы произошло на пятьдесят первый день

от принесения «омера», т.е. 7-го Сивана. Но в последующих поколениях и Ацерет, и день дарования Торы отмечаются 6-го Сивана — на пятидесятый день от принесения «омера», как это было изначально запланировано Творцом, потому что Тора всегда следует правилу, а не исключениям из него. И даже если завтра Всевышний вернет нам храмовое служение и месяц вновь будет устанавливаться согласно свидетельским показаниям, а пятидесятый день от принесения «омера» выпадет на 5-е Сивана, праздник дарования Торы все равно будет отмечаться 6-го Сивана, как это бывает обычно, а не 5-го Сивана, поскольку такое, даже теоретически, может случаться лишь изредка.

Другие авторитеты эпохи «ришоним»³² прямо пишут, что мы поступаем в соответствии с мнением большинства мудрецов, считавших что Шавуот, который является днем дарования Торы, всегда приходится на пятидесятый день от принесения «омера» (месяцы Нисан и Ияр были неполные), и что сегодня, когда мы пользуемся постоянным календарем, этот день всегда приходится на шестое Сивана. (Заметим, что некоторые наши учителя оспаривают сами вопросы, заданные автором книги «Маген Авраам», поскольку они считают, что практический закон установлен в соответствии с мнением большинства мудрецов Мишны³³).

³¹ Там же, п.2.

³² Ритва, «Шабат» 87б; «Хидушим а-миюхасим ла-Ран», «Шабат» 88а и др. См. объяснение этих мнений в «Диврей Яцив», «Ликутим ве-ашматот» п.41.

³³ Либо на основании Иерусалимского Талмуда, где сказано, что согласно мудрецам требуются шесть полных месяцев («Пней Йеошуа», «Шабат» 86б), либо потому, что мнение раби Йоси приведено в «Шулхан Арухе» только в качестве устрожения («Крети у-плети» 196.6).

В кодексах «Арбаа Турим» и «Шулхан Арух» («Орах Хаим» гл.430) говорится о том, что предшествующая празднику Песах Суббота называется «Шабат а-Гадоль» («Великая Суббота»), ибо в этот Шабат произошло великое чудо. В ком- →

Выше было упомянуто, что в Шавуот читают в синагогах отрывок, в котором говорится о даровании Торы. Раши, объясняя причину данного закона в Талмуде³⁴, пишет что Тора была дарована 6-го Сивана. Комментируя другие места³⁵ в Талмуде Раши также пишет, что Тора была дарована 6-го Сивана. Более поздние комментаторы³⁶ делают из этого вывод, что Раши взял за основу мнение мудрецов Мишны. А тот факт, что мудрецы «привязали» праздник Шавуот к определенному дню месяца, тогда как в Талмуде сказано, что он может выпасть на разные числа, они объясняют тем, что в большинстве случаев Шавуот приходится на 6-ое Сивана. Есть и еще одна версия того, на чем основывается Раши. Возможно он взял за основу мнение автора «Пиркей де-раби Элиэзер»³⁷, согласно которому Синайское Откровение происходило не в Субботу, как считали обе стороны в споре между большинством мудрецов и раби Йоси,

а в канун субботы, и это был пятидесятый день от принесения «омера», т.е. тот же день, что и праздник Шавуот. «Мехильта де-раби Ишмаэль» тоже утверждает, что дарование Торы произошло в канун субботы, 6-го Сивана.

Некоторые комментаторы³⁸ в качестве ответа на поставленные вопросы приводят мнение Риваша³⁹, одного из крупных авторитетов эпохи «ришоним», который считал что праздник Шавуот не связан с получением Торы: дарование Торы произошло на пятьдесят первый день от принесения «омера», а не на пятидесятый, когда отмечается Шавуот. Просто в наши дни, когда мы живем по установленному календарю, пятидесятый день после принесения «омера» всегда выпадает на 6-ое Сивана — т.е. на тот день, в который, по мнению мудрецов, произошло дарование Торы. Поэтому мы произносим в молитвах «время дарования Торы нашей»⁴⁰.

ментарии «Тосафот» («Шабат» 87б) сказано: «Именно в эту Субботу, исполняя волю Всевышнего, которую сообщил им Моше Рабейну, сыны Израиля взяли овец. Собрались первенцы народов мира и спросили их, зачем они берут овец. На это евреи ответили им, что зарежут их в качестве пасхальной жертвы Творцу, который поразит египетских первенцев. Отправились первенцы к своим отцам и к фараону потребовать, чтобы отпустили евреев. После того, как те не захотели это сделать, первенцы устроили с ними войну и поразили великое множество египтян. И об этом сказано в Теилим (136:10): «Поразивший египтян руками их же первенцев» (См. так же «Мишна Брура» 430.1). Комментаторы («Приша», «Орах Хаим» гл.430; «Хок Яаков», там же, п.2 и др.) замечают, что все, кто приводит это объяснение названию «Шабат а-Гадоль», считают, что выход из Египта происходил в пятый день недели. Согласно тому, что сказано в трактате «Шабат» (87б и 88а), это соответствует мнению раби Йоси, который считал что дарование Торы происходило 7-го Сивана. Из этого представляется, что авторы кодексов «Арбаа Турим» и «Шулхан Арух», а также придерживающиеся их точки зрения законоучители, взяли за основу мнение раби Йоси, а не просто привели его в качестве устрожения.

В другом месте («Орах Хаим» гл.428) составители кодексов «Арбаа Турим» и «Шулхан Арух» привели правило, согласно которому Шавуот всегда приходится на тот же день недели, что и второй день праздника Песах (т.е. следующий день после выхода из Египта). Если так, то в год выхода из Египта Шавуот отмечали на пятидесятый день, в пятницу (из Египта вышли в четверг, следующий день после этого — пятница), а Тора, согласно всем мнениям, была дарована в Субботу.

³⁴ «Мегила» 31а.

³⁵ См., например, «Хагига» ба.

