

# Торат Моше

## Пособие по изучению Письменной Торы

### Книга Берешит

Составители:

Йехиэль Цайткин,  
Реувен Бен-Израэль

Тот, у кого есть способность исследовать глубины языка Торы,  
удостоится славы Всевышнего.

Рав Нафтали Цви Йехуда Берлин

Три короны даны еврейскому народу: корона Торы, корона  
служения в Храме и корона царства. Корону служения в Храме  
получило потомство Аарона, корону царства получило  
потомство Давида, корона же Торы лежит свободно для каждого:  
каждый желающий может придти и взять ее.

Рамбам, *Мишне Тора*, *hilхот талмуд Тора* 3, 1





**Памяти Нетанэля Озери ז"ל**

**посвящаем эту книгу**

Редактор: Гиллель Бродский  
Корректор: Шошана Бродская

Интернет-издание 4-ое, исправленное и дополненное.  
ט"ו בשבט

Разрешается копировать любые части этой книги в любой форме в учебных целях (не для продажи!)

**Внимание!** В тексте книги содержатся Имена Всевышнего, которые запрещается уничтожать (см. *Мишне Тора, hilxot йесодей ha-Тора* 6). Если вы собираетесь распечатывать страницы, содержащие подобные Имена, то обязаны учитывать, что их нельзя потом просто выкинуть в мусор. Необходимо поместить страницы (или, по крайней мере, сами Имена, вырезанные из страниц) в *генизу* – специальное хранилище для текстов, подлежащих захоронению. Если вы не знаете, где найти *генизу*, то лучше не распечатывайте книгу, а читайте он-лайн.

## Как пользоваться этой книгой

Целью пособия "Торáт Мошé" является помощь в изучении *нишата*<sup>1</sup> (прямого смысла) Торы, на основании комментариев еврейских мудрецов, а также привитие читателю навыков самостоятельной работы с текстом.

Пособие может быть использовано как для самообразования, так и для подготовки уроков по Торе.

Пособие разработано на основе богатого опыта работы с группами, имеющими различный уровень знаний в области иудаизма, и рассчитано, в первую очередь, на евреев–выходцев из бывшего СССР, стремящихся к серьезному, глубокому изучению Торы.

Книга рассчитана на людей, владеющих основами разговорного иврита: текст насыщен ивритскими терминами и языковыми оборотами. Это сделано с целью приучить читателя к использованию устоявшихся в ивритоязычной среде языковых оборотов, чтобы в последующем ему было проще работать с первоисточниками. Кроме того, традиционный перевод этих выражений на русский язык не всегда несет ту же смысловую нагрузку, что и оригинал на иврите. Например: мы не переводим слово מַלְאָכִים как "ангел", поскольку слово "ангел" сразу вызывает у русскоязычного читателя зрительный образ человекоподобного существа с крыльями, что является весьма узким пониманием этого слова<sup>2</sup>. Мы же хотели бы предоставить читателю весь спектр возможных значений тех понятий, которые Тора использует в своем языке, не ограничиваясь стереотипами, приобретенными в детстве. По этой же причине мы не будем использовать при переводе Имени Всевышнего слово "Господь" и реже будем использовать слово "Бог", а также их сочетание. Вместо этого мы будем использовать слова "Всевышний", "Всесильный" или "ha-Шем". Иногда в цитатах из Танаха (смотря по необходимости) мы будем заменять четырехбуквенное Имя Всевышнего принятым в ивритоязычных источниках символом 'פ.

Географические названия могут встретиться как в русском, так и в ивритском варианте: Египет или Мицраим, Вавилон или Бавель – в зависимости от контекста и удобства смыслового построения конкретного предложения. Слово "Мишна" с большой буквы означает всю книгу в целом, а с маленькой – отдельную статью в каком-либо из разделов Мишны.

При транскрипции ивритских слов мы пользуемся современным произношением, принятым в Израиле: Торá, а не Тóйрэ; Брахóт, а не Брóхес. Это не означает, что мы считаем подобное произношение наиболее верным, а делаем так лишь потому, что это произношение более привычно для большинства читателей, на которых рассчитана книга<sup>3</sup>.

В некоторых словах, при транслитерации текста Торы, мы озвучиваем *шева-на* с помощью уменьшенной буквы "е", например: Кетура, Басемат. Этот звук всегда очень краткий и безударный. Следует помнить, что если в начале слова стоит *шева*, то это всегда *шева-на*. Поэтому правильно говорить Шемот,

---

<sup>1</sup> Вы можете найти объяснение слов, выделенных курсивом в "Словаре терминов" в конце книги.

<sup>2</sup> Однако само греческое слово "ангел" означает "посланец", что вполне соответствует смыслу слова מַלְאָכִים.

<sup>3</sup> Наиболее аутентичным произношением среди всех ныне существующих диалектов, по мнению Академии языка иврит, является йеменское. Оно наиболее полно отвечает требованиям халахи и грамматики.

Деварим, Берахот, а не Шмот, Дварим, Брахот. Но в русскоязычной еврейской литературе написание многих слов уже устоялось, и нет смысла менять его в данном случае.

Апостроф обозначает *шева-нах*: *мал'ах* (мы решили, что твердый знак – *мальах* – был бы в подобных случаях не слишком удобным).

Ивритские термины, которые приводятся без перевода, выделяются курсивом, например: *брит*, *мал'ах*, *кадош*. Однако те термины, которые встречаются в тексте очень часто, например: *пшат*, *агада*, *халаха*, *мидраш* – выделяются курсивом только при первой встрече, а далее пишутся обычным шрифтом, чтобы не затруднять чтение текста. Буква *h* соответствует букве *h*: *халаха*, *коhen ha-гадоль*.

При переводе текста Торы и комментариев мы можем добавлять как отдельные слова, так и целые фразы, которые отсутствуют в оригинальном тексте, но подразумеваются по смыслу. Такие добавления мы заключаем в квадратные скобки. Слова и фразы, которые не являются частью текста, а приводятся в качестве объяснения, заключены в круглые скобки. Например:

יִשׁ (יט) אַם-פְּנִיּוֹת אַתֶּם אֲחֵיכֶם אֶחָד יֵאָסֵר בְּבַיִת מִשְׁמֵרְכֶם וְאַתֶּם לְכוּ הִבְיֵאוּ שְׂבָרָה רַעֲבוֹן בְּתֵיכֶם :

"Если вы [хотите доказать, что вы –] честные люди, то один из вас останется под стражей, а вы (= остальные) идите, отвезите еду вашим голодающим семьям".