³⁶ «Турей Эвен», «Мегила», там же.

³⁷ Гл.41 и 46.

³⁸ См., например, «Хок Яаков», 494:1.

³⁹ П.96.

⁴⁰ Автор респонс «Онег Йом Тов» (п.42) считает, что день дарования Торы в самой Торе не указан потому, что он, как →

Из слов рабейну Йоны⁴¹, другого видного мудреца Торы эпохи «ришоним», представляется, что Шавуот должен праздноваться обязательно в месяце Сиван. Он объясняет, что в високосные годы удваивают Адар, а не Ияр, потому, что, если удвоить Ияр, получится, что между вторым днем праздника Песах и Ацеретом пройдет больше пятидесяти дней. Некоторые авторитеты⁴² удивлены подобным объяснением: в чем проблема, если Ацерет будет праздноваться на пятидесятый день от принесения «омера», даже если это будет, скажем, 6-го Ияра? Из слов рабейну Йоны можно заключить, что в Шавуот празднуют дарование Торы, и он должен отмечаться обязательно в день, в который была дарована Тора.

Раби Йеошуа ибн Шуиб⁴³ сравнивает семь недель счета от принесения «омера», после которых мы празднуем Ацерет, с семью семилетними циклами, в завершении которых наступает «Йовель» (юбилейный год). Это

время высшей святости, когда в мире с особой силой проявляется Слава царствования Творца. Поэтому Ацерет празднуется не в определенную дату месяца, а на пятидесятый день после принесения «омера». И поскольку это особо знаменательный день, мы упоминаем о даровании Торы, которое и согласно мнению большинства мудрецов Мишны, и согласно раби Йоси, произошло на следующий день. И по этой причине мужи Великого Собрания, установившие текст молитвы «Амида», распорядились произносить в ней «время дарования Торы нашей», а не «день дарования Торы нашей». А само название «Ацерет», по мнению раби Йеошуа ибн Шуиба, происходит от слова «яацор» из книги пророка Шмуэля⁴⁴, которое означает «будет царствовать»⁴⁵.

Дополнительный день

Из слов «день шестой этот» (из того, что Писание подчеркивает: «этот», т.е. какой-то определенный) сказанных в завершении Тво-

и Шавуот, связан со счетом дней от принесения «омера» и естественно, что оба они приходятся на один (пятидесятый) день.

⁴¹ «Санэдрин» 12б.

⁴² Рав Перло в комментариях на «Сефер а-мицвот» Расага, ч.2, стр.243.

⁴³ «Драшот», «Шавуот».

⁴⁴ 1.9.17.

⁴⁵ Параллель между Ацеретом и йовелем мы находим в Мидраше («Сифра», гл.10): «Сказано: Отсчитайте пятьдесят дней. Каким образом это следует исполнить? Отсчитай сорок девять дней и освяти пятидесятый, как в случае с йовелем». Представляется, что идея уподобления Ацерета йовелю гораздо глубже, чем просто соответствие в числе. Подобно тому, как в юбилейный год поработанные евреи обретают свободу, с получением Торы еврейский народ стал свободным, получив независимость от дурного начала. И так трактуют наши учителя («Авот» 6.2; «Кала Рабати» 5.3): «И скрижали эти были делом Б-жьим, а письмена — письмена Б-жьи, вырезанные в скрижалях» (Шмот 32:16.): «Не читай «харут» («вырезанные»), а читай «хирут» («свобода»). Ибо лишь тот является свободным человеком, кто занимается изучением Торы». Во многих местах мудрецы говорят, что Тора делает изучающего ее независимым от нееврейских властей, от ангела смерти, освобождает от разных страданий (см. «Шмот Раба» 41.7).

рения⁴⁶, мудрецы Талмуда⁴⁷ учат намек на дарование Торы (т.е. 6-е Сивана). Комментаторы⁴⁸ пытаются «примирить» это толкование с позицией раби Йоси, который считал, что Тора была дарована 7-го Сивана. Они пишут, что поскольку Всевышний был готов даровать Тору уже 6-го Сивана, и только из-за того, что Моше по собственному разумению прибавил дополнительный день подготовки к ее получению⁴⁹, можно называть день получения Торы 6-м днем.

Более поздние комментаторы⁵⁰ оспаривают этот подход. Тем более, что он не дает ответа на вопрос, почему, если Тора, согласно всем мнениям, была дарована на 51-й день от принесения «омера», в последующие поколения нам заповедано праздновать в 50-й день. Они пишут, что хотя дарование Торы произошло на 51-й день от принесения «омера», праздновать это событие Всевышний заповедал именно в 50-й день, когда еврейский народ полностью избавился от египетской нечистоты и стал достойным принять Тору. Почему именно 50-й день является днем окончательного очищения? Потому что к этому времени

успело пройти семь недель, а состояние святости связано с числом «7», как мы это видим в случае с Субботой, а также с седьмым и пятидесятым субботными годами («шмита» и «Йовель»).

В книге «А-эмец шеэла»⁵¹ говорится, что с текстом молитвы нет проблем, т.к. мы произносим: «время дарования», а не «день дарования», а время — понятие растяжимое и может включать соседний день. Но из того как об Ацерете говорится в Талмуде⁵² и в книге «Шеилтот»⁵³, и в самом деле следует, что дарование Торы произошло в Шавуот. Более того, в Талмуде это приводится от имени раби Элиэзера, который разделял точку зрения раби Акивы и раби Йоси что Тора была дарована 7-го Сивана. В качестве ответа автор «А-эмец шеила» высказывает идею, с которой мы познакомились выше: поскольку Всевышний был готов даровать Тору уже 6-го Сивана, и только из-за того, что Моше по собственному разумению прибавил дополнительный день подготовки к ее получению, можно считать, что Тора была получена 6-го Сивана. Еще он отмечает,

⁴⁶ Берейшит 1:31.

⁴⁷ «Авода Зара» За.

⁴⁸ «Тосафот», «Авода Зара», там же.

⁴⁹ «Шабат» 87а; «Йевамот» 62а.

⁵⁰ Маарша, там же.

⁵¹ 107.4.

⁵² «Псахим» 68б.

⁵³ Гл.107.

что в другом месте в книге «Шеилтот»⁵⁴ сказано, что Ацдерет празднуется два дня⁵⁵.

Некоторые знатоки Торы⁵⁶ видели решение вопроса в тексте молитвы: мы произносим «время дарования Торы», а не «день получения Торы». Со стороны Всевышнего, Который даровал нам Тору, излияние ее святости на еврейский народ произошло уже 6-го Сивана, потому что Его слово, само по себе (без добавления Моше дополнительного дня), существует вечно. Мы же, со своей стороны, были готовы получить Тору только на следующий день — 7-го Сивана. Тогда Всевышний и открылся нам воочию.

Автор книги «Циун ле-нефеш хая»⁵⁷ пишет о том, что слова «Все, что говорил Г-сподь, исполним и услышим!»⁵⁸, согласно объяснению Раши⁵⁹, еврейский народ провозгласил 5-го Сивана, а 6-го должно было произойти дарование Торы, однако Моше прибавил дополнительный день подготовки, и на практике Тора была дарована 7-го Сивана. Получается, что «время» дарования Торы длилось три дня — 5-го, 6-го и 7-го Сивана — и в тот день, на который придется Ацдерет, и будет отмечаться день дарования Торы. Поэтому согласно всем ва-

риантам, упомянутым в Талмуде касательно даты дарования Торы, этот день отмечается в Ацдерет, и поэтому произносятся в молитвах «время дарования Торы нашей».

Ответ самого автора комментария «Маген Авраам»

Сам автор комментария «Маген Авраам» нашел ответ на свои вопросы у Рама ми-Пано⁶⁰. Вот что он пишет: «Поскольку дарование Торы произошло за пределами Земли Израиля, пожелал Всевышний дать нам удел в Торе Своей и Он Сам в почете Своем согласился праздновать день дарования Торы во второй день [Шавуота], отмечаемый в диаспоре, который по своему разумению добавил Моше. Причина этого в том, что Творцу приятны слова его друзей — мудрецов Торы, созидателей, обладающих силой решать, когда следует исполнить сказанное в Писании: «Время действовать ради Г-спода: они нарушили Тору Твою!»⁶¹. Именно поэтому нигде в Торе не сказано, что праздник Шавуот является днем дарования Торы. Благословен избравший их (мудрецов) и их учение».

Некоторые авторитеты⁶² отказываются принять этот ответ: если получение Торы празднуется во второй день Шавуота, кото-

⁵⁴ Гл.67.

⁵⁵ См. «А-Эмек Шеэла» 67.7.

⁵⁶ «Кдушат Леви», Бемидбар, «Друш ла-Шавуот»; «Даат Коэн», «Иньяней Йорэ Деа» п.80.

⁵⁷ «Цлах», «Псахим» 68б.

⁵⁸ Шмот 24:7.

⁵⁹ Там же, 24:4.

⁶⁰ «Асара маамарот», «Хикур Дин» ч.2, гл.15.

⁶¹ Теилим 119:126.

⁶² См., например, «Хок Яаков» 494.1.

рый является праздничным только в диаспоре, то как же быть тем, кто живет в Израиле и второй день не празднует?!⁶³

Представляется, что можно лучше понять слова Рама ми-Пано, познакомившись с тем, что написал о получении Торы наш великий учитель, автор книги «Бейт а-Леви».

Ответ автора книги «Бейт а-Леви»

Перед тем, как привести слова автора книги «Бейт а-Леви», связанные с нашей темой, хотелось бы вспомнить несколько мест в Устной Торе, известных в большей или меньшей степени. Есть мидраш⁶⁴, в котором рассказывается, что перед тем, как давать Тору еврейскому народу, Всевышний пред-

⁶³ В «Шулхан Арухе» («Орах Хаим», 429:2) сказано, что на следующий после праздника Шавуот день запрещено поститься. Комментаторы объясняют, что здесь идет речь про «исру хаг» (полупраздничный день на исходе праздника) — закон, который мудрецы («Сукка» 45б) выводят из стиха в Теилим (118:27): «...привяжите канатами праздник к верху жертвенника» — тот, кто делает «привязку» к празднику в еде и питье, подобен человеку, который построил жертвенник и вознес на нем жертву. Комментаторы пишут, что закон об «исру хаг» относится именно к празднику Шавуот, т.к. во время Храма в те годы, когда Шавуот выпадал на Субботу, частные жертвы приносились на следующий день, и этот день превращался в праздник («Мишна Брура» 494.6). Существуют даже мнения, что на следующий после Шавуота день запрещена созидательная деятельность — как в праздники (см. «Мишнэ ле-Мелех», «Илхот кли а-Микдаш» 6.9). Рав Хаим Паладжи («Моэд ле-Коль Хай» 10.9), комментируя приведенные выше слова Талмуда, пишет что высокая оценка, которую получила в Традиции привязка к празднику с помощью еды и питья, логична и понятна: если за получение удовольствия в праздник человек удостоивается великой награды, то на следующий день это тем более должно быть так. На первый взгляд, представляется логичным, что награда должна быть выше за получение удовольствия именно в праздник, поскольку это праздник как таковой, а «исру хаг» — лишь «попытка» его продлить. Но возможно, что рав Паладжи разделял точку зрения составителя кодекса «Шулхан Арух», согласно которой слова Талмуда касаются относятся лишь к тому дню, который следует за Шавуотом, а «исру хаг» Песаха и Суккота / Шмини Ацерет не затрагивают. Если 7-го Сивана была дарована Тора, то понятно, почему необходимо проявить уважение к этому дню — даже большее, чем к празднику Шавуот. Ведь известно, что в отношении Песаха и Суккота существует спор мудрецов Мишны, обязаны ли в них устраивать застолья или же можно исполнить заповедь радоваться в праздники, молясь Творцу и изучая Тору. Но все согласны, что в отношении Ацерета существует обязанность выделять его с помощью вкусной еды и напитков, ибо в этот день нам была дарована Тора («Псахим» 68б).