В начале пособия приведено несколько важных вводных статей, ознакомление с которыми необходимо для правильной работы с книгой. Мы настоятельно рекомендуем прочитать сначала эти статьи, и только после этого переходить к изучению текста.

Текст Торы в пособии разбит на небольшие смысловые отрывки. Вначале приводится отрывок текста без перевода. Во-первых, это отражает тот метод, который мы будем постоянно использовать: широкий взгляд на текст. Во-вторых, перевод уже сам по себе является комментарием, отсекающим другие возможные варианты понимания текста. Прочитайте этот отрывок и отметьте для себя:

- 1) понятен ли общий смысл отрывка – о чем идет в нем речь;
- 2) все ли слова в отрывке понятны;
- 3) не вступает ли этот отрывок в противоречие с другими частями текста, и если да, то как это противоречие можно разрешить.

После этого разбирается каждый *пасук* в отдельности. Сначала приводится перевод некоторых слов или фраз, которые могут быть незнакомы читателю, но в принципе не вызывают вопросов. Затем обращается внимание на проблемы, встречающиеся в тексте. Например:

יֵאָמֵר אֱלֹהִים תְּדַשָּׂא הָאָרֶץ דְּשָׂא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זְרַע עֵץ פְּרִי עֵשֶׂה פְּרִי לְמִינֵוֹ אֲשֶׁר זָרְעוּ-בּוֹ עַל-הָאָרֶץ וְיִהְיֶי-כֵן :

דְּשָׂא – "произрастит" (в аккадском: *dišū* = *חַמַּץ*)

דְּשָׂא – общее название растительности, произрастающей на земле, т.е. флора (*Даат микра*); после этого слова как бы стоит двоеточие, и немедленно следует перечисление подробностей – объяснение, что такое *дэшшэ*

בָּשֵׁב – общее название различных полевых и культурных растений (*Даат микра*).

Что значит פְּרִי עֵץ פְּרִי אֲרָץ?

...

Рекомендуется не спешить и, подумав, самостоятельно (не заглядывая в комментарий) ответить на заданный вопрос, прежде чем продолжить чтение. Далее приводятся мнения комментаторов и их обсуждение.

Данное пособие не заменяет собой полный сборник комментариев типа *Микраот גדולות*: при рассмотрении мнений различных комментаторов приводится не полный текст их комментариев на данный пасук, а только то, что относится к обсуждаемому вопросу. При этом перевод комментариев вольный: наша цель – передать смысл данного мнения, а не сделать точный перевод комментария.

Следует помнить, что мнения различных комментаторов мы рассматриваем не в хронологическом порядке. Поэтому если вы встречаете, например, фразу: "Рашбам не согласен с мнением Абрабанеля", – это не значит, что Рашбам читал комментарии Абрабанеля: ведь второй жил лет на триста позже первого. Просто такое изложение материала вызвано чисто методическими целями: чтобы обеспечить тот порядок рассмотрения комментариев, который нам кажется подходящим в данном случае.

Под заголовком "Агада" приводятся избранные *мидрашей агада*. Мы старались отобрать наиболее известные или важные, по нашему мнению, *агадот*, с целью продемонстрировать читателю как различие задач, решаемых *пиштом* и *драшем*, так и их взаимосвязь. Сначала читателю предлагается самостоятельно объяснить смысл мидраша, а затем приводится его возможное объяснение.

В разделе "халаха" мы приводим основные законы, связанные с данным пасуком. Цель этого – не описать все подробности халахи, которые необходимы для ее практического исполнения, а дать читателю представление о том, какие законы являются законами из Торы (*деорайта*), а какие установлены мудрецами (*дерабанан*). Среди мудрецов Торы поздних поколений есть много разногласий в этих вопросах, поэтому, чтобы не увеличивать объем книги чрезмерно, мы обычно ограничиваемся мнением Рамбама в *Мишне Тора*.

Мы надеемся, что эта книга будет полезна читателю, желающему ближе познакомиться с мировоззрением Торы и ее законами.

## Введение

- Харчевник: Ты что же, никогда не учился в школе?
- Буратино: Не-а.
- Харчевник: Молодчина, как ты меня обрадовал! Тогда мы быстро подсчитаем: Три сольдо плюс три сольдо – будет десять сольдо. Так?
- Буратино: Так.
- Харчевник: А десять сольдо плюс пять сольдо – сто сольдо. Так?
- Буратино: Так.
- Харчевник: А раз так, сеньор Буратино, с Вас причитается пять золотых!

Возможно вы с этим не согласитесь, но большинство из нас – взрослых и образованных людей, умеющих и считать, и писать, и знающих еще очень много других замечательных, очень интересных и важных вещей – подобны маленькому глупому Буратино, когда речь заходит об изучении важнейшей для нас книги – Торы<sup>4</sup>. Действительно, разве кто-нибудь из нас настолько хорошо знаком с Торой, что может с легкостью понимать ее текст? Очевидно, нет. Все мы, читая недельную главу, заглядываем в комментарии наших мудрецов. Но комментариев очень много, они часто противоречат один другому. И мы выбираем какой-либо из них, который нам больше нравится или более понятен, оставляя остальные как возможные варианты, соответствующие известному выражению "семьдесят лиц у Торы"<sup>5</sup>. Убеждение, что Тору можно понимать по-разному, приводит к плачевному результату: каждый понимает эту книгу так, как ему вздумается. Более того, каждый желающий может обосновать, исходя из текста Торы, свои идеи, какими бы вздорными и абсурдными они ни были. Христиане, например, находят в Торе доказательства своей веры, а мусульмане не так давно заявили, что наконец-то сделан новый, "правильный" перевод Торы на арабский язык, из которого, якобы, следует, что древние евреи были мусульманами.