Автор респонс «Хатам Софер» (ч.1 п.145) приводит слова Рамбама («Яд а-Хазака», «Илхот кидуш а-ходэш» 3.12), что второй день праздника Шавуот, отмечаемый в странах диаспоры, не был установлен, как остальные вторые дни праздников диаспоры из-за сомнения, связанного с неведением — был ли предыдущий месяц полным или неполным. (Поясним. В те времена, когда начало месяца устанавливалось профессиональными судьями на основании свидетельских показаний, до начала праздника Песах и Суккот евреи, проживающие за пределами Земли Израиля, не успевали узнать о том, в какой точно день было новолуние. Учитывая это обстоятельство, жители диаспоры в течение двух суток отмечали первый и последний дни Песаха, первый день Суккота и Шмини Ацерет: если прошлый месяц был неполный, т.е. насчитывал двадцать девять дней, праздник начинается сегодня, если же прошлый месяц был полный, т.е. насчитывал тридцать дней, праздник начинается завтра.) В отношении Шавуота подобное сомнение не могло возникнуть, ибо он всегда начинается на 51-й день от начала Песаха, а значит связан с новолунием Нисана. А о том, когда новолуние Нисана было установлено к этому времени (т.е. через 65 дней) жители диаспоры уже успевали получить информацию. Из этого автор респонс «Хатам Софер» заключает, что второй день праздника Шавуот был изначально установлен не в качестве сомнительного варианта, а для того, чтобы празднование Шавуота в диаспоре не отличалось от празднования Песаха и Суккота. Следовательно, его статус выше остальных вторых праздничных дней в диаспоре.

⁶⁴ «Эйха Раба» 3.1. См. также «Авода Зара» 2б; «Мехильта де-раби Ишмаэль», «Масехта де-бе-ходеш» гл.5; «Сифри», «Ве-зот а-браха» гл. 343; «Пиркей де-раби Элиэзер», гл.41 и др.

ложил ее потомкам Эсава. Они спросили у Творца, что написано в Торе, и Он ответил: «Не убивай...»⁶⁵, поэтому они отказались от Торы, ведь благословение их предка — «мечом твоим будешь жить»⁶⁶. Тогда Всевышний обратился к потомкам Ишмаэля, но и они, услышав, что в Торе есть запрет «не укради...»⁶⁷, сразу же отказались, ибо суть их праотца — «рука его на всем»⁶⁸. Амонитяне и моавитяне, тоже не захотели принимать Тору, поскольку в ней есть запрет «не прелюбодействуй»⁶⁹, а народы эти возникли в результате кровосмесительной связи, как сказано: «И зачали две дочери Лота от своего отца»⁷⁰. Когда же Всевышний обратился к народу Израиля, они в тот же момент сказали: «Да, да! Все, о чем говорил Г-сподь, исполним и выслушаем!»⁷¹.

При чтении этого мидраша возникает множество вопросов, но мы ограничимся двумя. В трактате «Шабат»⁷² рассказывается, что когда Моше Рабейну поднялся ко Всевышнему, чтобы получить Тору, ангелы воспротивились этому и убеждали Всевышнего оставить ее на Небесах. Довод, который привел им Моше в пользу передачи Торы

в достояние людей, был таков: «Разве Вы спускались в Египет?! Разве Вы находились в рабстве у фараона?!». Исходя из этого, как мог Всевышний предлагать Тору народам, которые не спускались в Египет и не были рабами фараона? И еще один вопрос. Те три запрета, из-за которых народы мира не желали принять Тору, не были для них чем-то новым, поскольку все это было запрещено людям и прежде, в рамках семи заповедей потомков Ноаха. Почему же именно из-за этих запретов народы не приняли Тору?

А вот отрывок из другого мидраша⁷³. Сказано: «Выходите и смотрите, дочери Сиона, на царя Шломо, на венец, которым увенчала его мать в день свадьбы его и в день радости сердца его»⁷⁴. Раби Шимон бар Йохай очень хотел узнать, о каком венце идет речь, на что раби Элазар бар раби Йоси привел от имени своего отца притчу о царе и его единственной дочери, которую царь очень любил. Вначале царь называл ее «дочь моя», потом — «сестра моя» и, наконец, «мать моя». Так же и Всевышний полюбил народ Израиля и называл его «дочь Моя», как сказано: «Слушай, дочь, и смотри...»⁷⁵. И не остывал Он

⁶⁵ Шмот 20:13.

⁶⁶ Берейшит 27:40.

⁶⁷ Шмот, там же.

⁶⁸ Берейшит 16:12.

⁶⁹ Шмот, там же.

⁷⁰ Берейшит 19:36.

⁷¹ Шмот 24:7.

⁷² 886.

⁷³ «Шир а-Ширим Раба» 3.2.

⁷⁴ Шир а-Ширим 3:11.

⁷⁵ Теилим 45:11.

от любви к народу, пока не назвал его «сестра Моя», как сказано: «...отвори мне, сестра моя, подруга моя...»⁷⁶. Любовь к еврейскому народу все росла, пока Творец не назвал его «мать Моя», как сказано: «Внимайте Мне, народ Мой и племя Мое...»⁷⁷. (Слово «племя» в данном тексте написано так, что его можно прочесть, как «мать моя»). Услышав это объяснение, раби Шимон бар Йохай вскочил на ноги и расцеловал раби Элазара бар раби Йоси, говоря ему: «Стоило появиться на свет уже лишь для того, чтобы услышать эти слова».

Напрашивается вопрос: что именно вызвало столь бурный восторг у раби Шимона бар Йохая, которому были открыты все тайны Торы и который, тем более, знал наизусть всю Письменную Тору, и в т.ч. стихи, которые процитировал раби Элазар?