Действительно, выражение "семьдесят лиц у Торы" может означать, что текст Торы может быть истолкован множеством способов на различных уровнях<sup>6</sup>. Но при этом надо всегда помнить, что все толкования и дополнительные смыслы, которые приводят как *хазаль*, так и более поздние комментаторы, не могут отменить первичный, простой смысл текста. Мудрецы сказали об этом: "Драш не отменяет пшат текста"<sup>7</sup>. Раши объясняет эту идею следующим образом: "Какие бы мы ни давали дополнительные толкования тексту, мы никогда не можем лишиться его простого смысла"<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Слово *Тора* здесь и далее понимается в его узком значении: "Пять книг Торы".

<sup>5</sup> *Бемидбар раба* 13, 15.

<sup>6</sup> Как и большинство агадот, это высказывание можно понимать по-разному. Например, символически: можно сказать, что "семьдесят лиц" – это намек на семьдесят мудрецов, составляющих Бейт-дин гагадоль, и у каждого из них свой собственный взгляд на обсуждаемые вопросы. Кроме того, другие источники говорят о сорока девяти возможностях ("лицах") толкования Торы, как в сторону *тума*, так и в сторону *таhora* (*Танхума*, *Хукат* 4). Все эти высказывания *хазаль* требуют более глубокого изучения. Подробнее об этом см. во вступительной статье "Пшат и драш".

<sup>7</sup> *יִשְׁטוּ מִדְּרָשׁוֹת מִן־פְּשָׁטוֹ* (*Шаббат* 63а и др.)

<sup>8</sup> *Йевамот* 24б.

Наша цель – воспользовавшись как комментариями наших мудрецов, так и научными знаниями, по возможности выделить в калейдоскопе "семидесяти лиц" тот самый первичный, простой смысл текста, который называется пшатом Торы. Пшат – это не только грамматика текста и объяснение непонятных слов. Главная цель изучения пшата – это определение того смысла, который сам текст хочет передать читателю. Эта цель достигается с помощью лингвистического и литературного анализа, сравнения различных отрывков текста и множества других приемов и правил, о которых и пойдет речь в настоящем введении.

## Что такое Тора?

В современном мире принято, что каждая книга, выходя в свет, имеет обложку и титульный лист, на котором указано имя автора и название книги. Также принято сопровождать книги предисловием, в котором содержится краткая информация об авторе, а также сообщается, с какой целью эта книга написана, и к какой аудитории она обращается. Это позволяет читателю различить между книгами художественными и научными, между книгами для детей и для взрослых, а из двух книг с одинаковым названием выбрать ту, которая ему больше подходит.

В отличие от современных книг, у Торы нет титульного листа, и предисловие также отсутствует. Но все же, давайте попробуем ответить на пару вопросов:

- а) Кому адресована эта книга?
- б) С какой целью она написана?

**Прежде, чем продолжить чтение, попытайтесь самостоятельно дать ответ на эти вопросы.**

На первый вопрос можно ответить просто: Тора адресована еврейскому народу в целом и каждому отдельному еврею в частности. По замыслу Всевышнего, весь еврейский народ, как большие мудрецы, так и простые люди, должен быть носителем правды, а не кучка "избранных". Это означает, что текст Торы должен быть понятен всему народу, каждому его представителю: и пастуху, и ремесленнику, и землепашцу, и воину, и министру, и врачу<sup>9</sup>. Поэтому Тора (и Танах в целом) говорит о вещах, доступных пониманию каждого человека, и не говорит о том, чего простой человек не может постичь своим разумом.

Отвечая на второй вопрос, можно выделить, по мнению ряда мудрецов<sup>10</sup>, несколько основных целей Торы (с точки зрения человека<sup>11</sup>): идеологическую, юридическую и воспитательную.

**Идеологическая цель**<sup>12</sup> заключается в привитии еврейскому народу определенного мировоззрения: освобождение от языческих представлений о

---

<sup>9</sup> Р. Авраам Ибн Эзра сформулировал правило: "Знай, что Моше, господин наш, дал Тору не только одним мудрецам, но всем и каждому; и не только своим современникам, но всем поколениям".

<sup>10</sup> Среди еврейских мудрецов можно найти очень широкий спектр мнений в отношении вопроса о назначении Торы. В данном случае мы основываемся на подходе Рамбама и Ральбага, который, как нам кажется, является наиболее приемлемым для большинства читателей. В дальнейшем мы постараемся обсудить мнения других мудрецов.

<sup>11</sup> Говорить о том, какова цель Торы с точки зрения Всевышнего, можно только с большой долей условности.

множестве богов и от идолопоклоннических ритуалов и суеверий, и принятие монотеизма. А задачей-максимум является формирование образцового общества, служащего Всевышнему, глядя на которое, все остальные народы также отвергнут идолопоклонство.

Кроме того, само изучение Торы, т.е. постижение законов, данных нам Всевышним, и в которых изложена Его воля, тоже имеет большое воспитательное значение. Оно позволяет глубже познать Всевышнего (в том смысле, в каком это возможно для человека), глубже познать природу человека, для исправления которой эти заповеди были даны, и тем самым является важным фактором интеллектуального и духовного развития.

**Юридическая цель** заключается в том, чтобы дать народу свод законов. Само название *Тора*<sup>13</sup>, которым издревле принято называть Пятикнижие, указывает на эту ее функцию. И в этом смысле Тора является конституцией еврейского народа. Ни царь, ни пророк и ни высший законодательный орган – *Бейт-дин ха-гадоль* (или *Санхедрин гдола*) – не имеют права отменить или изменить ни одно из положений, записанных в Торе<sup>14</sup>. Более того, если Бейт-дин ха-гадоль принимает постановление, очевидно противоречащее письменной Торе – например, что можно есть свинину или зажигать огонь в шаббат – то каждый, кто выполняет это указание, совершает ошибку, полагаясь на решение мудрецов<sup>15</sup>. Таким образом, письменная Тора является надежным оплотом законности и сохранения моральных ценностей в обществе, ибо каждый еврей, знающий текст Торы согласно пшату, независимо от положения, занимаемого им в обществе, и уровня знания им халахи, может оценить справедливость некоторых (пусть немногих, но зато наиболее важных для общества!) решений верховного законодательно-судебного органа.