В Талмуде⁷⁸ рассказывается, что рав Йосеф праздновал день дарования Торы с особым размахом (каждый раз ему готовили отборную телицу). Он объяснял это так: «Если бы не влияние этого дня, [я был бы, как] множество людей по имени Йосеф, которые ходят по улицам». Раши объясняет, что благодаря получению Торы рав Йосеф обрел величие. Естественно, возникает вопрос: ведь существует прямой запрет воз-

носится в заслугу своих знаний в Торе⁷⁹, и кроме того, Тора требует от каждого человека быть скромным, и даже сам рав Йосеф в другом месте Талмуде⁸⁰ говорит о себе, что он очень скромный человек (и как можно говорить о собственной скромности — само по себе вопрос)?

Представляется, что, если мы прочтем небольшой отрывок из книги «Бейт а-Леви», эти и многие другие вопросы решатся сами собой — стоит лишь понять, что произошло у горы Синай. Обратим внимание, что большую часть Торы еврейский народ получил не там. Часть заповедей мы получили уже прежде, в Мара⁸¹, все частности и детали заповедей после Синайского Откровения были даны в степях Моава и в переносном Храме. На Синае прозвучали лишь общие правила⁸². В связи с этим понятно, почему в Пасхальной Агаде есть слова: «Если бы [Всевышний] приблизил нас к горе Синай и не дал бы нам Тору, уже [этого] было бы нам достаточно». В самом приближении к горе Синай было нечто большее, чем в получении информации. Что же произошло у горы Синай, в чем заключалась дарование Торы, если не в передаче ее законов и заповедей? В чем заключается особенный уровень близости, которого мы удостоились во время Синайского Откровения?

⁷⁶ Шир а-Ширим 5:2.

⁷⁷ Йешаяу 51:4.

⁷⁸ «Псахим» 68б.

⁷⁹ См., например, «Авот» 2.8.

⁸⁰ «Сота» 49б.

⁸¹ Дварим 11:32; Раши, Шмот 15: 35, 24:3 и др.

⁸² «Хагига», ба. См. «Сифтей Хаим», «Моадим» ч.3, «Шавуот».

Вот что написано в «Бейт а-Леви»⁸³: «В Талмуде рассказывается, что ангелы хотели чтобы Всевышний не передавал Тору еврейскому народу, а оставил ее на Небесах. Дело не в том, что они жаждали исполнять заповеди, ибо для исполнения большинства из заповедей необходимо обладать материальным телом, которого они лишены — несогласие ангелов было связано с тем, что они прекрасно осознавали, что евреи получают власть над Торой, право творить в ней, в соответствии с принципами и методами ее толкования, и в результате принятых ими решений будет установлена истина в конечной инстанции. И этот подарок мы получили от Творца именно 6-го Сивана. Ведь Моше, применив принцип толкования Торы, вывел из нее что необходимо выждать дополнительный день, и только после этого можно будет получать Тору. Всевышний, который был готов даровать Тору 6-го Сивана, принимает выводы Моше и не спускается на гору до следующего утра. Получается, что на самом деле принятие Торы, т.е. той мощи творчества, что заложена в ней, произошло 6-го Сивана. Поэтому мы произносим «время дарования Торы нашей», а не просто «Торы», показать, что она в самом деле стала нашей, т.к. ее толкования принадлежат народу Израиля».

Вернемся к приведенному выше отрывку из мидраша о трех уровнях любви Всевышнего к народу Израиля. Если следовать простому пониманию, то представляется, что Творец любит нас «как дочь», когда мы ис-

полняем Его волю (сообщенную нам через заповеди) — подобно послушной дочери, исполняющей волю отца. Любви Творца «как к сестре» мы удостаиваемся, когда пытаемся «уподобиться» Творцу, следуя Его путями. Наивысшая степень любви Создателя к нам, «как к матери», описанная в «Шир а-Ширим» (в стихе «...на венец, которым увенчала его мать в день свадьбы его», объяснение которого произвело столь сильное впечатление на раби Шимона бар Йохая) проявилась, по словам мудрецов Мишны, во время дарования Торы: «В день свадьбы его — в день дарования Торы»⁸⁴.

Другими словами, в день дарования Торы Всевышний в корне изменил управление миром. Еврейский народ обрел совершенно новый статус, которого не удостаивался ни один народ в течение всех двадцати шести поколений истории человечества, от Первого человека и до дарования Торы — статус «матери» по отношению ко Всевышнему. Как это понять?

Все двадцать шесть поколений до дарования Торы Всевышний изливал Свое влияние на Творение единолично. Изучение Торы продолжалось с начала мира. Его начал Адам с момента своего сотворения и оно продолжилось после него — до времен Шема и Эвера, Авраама, Ицхака и Якова⁸⁵, двенадцати колен Израиля и, наконец, колена Леви в условиях египетского гнета. Это учение было велико и значимо, но оно не могло повлиять на решения, принимаемые Всевышним

⁸³ «Бейт а-Леви», Шмот гл.19, «Итро» п.3.

⁸⁴ «Таанит» 4.8.

⁸⁵ «Йома» 28б.

на Небесах. Весь мир управлялся исключительно милостью Творца. Одна из глав Теилим⁸⁶ содержит двадцать шесть благодарений, завершающихся фразой «Ибо вовеки милость Его». Мудрецы Талмуда⁸⁷ говорят, что в этой главе царь Давид показал, как Всевышний управлял миром в течение первых двадцати шести поколений.