**Воспитательная цель** предполагает самореализацию каждого человека, т.е. достижение максимума в развитии интеллектуального и духовного потенциала, заключенного в нем, а также построение справедливого общества, необходимого для нормального индивидуального развития<sup>16</sup>. Эта цель достигается в результате систематического, постоянного исполнения законов Торы<sup>17</sup>. Чтобы поощрить евреев к этому, Тора, кроме самих законов, говорит и о награде, полагающейся за примерное поведение, и о наказании, которое можно получить заслушание. Но еще больший эффект достигается, когда человеку приводят конкретный пример: что произошло с людьми, которые поступали правильно и преуспели, и с теми, которые упорствовали в своих заблуждениях и

---

<sup>12</sup> Эту цель часто также называют теологической.

<sup>13</sup> От слова הורה (корень הרה) – "обучать, указывать, как поступать". Правильное ударение в иврите падает на последний слог: *Тора*. Однако, в русском языке это удобно лишь в именительном падеже. При склонении слова "Тора" ударение обычно переходит на первый слог: *Тóры, Тóру, Тóре, Тóрой*.

<sup>14</sup> Бейт-дин ха-гадоль имеет право приостановить действие любого закона Торы (кроме запрета идолопоклонства) на какое-то время в соответствии с необходимостью, возникшей в обществе, например: приказать нарушить один шаббат, чтобы подготовиться к войне с врагом.

<sup>15</sup> См. *хорайот* 4а: הלא ילד קרי בן רב חזק ("иди, поучи это в школе") – т.е. это правило настолько просто и понятно, что известно каждому ребенку. Более подробно с юридической системой Торы мы познакомимся при изучении книг *Шмот* и *Дварим*.

<sup>16</sup> Воспитательная цель Торы – это гораздо больше, чем то, что ассоциируется с этим словом у выпускника советской школы (не воруй, не обманывай и т.д.). Т.е. эти вещи, конечно же, очень важны, и эти и им подобные запреты и предписания Тора тоже содержит.

<sup>17</sup> Сравните с известным высказыванием: "Посеешь поступок – пожнешь привычку, посеешь привычку – пожнешь характер, посеешь характер – пожнешь судьбу".

потерпели поражение<sup>18</sup>. Воспитательная цель тесно связана с идеологической: правильное поведение формирует в человеке правильный и здоровый взгляд на мир, а правильный и здоровый взгляд на мир, в свою очередь, помогает человеку вести себя правильно и нравственно даже в сложной ситуации.

Самое важное качество идеологии Торы – ее вечность, т.е. актуальность для всех поколений еврейского народа. Поэтому совершенно правильно будет сказать, что Тора дана также и нам, сегодняшним евреям. И мы сегодня должны жить по ее законам, и воплощать в жизнь ее мировоззрение.

**Тора содержит в себе идеологические и юридические основы еврейского общества, и эту книгу должен понимать каждый: и пастух, и министр.**

## Основной метод

Изучение Торы в современных условиях требует определенной научной методологии. Можно выделить два основных метода изучения Танаха: анализ и синтез.

Анализ как метод (от греческого слова *analysis* – "разложение, расчленение") заключается в мысленном или фактическом разложении целого на составные части. Этот метод широко использовался в течение последних ста пятидесяти лет представителями "библейской критики", которые разделяли Тору на отрывки, большие и маленькие, исследовали каждый отрывок сам по себе, сравнивали один с другим и находили между ними противоречия. Существование "противоречий" в Торе они объясняли тем, что противоречащие друг другу отрывки написаны, якобы, в разное время и разными авторами. Слишком большая увлеченность анализом привела ученых к упущениям в области исследования основ, связывающих и объединяющих пять книг Торы в одну книгу, имеющую единое содержание и единую цель. В результате Тора сделалась в глазах современных исследователей чем-то вроде собрания отрывков, которые порой даже не связаны один с другим.

Синтез как метод (от греческого *synthesis* – "соединение, сочетание, составление") состоит, напротив, в познании предмета исследования как единого целого, в единстве и взаимной связи его частей. Этого метода мы будем придерживаться при изучении Торы<sup>19</sup>. Мы будем рассматривать Тору, как единую книгу и цельное учение – "Торат Моше" – и, исходя из этого, постараемся исследовать и понять план, содержание и свойства Торы<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> См. предисловие р.Саадьи-гаона к Торе.

<sup>19</sup> Ральбаг, в предисловии к книге *Иов*, исследует проблему методологии в *паршануте*: с чего начинать изучение текста – с грамматического анализа (т.е. с рассмотрения отдельно взятого слова) или с литературного (т.е. с рассмотрения темы рассказа и взаимосвязи его частей)? Он приходит к выводу, что следует начинать с литературного анализа (то, что мы называем здесь синтезом), поскольку грамматический анализ (то, что мы называем анализом) не позволяет сделать однозначный вывод в отношении слова: его можно истолковать так, а можно и иначе. Поэтому следует, прежде всего, выяснить, какова тематика обсуждаемого текста, а затем на этом основании разрешать возникающие сомнения в отношении значения отдельных слов. Таким образом, анализ может быть весьма полезен, когда его применяют после рассмотрения текста в целом посредством синтеза.

<sup>20</sup> Следует отметить, что разница между этими двумя методами была известна нашим мудрецам издавна. В Вавилонском Талмуде (*Брахот* 64а) приводится история о двух мудрецах, один из которых был *синэй* (т.е. быстро идущий по тексту, смотрящий на текст в целом; сегодня таких людей называют *баки*), а другой – *окёр харім* (т.е. занимающийся *пильпүлем* – глубоким анализом текста). Когда в

Можно сказать, что синтез как метод является естественным для исследования любого литературного произведения: ведь любой автор при составлении своей книги записывает каждое слово, исходя из общего замысла произведения. Так же работает и наш мозг, который автоматически различает омонимы, встречающихся в тексте: исходя из общей темы произведения, его контекста, мы мгновенно понимаем, что слово "ключ" в тексте о природе означает "родник", в техническом тексте – гаечный ключ, а в рассказе на бытовые темы – обыкновенный ключ от квартиры. Таким образом, мы неосознанно используем синтез как метод при работе с любой книгой.

В соответствии с избранным нами методом попытаемся ответить на самый важный вопрос: **какова тема Торы?** Чему посвящена эта книга? Важность этого вопроса заключается в том, что в зависимости от ответа на него мы будем понимать как целые книги из Торы, так и отдельные слова из текста.

Ответ на этот вопрос заключается в определении той "красной нити", которая проходит через всю Тору. Можно вполне уверенно сказать, что такой "красной нитью", т.е. той темой, которой занимается Тора, является *брит* ("союз, договор"), в результате заключения которого Всевышний становится Богом Израэля, Израэль становится народом Всевышнего, и Эрец Кнаа́н становится Эрец Израэ́ль. Этот союз был заключен Всевышним с Авраамом, подтвержден и обновлен с Ицхаком и Яковом<sup>21</sup>. Затем Всевышний заключил *брит* с народом Израэля, вышедшим из Мицраима, возле горы Синай<sup>22</sup>, а в степях Моава – с теми, кто должен был войти в Эрец Кнаан<sup>23</sup>.

Этот *брит* был заключен по образцу союза между людьми, когда две стороны обязуются совершать определенные действия, предусматривая ответственность сторон, вознаграждение за соблюдение условий союза и наказание за их нарушение. Так был заключен *брит* с Авраамом, в котором Всевышний обещал ему потомство и землю, и быть Богом ему и его потомству<sup>24</sup>. И так же был заключен *брит* с Израэлем: Всевышний обещал народу Израэля быть им Богом, при этом евреи будут ему избранным народом (т.е. народом-образцом)<sup>25</sup>. А народ Израэля, со своей стороны, обязался выполнять все заповеди Всевышнего<sup>26</sup>. Этот договор содержит также проклятия и наказания для тех, кто

---

Вавилонии встал вопрос – кого из них назначить главой *йешивы* (бейт-дина), было послано письмо мудрецам Эрец Израэль: кого из них предпочесть? "Послали в Эрец Израэль, письмо с вопросом: *синая* и *окер харим* – кто из них предпочтительнее? Ответили им: *синая* предпочтительнее". Методика подготовки *синая* заключается в многочисленных повторениях изучаемого материала, в результате чего приобретает знание текста наизусть, что, в свою очередь, позволяет широкого взглянуть на текст, придает человеку энциклопедичность знаний, эрудированность. Именно такая методика учебы была распространена в эпоху Мишны и Талмуда. К этому поощряли наши мудрецы широкие массы народа своими высказываниями: "Учили наши мудрецы: עַל פִּי הוֹדָוָה (цитата из *Дварим* 6, 7, где говорится о необходимости обучить детей Торе и самому постоянно жить в соответствии с ее законами) – означает, что должны быть слова Торы отточены в твоих устах, и если спросит тебя человек о чем-нибудь – чтобы не мямлил, а отвечал немедленно и четко" (*Кидушин* 30а). Дискуссии о целесообразности и ценности обоих подходов и их разумного сочетания ведутся в йешивах и по сей день, но, по мнению всех подлинных знатоков Торы и Талмуда, анализ как метод имеет смысл, когда он продолжает и развивает то, что достигнуто синтезом, а не заменяет его.

<sup>21</sup> *Берешит* 15, 17-18; 26, 3-5; 28, 13-14; 35, 11-12.

<sup>22</sup> *Шмот* 19, 5-6.

<sup>23</sup> *Дварим* 28, 69; 29, 11-12.

<sup>24</sup> *Берешит* 15, 18; 17, 7-8; 17, 1; 18, 19; 26, 5.

<sup>25</sup> *Шмот* 19, 5; *Ваикра* 26, 9, 12; *Дварим* 26, 18, 19; 29, 12.

<sup>26</sup> *Берешит* 18, 19; *Шмот* 19, 8; 24, 3-7; *Ваикра* 26, 3; *Дварим* 26, 17.

его нарушит и не будет соблюдать *мицвот*<sup>27</sup>. Таким образом, законы, изложенные в Торе, являются словами союза с Всевышним, пунктами этого договора<sup>28</sup>, и вся информация, изложенная в Торе, должна соответствовать этой основной ее теме.

**Тора – это цельная книга, и рассматривать ее отдельные части следует в свете основной темы книги: заключение союза между Всевышним и еврейским народом.**

Отсюда немедленно следуют несколько выводов:

а) истории, описываемые в Торе, которые, на первый взгляд, не имеют отношения к общей теме, например: история сотворения мира, всемирного потопа и вавилонской башни, имеют своей целью не описание исторических событий, а являются введением, предназначенным для представления вступающих в союз сторон: Всевышнего в качестве единственного Творца и Владыки мира с одной стороны, и еврейского народа, который взял на себя инициативу быть Его представителем перед лицом других народов. Более того, все детали, приводимые в этих рассказах, направлены на то, чтобы поддержать основную цель – построение идеологии Всевышнего и раскрытие желания Всевышнего по отношению к отдельному человеку и еврейскому народу в целом.

Именно об этом говорит мидраш, который приводит Раши в самом начале своего комментария к Торе: "Сказал раби Ицхак: "Должна была бы начинаться Тора с фразы "Месяц этот будет вам ...", потому что это – первая *мицва*, которая была дана евреям. И почему же начинается Тора с рассказа о сотворении мира? Чтобы показать народу мощь Его деяний..."". Т.е. цель этих рассказов в начале книги – демонстрация того, что Всевышний управляет миром, и что Он дал Эрец Кнаан народу Исраэля (на том условии, что они будут соблюдать заключенный союз), а не сообщение исторических фактов самих по себе: о сотворении мира, развитии видов животных, о том, что в точности произошло в Ган Эден, и кто был сыном Метушелаха, и сколько лет он жил.

И еще отметили *хазаль*: написано *בהבְרָאם* ("при сотворении их")<sup>29</sup>. Переставив одну букву, получаем *בְּאַבְרָהָם* ("в Аврааме") – т.е. все эти истории (в том числе история сотворения мира) рассказываются только ради основной линии – истории Авраама<sup>30</sup>.

Уместно будет привести здесь отрывок из комментария рава Шмуэля Давида Луцато к первой главе Торы:

Образованный человек поймет, что цель Торы – это не сообщение естественнонаучных знаний, но дана Тора лишь для того, чтобы направить людей на путь справедливости и правосудия (*цдака у-мишпат*) и утвердить в их сердцах убежденность в единстве Творца и управлении Им миром (*хайгаха*). Ибо не только лишь мудрецам дана Тора, но всему народу. И так же, как вопрос *хайгахи* (божественного управления происходящим в мире) и вознаграждения не разъясняется в Торе через философскую терминологию и методологию, но говорит Тора об этом на доступном для

<sup>27</sup> Ваикра 26, 14-15 и далее; Дварим 28, 15 и далее.