В слове «берейшит», с которого начинается Письменная Тора, Всевышний заявил о цели Творения: во имя народа Израиля и во имя Торы⁸⁸, т.е. чтобы народ Израиля учил Тору. Создавая небеса и землю, Творец поставил им четкое условие: если еврейский народ примет Тору, они будут существовать, если же нет — мир вернется в первоначальное состояние хаоса⁸⁹. Еврейский народ, приняв Тору, привел мир к цели его творения и дал ему право на существование. Каким образом осуществляется ежедневное, ежечасное, ежесекундное поддержание земли и небес? Тем, что еврей изучает Тору пока она не становится частью его, пока она не начинает принадлежать ему, пока он не начнет решать что именно в ней сказано, да еще и доказывать самому Творцу, что

найденное им объяснение является истиной, и тем, что Творец принимает его слова за основу, и с этого момента весь мир живет согласно этому объяснению.

Вначале еврей принял от Всевышнего основы того, как правильно постигать Его мудрость, заложенную в Торе — основы, передаваемые по традиции. Он был «сыном» Торы, как сказано: «Сын мой, храни речения мои...»⁹⁰. Потом он трудился над тем, чтобы она стала его «сестрой», как сказано: «Скажи мудрости: сестра ты...»⁹¹, — пока не приобрел статус «матери», которая говорит, как следует понимать тот или иной вопрос, и Всевышний устанавливает закон в соответствии с этим пониманием⁹². Представляется, что именно об этом говорит Писание: «Г-сподь могущество народу Своему даст, Г-сподь благословит народ Свой миром»⁹³. И еще сказано: «Мною цари править будут и правители устанавливать закон»⁹⁴. А кто эти цари? Сыны Израиля, изучающие Тору⁹⁵! Представляется, что именно об этом говорил Моше евреям, приглашая их к горе Синай: «...не бойтесь, ведь Г-сподь явился, чтобы возвысить вас...»⁹⁶.

⁸⁶ Гл.136.

⁸⁷ «Псахим» 118а.

⁸⁸ Раши, Берейшит 1:1. См. также «Гур Арье», там же; «Недарим» 32а и Альших, Эстер 9:28.

⁸⁹ «Шабат» 88а; «Авода Зара» 3а и 5а.

⁹⁰ Мишлей 7:1.

⁹¹ Там же, 8:4.

⁹² См. толкование рава Хаима из Воложина к стиху из Шир а-Ширим (1:9): «Кобыле в колеснице фараона уподобил я тебя, подруга моя» («Нефеш а-Хаим» 1.9).

⁹³ Теилим 29:11.

⁹⁴ Мишлей 8:15.

⁹⁵ «Авот де-раби Натан», «нусха» 2 гл.44; «Гитин» 62а.

⁹⁶ Шмот 20:17 и Раши там.

Всевышний возвысил свой народ, вверив ему в полной мере свое великое сокровище — Тору. Даже в особо критические моменты решение может быть принято только людьми. Когда во время траура по Моше были забыты три тысячи законов, пророк Йеошуа не согласился попросить у Творца вернуть их, аргументируя это тем, что после дарования Торы все ее законы устанавливаются не на Небесах, а исключительно на земле. И тогда Отниэль бен Кеназ восстановил все эти законы на основании своих знаний и таланта, уподобляя один элемент другому и выводя один закон из другого⁹⁷.

В Талмуде⁹⁸ приводится агада о диспуте между раби Элиэзером и большинством мудрецов по вопросу, связанному с одним из законов ритуальной чистоты («тануро шель ахнай»). После того, как раби Элиэзер привел все имевшиеся в его арсенале доводы, а другие мудрецы их не приняли, он возгласил: «Пусть рожковое дерево докажет правоту моих слов». Немедленно рожковое дерево отделилось от земли и улетело. Мудрецы были непоколебимы: «Не приводят доказательства из рожкового дерева». Тогда раби Элиэзер воскликнул: «Если я прав, то пусть родник это докажет». Моментально высох протекающий поблизости родник, будто его и не было. Но остальные мудрецы спокойно

заявили, что и из родника не приводят доказательства. Раби Элиэзер сделал третью попытку убедить оппонентов в истинности своей позиции: «Пусть стены Дома Учения докажут, что я прав». Когда стены Дома Учения начали клониться вниз, сказал им раби Йеошуа: «Если мудрецы обсуждают вопросы Торы, что вам (стенам) встревать в этот спор?» Стены так и замерли: не упали из-за уважения к раби Йеошуа, но и не выпрямились — из-за уважения к раби Элиэзеру. Тогда раздался «голос с Небес»: «Как вы можете спорить с раби Элиэзером, если во всех вопросах закон установлен согласно его мнению?» Поднялся раби Йеошуа со своего места и процитировал стих из книги Дварим⁹⁹: «Не на Небесах она (Тора)!». Пояснил его слова раби Ирмия: «Тора уже была дарована на горе Синай, и мы не учитываем в решении вопросов то, что говорит голос с Небес, а следуем исключительно за мнением большинства мудрецов, как нам это заповедано самой Торой — «...склоняться за большинством»¹⁰⁰». Чуть позже раби Натан спросил у встреченного им пророка Элияу о том, как на все это «отреагировал» Всевышний? Ответил ему Элияу, что Всевышний улыбнулся и сказал: «Победили меня сыновья Мои, победили».

Рав Нисим Гаон¹⁰¹ объясняет, что и чудесные знамения, и голос с Небес, были даны мудре-

⁹⁷ «Тмура», 16а.

⁹⁸ «Бава Меция» 59б.

⁹⁹ 30:12.

¹⁰⁰ Шмот 23:2.

¹⁰¹ «Брахот» 19б.

цам лишь для того, чтобы их испытать — насколько они будут последовательны в том, что алахические решения устанавливаются по большинству голосов, но исключительно земных, а ни в коем случае не небесных. И мудрецы выдержали это нелегкое, прямо скажем, испытание, и в этой агаде «улыбка» Всевышнего, который говорит, что «сыны победили Его» — это высокая оценка, данная мудрецам за проявленную твердость в этом вопросе¹⁰².