<sup>28</sup> Дварим 28, 69.

<sup>29</sup> Берешит 2, 4.

<sup>30</sup> Имеется в виду история еврейского народа и его союза с Всевышним, т.к. Авраам выступает здесь как в роли "первооткрывателя" единого Бога, так и основателя еврейского народа.

людей языке ("разгорелся гнев Бога на них"<sup>31</sup>, "и восскорбел [Бог] в сердце своем"<sup>32</sup> и т.п.), так же и тема Творения не описывается в Торе языком философии. Ибо, как сказали *хазаль*: "Невозможно объяснить человеку мощь процесса Творения (*маасэ берешит*)"<sup>33</sup>. Поэтому не следует изучающему Тору извращать смысл написанного, чтобы согласовать его с научными данными; так же, как и не следует исследователю опровергать Тору, данную нам Всевышним, если он обнаружит в ее рассказах вещи, не вполне соответствующие современным научным исследованиям... Ведь желанием Всевышнего было сообщить человечеству о единстве мира и единстве человеческого рода... Два этих принципа (единство мира и единство человечества) являются общей целью рассказа о сотворении мира, а подробности книги включают еще и другие цели, как это будет разъяснено далее...

б) рассказы о жизни праотцов – это введение в идеологию Торы и/или введение в мицвот.

Тора была записана Моше со "слов" Всевышнего и дана народу Израэля перед входом в Эрец Кнаан<sup>34</sup>, но и до этого Моше записывал отдельные отрывки и мицвот, которые сообщал ему Всевышний<sup>35</sup>. Вопрос заключается в том, когда Моше записал истории о жизни праотцов<sup>36</sup>. Народ еще в Мицраиме знал о союзе между Всевышним и праотцами: устная традиция, несомненно, содержала информацию об этом<sup>37</sup>. Среди комментаторов Торы есть мнение, что сначала были записаны мицвот, а рассказы о праотцах были добавлены в "окончательной редакции", которую Моше передал народу Израэля перед входом в Эрец Кнаан.

Об Аврааме, который жил 175 лет, рассказано всего лишь около пятнадцати историй, и нет сомнения, что не случайно именно они выбраны из всей жизни Авраама. Если мы исследуем рассказы о праотцах и сравним их с мицвот Торы, то сможем увидеть в них введение к мицвот, и сможем дать оценку действиям праотцов. Например, в книге *Берешит* 37, 1-4 рассказывается о том, что Яков выделял Йосефа среди других детей. А в книге *Дварим* 21, 15-17 сказано: "...не может он дать первенство сыну любимой перед первородным сыном нелюбимой". Это значит, что Яков совершил ошибку и навел на себя тем самым беды, вражду между детьми, дошедшую чуть ли не до кровопролития. Кто виноват в появлении всех этих проблем? Не возвышенный Йосеф, и не ревнующие братья, а отец! Но и братья, продавшие Йосефа<sup>38</sup>, по закону Торы подлежат смертной казни<sup>39</sup>. Или, например, когда мы читаем о том, что Яков

---

<sup>31</sup> *Дварим* 7, 4.

<sup>32</sup> *Берешит* 6, 6.

<sup>33</sup> *Мидраш ha-гадоль на Берешит* 1, 1.

<sup>34</sup> *Дварим* 31, 24-26.

<sup>35</sup> *Бемидбар* 33, 2; *Шмот* 17, 14; 34, 27-29 и др.

<sup>36</sup> Есть спор между мудрецами: *תורה מגילה מגילה נתנה* – т.е. записывались сначала отдельные главы, а затем Моше объединил все отрывки в единый свиток, или *תורה חתומה נתנה* – т.е. была дана сразу вся книга (см. *Гитин* 60а). Отложим пока выяснение этого вопроса и обсуждение доказательств каждой из сторон. Здесь, исключительно ради примера, мы предполагаем, что *תורה מגילה מגילה נתנה*.

<sup>37</sup> Сам Всевышний, открываясь в первый раз Моше, представляется как Бог его отцов; и Моше, придя в Мицраим, представляется евреям, как тот, кого послал Бог их отцов. См. *Шмот* 3, 6-8, 16-17.

<sup>38</sup> *Берешит* 37, 27; 42, 21-22.

<sup>39</sup> *Дварим* 24, 7.

женился на двух сестрах, а затем о том, к каким семейным проблемам это привело, то потом, когда выясняется, что это запрещено Торой, нам легче этот запрет принять как мудрый и целесообразный<sup>40</sup>.

Таким образом, повествовательные части Торы являются иллюстрациями к ее законодательной части<sup>41</sup>. Сравнение историй о праотцах с мицвот позволяет производить оценку их поступков и извлекать моральный урок: как мы сами должны поступать в подобных ситуациях – в соответствии с мицвот. Известно, что послание, которое передается через живой рассказ, схватывается человеком намного лучше сухой статьи закона<sup>42</sup>. Сравните, например, *Берешит* 44, 15-17 и *Шмот* 22, 2, где звучит одна и та же тема: наказанием за воровство является принудительный труд (рабство), но насколько различно восприятие этого читателем!

Как на практике применяется синтез как метод? Рассмотрим это на примере. Например, пасук говорит: *וְיִשְׂרָאֵל יָשָׁב בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם* (*Берешит* 41, 40) – по слову Йосефа весь египетский народ будет... что делать? Что означает здесь слово *יָשָׁב*? И в чем смысл всей этой фразы? Слово *יָשָׁב* комментаторы объясняют по-разному. Некоторые производят его от слова *יָשַׁב* ("хозяйство") – что все хозяйство Мицраима будет под управлением Йосефа. Другие связывают слово *יָשָׁב* с *יָשַׁב* ("оружие") – что Йосеф будет руководить армией. Т.е. с точки зрения грамматики возможны несколько точек зрения, и однозначно ответить на вопрос, глядя только на одно это слово, невозможно. Для того чтобы разобраться, что означает эта фраза, надо, прежде всего, понять, **какова тема обсуждаемого отрывка**: речь идет об обеспечении народа продовольствием или о подготовке к войне? После ознакомления с контекстом, становится ясно, что руководство армией тут ни при чем. Тема у нас совершенно другая: речь идет о спасении народа перед лицом наступающего голода. Очевидно, что *וְיִשְׂרָאֵל יָשָׁב* = "будет получать пропитание"<sup>43</sup>.