Упомянем еще одну интересную дискуссию и то, как в этом случае установил алаху Рамбам. В Талмуде¹⁰³ говорится, что в отношении определенного закона нечистоты «цараат» разделились мнения в Небесной Ешиве: Всевышний считал, что в рассматриваемом случае по алахе человек чист, а все остальные

считали, что нечист. Рамбам¹⁰⁴ установил закон в соответствии с мнением, большинства, которое гласит что человек нечист. В комментарии «Кесеф Мишнэ» объясняется что аналогичный спор, с т.з. Рамбама, вели между собой и земные мудрецы, и согласно правилам установления алахи, они должны были установить закон в соответствии с мнением тех, кто считал что человек нечист. А поскольку существует правило, гласящее что Тора не на Небесах, то получилось что Рамбам установил закон в соответствии с мнением тех, спорит с мнением Всевышнего. Вот уж поистине «мама», которая указывает Творцу, как Он должен установить закон!

В свете сказанного, вполне понятно, почему Дарование Торы и Синайское откровение

¹⁰² В книге «Михтав ми-Элияу» (т. V, стр.220) о споре раби Элиэзера и мудрецов написано следующее: «Голос с Небес, о котором идет речь — это внутреннее ощущение человека, соответствующее его сути. Абсолютно все присутствовавшие мудрецы ощутили этим внутренним чувством величие раби Элиэзера до такой степени, что уже были готовы отказаться от своего мнения. Это именно тот голос с Небес, который сказал что закон установлен в соответствии с мнением раби Элиэзера. Но это говорил им голос с Небес, внутреннее ощущение, в то время, когда земной разум Торы говорил им, что их доводы достаточно весомы, чтобы противостоять мнению раби Элиэзера. Согласно правилу Торы, в таком случае следует за большинством мнений, продиктованных «земным разумом» Торы. Мудрец не имеет права опираться в решении торанических вопросов на сверхъестественные знамения — он может опираться лишь на то, что он понимает своим разумом — разумом Торы, на то, что видят его глаза — глаза Торы. Поэтому закон должен быть установлен в соответствии с большинством мнений, но не под влиянием внутреннего ощущения величия оппонента, которое находится вне земного разума. И именно это является наивысшим раскрытием Торы в этом мире, выше которого попросту ничего не существует. Это и есть Тора с Синая, когда отстраняют от себя внутренние ощущения и принимают решение согласно разуму Торы».

В трактате «Санэдрин» (11а) сказано, что после смерти последних пророков Хагая, Захарии и Малахи не стало святого видения («руах а-кодеш»), но продолжали пользоваться Голосом с Небес. Факты использования Голоса с Небес приведены также в других местах Талмуда (см. «Йевамот» 122а; «Сота» 33а и др.). Рав Эльханан Буним Вассерман («Ковец шиурим», «Диврей Софрим» 5.10) пишет, что в случае сомнений, связанных с установлением закона, никогда не учитывают Голос с Небес, но для того, чтобы выяснить тот или иной объективный факт, иногда пользуются Голосом с Небес.

В нескольких местах Талмуда («Эрувин» 13б; «Йевамот» 14а) приведено, что Голос с Небес сообщал о том, что закон установлен в соответствии с мнением Школы Илеля. Известно, что закон и в самом деле установлен в соответствии с точкой зрения Школы Илеля. Некоторые комментаторы Талмуда («Тосафот а-Рош», «Нида» 7а; Маарша, «Бава Меция» 39б) объясняют, что закон установлен в соответствии с точкой зрения Школы Илеля не потому, что так «приказал» Голос с Небес, а потому, что представители этой школы численно превосходили представителей Школы Шамаля, а закон устанавливается согласно большинству голосов. Согласно другому объяснению («Тосафот», «Йевамот» 14а, «Бава Меция» 39б и др.), в случае, когда Голос с Небес не противоречит правилам установления законов на Земле, мы к нему прислушиваемся и учитываем то, что он вещал.

¹⁰³ «Бава Меция» 86а.

¹⁰⁴ «Яд а-Хазак», «Илхот тумат цараат» 2.9.

«привязаны» к отличающимся друг от друга календарным системам. Дарование Торы, которое ввело нас в статус «матери», требует от нас духовного роста, очищения от египетской нечистоты, овладения сорока девятью вратами мудрости. Поэтому этот день должен быть связан со счетом «чистых» дней от принесения «омера». Поднимаясь от одного уровня к другому, мы выполняем работу по подготовке к достижению пятидесятих врат — врат, которые недоступны постижению человеческим разумом, вне зависимости от мудрости и приложенных усилий. Эти врата мы получаем в подарок от Всевышнего на пятидесятый день от принесения «омера». В свете этого можно объяснить тот факт, что пятидесятый день мы не отсчитываем, подобно предыдущим, ибо счет связан с нашей духовной работой, а пятидесяти врата выше любой человеческой работы — они могут быть открыты человеку только в качестве подарка, милосердно преподнесенного Всевышним. Синайское откровение — это подарок Творца, всецело зависящий от Его желания и не связанный с нашими усилиями. Это историческое событие, которое произошло в конкретный день года и должно отмечаться в определенное число месяца.

Вернемся к приведенным выше вопросам. Всевышний предлагает Тору разным народам мира, которые не испытали на себе ужасов египетского рабства, и эти народы не приняли Тору, потому что они не могут жить без грабежа, разврата и убийства, которые им ясным образом запрещены, как минимум, со времен Ноаха. В свете сказан-

ного выше, можно понять это следующим образом. Конечно же, эти народы обязаны беспрекословно исполнять все, что им заповедано. Но вопрос был не о готовности к практическому исполнению заповедей, для которого нужно было пережить египетское рабство, а о том, в состоянии ли эти народы учить Тору так, чтобы их личные интересы и страсти не мешали им в установлении истины. Ведь от результата их исследований будет зависеть тот закон, по которому должно будет жить все человечество. Перед Всевышним они не смеют лгать, и потому отвечают, что не в силах отказаться от своей сущности, чтобы исследовать и выучить закон без примеси личной заинтересованности. А евреи в ответ на тот же вопрос клянутся: «Все, что говорил Г-сподь, исполним и услышим!»¹⁰⁵ Т.е. сложность исполнения выученного закона никоим образом не повлияет на стремление к истине при его исследовании.