Слово *יָשָׁב* было выбрано для использования в этом месте, конечно же, не случайно, и вполне возможно, что его цель также намекнуть: Йосеф будет руководить армией. Но это относится не к пшату, а к другому уровню: *ремез* (намеки). Ремец – важная вещь, но смешивать его с пшатом было бы ошибкой.

**На текст Торы надо смотреть "широким взглядом": понимать, в чем суть обсуждаемой темы в целом. В зависимости от этого следует толковать отдельные предложения внутри данной темы или слова внутри предложения.**<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Однако это совершенно не означает, что Яков нарушил закон Торы. К нему (как и к другим праотцам) понятие соблюдения Торы неприменимо, поскольку законы Торы были даны евреям намного позже. Праотцы соблюдали *шева мицвот бней Ноах* и те законы, которые были приказаны им Всевышним, например, обрезание (см. Рамбам, *Мишне Тора, הלכות млахим у-милхамот* 9, 3; а также р. Йосеф Альбо, *Сефер ха-икарим*). Просто в этом случае надо абстрагироваться от Якова исторического и понять, что Тора использует его имя и его ситуацию для простого примера, так же, как наши мудрецы используют постоянно в Гемаре имена Реувена и Шимона для иллюстрации законов: совершенно не в связи с реальными историческими личностями.

<sup>41</sup> Таково, в частности, мнение Рашбама, как мы увидим далее в его комментариях.

<sup>42</sup> См. предисловие р.Саады-гаона к Торе.

<sup>43</sup> Более подробный разбор приводится в комментариях к этому пасуку.

<sup>44</sup> Особенно часто нарушают это правило христианские комментаторы Танаха. Вырывая отдельные предложения из темы, или даже отдельные слова из предложения, они "обосновали" таким образом все свои догматы. Это подобно тому, как если бы из строки М.Ю.Лермонтова "Восстал он против мнений света" вырвали бы слова "восстал он" и заявили, что здесь великий поэт предвидел восстание

## Основные правила в изучении Письменной Торы

Чтобы правильно понять то, о чем говорит Тора, надо постоянно помнить, что она написана для людей: для того, чтобы люди ее читали, понимали и жили в соответствии с ее указаниями. Тора – это книга, предназначенная для всего народа, и ее текст должен быть понятен каждому еврею без исключения.

Тора была дана поколению пустыни – тем, кто стоял на границе Эрец Кнаан и готовился войти в эту землю, чтобы завоевать и унаследовать ее. С тех пор эта книга не изменилась<sup>45</sup>. Но изменилась окружающая нас действительность: мы не ведем такой же образ жизни, мы не мыслим теми же понятиями, что наши предки; наши книги написаны на другом языке и в другом стиле. Поэтому сегодня для изучения Торы необходимо обладать как знанием повседневной реальности людей, живших в то время, когда Тора была записана<sup>46</sup>, так и знанием в области древнего иврита, дать которые читателю и есть одна из целей настоящего пособия<sup>47</sup>.

### Знание исторической действительности

С одной стороны, нужно понимать, что текст Торы обращается к каждому человеку, во всех поколениях. Но с другой стороны, нельзя забывать, что текст Торы записан однажды и навсегда. И записан он был не в ту эпоху, когда еврейский народ разговаривал на арамейском языке, и не в ту, когда появился идиш, и не в ту, когда одна половина народа живет на одном континенте, а вторая – на другом. Из всего содержания Торы, ее языка, стиля, очевидно, что текст Торы в первую очередь обращается к евреям, стоящим на границе Эрец Кнаан. Это они – земледельцы и скотоводы – говорят на иврите, они ежедневно сталкиваются с откровенным идолопоклонством окружающих народов. Это их задача – выкорчевать идолопоклонство из земли, в которой они будут жить, следуя законам, записанным в Торе. Именно им передал Тору Моше-рабейну незадолго до своей смерти<sup>48</sup>. Отсюда следует, что если нынешний читатель будет изучать Тору так, как будто она



Давиду приносят воду из Бейт-Лехема (картина 15-го века)

---

на броненосце "Потемкин". Как мы увидим в дальнейшем, еврейские мудрецы довольно часто вырывали слова из контекста и вольно их толковали. Но это толкование не является комментарием к тексту Торы. Этот метод называется *драш* и используется широко в воспитательных (*мидраш агада*) или законодательных (*мидраш халакха*) целях. Тема эта весьма обширна, и ей посвящена отдельная статья: "Пшат и драш".

<sup>45</sup> Мы пока оставляем в стороне известные споры мудрецов о шрифте, которым была написана Тора, и о разнице в тексте у различных общин.

<sup>46</sup> Рашбам называет это *дерех эрец* – т.е. паршанут на основании жизненных реалий.

<sup>47</sup> По мнению р. А. Ибн Эзры и р. Йосефа Кимхи эти две вещи являются обязательным базисом для изучения Торы.

<sup>48</sup> См. *Дварим* 31.

написана нашим современником, то, скорее всего он получит искаженную картину, подобно тому, как видели библейские сюжеты средневековые художники: Давид и его окружение в одеяниях 15-го века, воины – в рыцарских доспехах.

Знание истории и археологии может помочь нам в понимании реалий древнего мира: деталей быта, законов, обычаев и ритуалов, принятых в то время.

Сегодня, в отличие от средневековья, большинство людей понимает, что человеческое общество динамично: оно постоянно изменяется. Но очень многие наши современники не осознают, что изменяются не только наука и технология. Изменяется также и ментальность людей: их представления о мире, их шкала ценностей, их психология.