Был задан вопрос: что поразило раби Шимона бар Йохая, который знал всю Тору, в словах раби Элазара? Понятно, что все источники, приведенные раби Элазаром, раби Шимон тоже прекрасно знал. А то, что в высшей степени поразило и восхитило его — взгляд на «венец, которым увенчала его мать в день свадьбы его», т.е. то, что Всевышний называет еврея, изучающего Тору, Своей «матерью».

Рав Йосеф, который распоряжался чтобы в честь дарования Торы зарезали отборную телицу, радовался не тому, что добился более

¹⁰⁵ Там же, 24:7.

высоких успехов в изучении Торы или приобрел намного больше знаний, чем окружающие его люди — он ликовал в этот день, потому что этот день стал днем рождения еврейского народа как «матери» Всевышнего. Он ликовал от той великой любви, которой возлюбил Творец Свой народ. От того, что тогда «Г-сподь явился, чтобы возвысить вас...».

Завершим этот рассказ словами молитвы, которую многие поколения евреев возносят Творцу каждый вечер: «Любовью вечной Дом Израиля, народа Твоего, возлюбил Ты... Ибо они (слова Торы) — жизнь наша и продолжение дней наших, и ими заниматься мы будем днем и ночью. И любви Своей не лишай нас никогда!» МТ

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)
⋈⋈	хатаф-камац [о]
⋈	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)

* Ашкеназы произносят «камац» как [о]. «Камац» бывает «гадоль» (большой) и «катан» (малый), который даже в сефардских общинах читают как [о]. Большой «камац» от малого отличают в тех или иных словах на основании имеющейся традиции произношения этих слов.



*Другой взгляд
на великую
книгу*

Цикл уроков
Рава Элияу Тавгера

ПО КНИГЕ
ТАНИЯ
на русском языке

Уроки проходят в Иерусалиме,
в коллеле "Ор Тора" (ул. Артом 7)

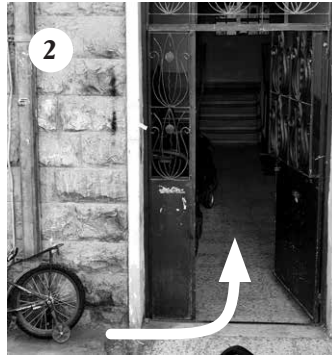
Приглашение в группу, посвященную урокам:
<https://chat.whatsapp.com/Ln2bfLQfaM0EcG0GLzy0np>

Записи уроков можно слушать через подкаст
(Apple/Google podcasts, iTunes, Spotify,
Яндекс.Музыка и др.) или смотреть на YouTube.

Ссылка для ручной подписки на подкаст в плеерах
(Podcast Republic, Podcast Go и др.):
https://feeds.podcastmirror.com/tavger_tania

Записи уроков на YouTube:
<https://youtu.be/3sKwqC5dmOA>





Магазин Пинхаса Гиля существует с 1988 года и является старейшим специализированным магазином еврейской книги на русском языке. Здесь Вы найдете огромный выбор книг, включая раритеты. В этом магазине представлена **наиболее полная подборка** выпусков «Мира Торы» в Израиле.
Новый адрес магазина — Иерусалим, ул. Штраус, д.13.

МИР ТОРЫ рекомендует:

Харедимное общество в Израиле задолго до коронавируса придумало самоизоляцию. Сохранение аутентичного еврейского образа жизни требовало внешней закрытости, пусть и очень условной. Эта самоизоляция себя оправдывала. Построенный в Израиле мир Торы, мир ешив, огромные общины — результат духовной независимости и самоизоляции.

Любимая игра для израильтян — политика, а для политиков — чем больше противоречий в обществе, тем лучше.

Умение стравить, спровоцировать — неотъемлемая часть политической игры в Израиле. Сделать это несложно. Большинство противоречий между евреями имеют очень долгую историю. Одно из самых старых — противоречие между религиозной и светской частями общества. В Израиле это противоречие возведено в абсолют и стало неотъемлемой частью идеологии практически всех партий и многих общественных движений. В этом противоречии харедимным евреям всегда отводилась роль «крайних». Часть общества, которая «не как все», живет как бы отдельно от других: не служит в армии, не участвует в жизни государства и т.д. Здесь самоизоляция показала свою обратную сторону. Снаружи от харедимного общества оказалось достаточно людей, которые прекрасно знают его недостатки, и то, как их использовать в своих интересах. Стена, разделяющая части еврейского общества — стеклянная, и снести ее оказалось проще простого. При этом тот факт, что харедимное общество это множество разных людей и движений, которые часто имеют немало разногласий, просто игнорируется. Образ харедим «снаружи» — толпа, «люди в черном», где что угодно автоматически проецируется на всех сразу. Изнутри харедимного общества очень мало ответной реакции, кроме добровольного принятия на себя роли «крайних» и попыток апеллировать к Торе и задаче сохранения духовного наследия народа, но эти аргументы не особенно работают «снаружи».

В связи с этим и появился телеграм-канал «Люди в черном», рассказывающий не столько про иудаизм, сколько про харедимное (и чуть шире — ортодоксальное) общество в Израиле. Немного устав от бесконечных обвинений, передергиваний, фейков в обычных СМИ, будущие авторы канала решили, что у харедимного общества должен появиться свой «голос» на русском языке. Субъективный, иногда злой, ироничный. С разными взглядами на происходящее, желанием показать разнообразие внутри харедимной среды, и, быть может, наладить диалог между различными частями еврейского общества.



Адрес канала:
<https://t.me/zloydos>



Фото: Яков Айзеништат




Приглашаем посетить!

Мы полностью обновили сайт

mirtory.com

и постоянно пополняем архив текстов.

А все самое новое и интересное оперативно появляется
на нашем -канале: t.me/mirtory