Историческое познание всегда, так или иначе, представляет собой самосознание: изучая историю другой эпохи, люди не могут не сопоставлять ее со своим временем. Не в этом ли, в конечном счете, и заключается смысл истории культуры? Но, сравнивая свою эпоху и цивилизацию с иными, мы рискуем применить к этим иным эпохам и цивилизациям наши собственные мерки. В какой-то степени это неизбежно. Но следует ясно представлять себе опасность, сопряженную с подобной процедурой. То, что современный человек считает основополагающей ценностью жизни, могло ведь и не быть таковой для людей иной эпохи и иной культуры; и наоборот, кажущееся нам ложным или малозначительным было истинным и крайне существенным для человека другого общества.

...

Понять культуру прошлого можно только при строго историческом подходе, только измеряя ее соответствующей меркой. Единого масштаба, под который можно было бы подогнать все цивилизации и эпохи, не существует, ибо не существует человека, равного самому себе во все эти эпохи. Между тем, именно убеждения, что человеческая природа, и в частности психология, представляет собой константу на протяжении всей истории, придерживались даже крупнейшие историки XVIII и XIX вв. Исходным пунктом своих "Размышлений о всемирной истории" Я. Буркхардт избрал человека, "каков он есть и каким он всегда был должен и быть". В итоге современный западноевропеец подставлялся на место человека иных времен и культур.

Гуревич А.Я, "Категории средневековой культуры"

Одной из самых серьезных ошибок при изучении Торы является попытка объяснить поведение ее героев на основании нашего современного мировоззрения, современной культуры и ценностей, характерных для европейца: "Почему он поступил так? Логичнее в его ситуации было бы поступить так-то и так-то!" Да с чего бы это? "Логичнее" – с нашей точки зрения, как мы сегодня понимаем эту ситуацию, исходя из нашей ментальности и наших ценностей. А с точки зрения человека, жившего 3000 лет тому назад в Эрец Кнаан, наше "логично" – совершенно нелогично! Один из примеров тому – история с Авраамом, который попросил жену назваться сестрой. Возможно, его просьба покажется современному европейцу, мягко говоря, странной. Но если взглянуть

на это с точки зрения культурного окружения той эпохи, то мы не обнаружим ничего странного в поступках Авраама<sup>49</sup>.

То есть, чтобы правильно понять Тору, следует обладать историческим сознанием: иметь представление об образе жизни, культуре, законах, обычаях и мировоззрении народов, населявших Ближний Восток более 3000 лет назад.

Тору необходимо рассматривать в соответствии с ней самой, ее духом и ее особым путем, и не следует привносить в нее наше собственное мировоззрение (т.е. мировоззрение современного европейца) и какие-либо чуждые ей объяснения, заимствованные извне, из других культур.

**Надо стараться не подгонять текст Торы под наше мировоззрение, а наоборот, стремиться понять мировоззрение Торы, исходя из ее текста, и изменить наше мировоззрение и наше поведение в соответствии с идеологией Торы.**

## Язык

Следует помнить, что хотя современный иврит и похож на язык Торы, тем не менее, между ними есть различия – как в грамматике, так и в употреблении слов. Поэтому нельзя делать какие-либо выводы на основании знания современного иврита и его грамматики, так же, как нельзя судить о старославянском языке на основании современного русского.

а) Словарный состав языка иврит за последние три тысячи лет несколько изменился. Некоторые слова имеют сегодня другое значение, например:

- רָעָה (*Берешит* 25, 29) означает "голодный", а не "уставший";
- רָאָה (*Шофтим* 3, 17) означает "толстый", а не "здоровый";
- רָאָה (*Шмот* 2, 2) означает "красивый", а не только "хороший".

Чтобы понять значение слов, следует сравнивать с помощью конкорданции<sup>50</sup> их употребление в различном контексте в других местах Танаха, а также в других древних языках, родственных ивриту (в частности, в аккадском<sup>51</sup>, арамейском<sup>52</sup> и арабском), и на этом основании делать выводы об их значении.

б) Реальность такова, что наши предки, вышедшие из Мицраима, были пастухами-кочевниками или земледельцами. Поэтому большая часть метафор, фразеологических оборотов связана с животноводческими и сельскохозяйственными понятиями, например: в книге *Берешит* 49, 11 Яаков говорит, что Йеһуда "привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе винограда сына ослицы своей"<sup>46</sup>. Во-первых, это замечательный пример поэтической речи в Торе (но об этом мы поговорим чуть ниже). А во-вторых, эта речь наполнена символами богатства, изобилия: будет такой богатый урожай, что

---

<sup>49</sup> См. подробнее в *Берешит* 12, 13.

<sup>50</sup> Свод всех слов, употребляемых в Танахе, с указанием тех мест, где эти слова встречаются.

<sup>51</sup> Аккадский язык (по названию города Аккад) – ассиро-вавилонский язык, один из древнейших семитских языков. Являлся разговорным языком трёх народов, населявших в древности Междуречье – аккадцев, вавилонян и ассирийцев. Для письменной фиксации аккадского языка применялась словесно-слоговая клинопись, заимствованная у шумеров. Служил языком международного общения на всем Ближнем Востоке. После 14-го века до н.э. он постепенно был вытеснен арамейским языком.

<sup>52</sup> Арамейский язык – язык группы семитских племен, кочевавших в северной части Междуречья. Вытеснив аккадский язык, он, вплоть до эпохи греческих завоеваний, был языком международного общения для народов Ближнего Востока.

придется привязывать к лозе осла, чтобы нагрузить его – т.е. невозможно будет таскать вручную.

в) В тексте иногда можно встретить слова и выражения, заимствованные из египетского языка, особенно при описании событий, происходивших в Мицраиме. Например, известное всем слово פַּרְוֹ ("фараон") – египетского происхождения и означает буквально "великий дом, дворец". А слово פּוֹטִיפַר, которое обычно переводят как имя собственное, по мнению некоторых египтологов является именем нарицательным, потому что оно означает "главный палач". В книге *Берешит* 50, 4 написано: יָמֵי בְּכִיָּתוֹ ("дни плача") – по мнению некоторых исследователей, это выражение является калькой с египетского языка. На иврите говорят: יָמֵי אֲבָל ("дни траура"). Подобные кальки нам очень знакомы: "Я вам не скажу **за всю** Одессу!".

г) Тора часто использует выражения типа: "рука Всесильного", "трон Всевышнего", "ha-Шем разгневался" и т.п. Все подобные антропоморфизмы являются метафорами, и их не следует понимать буквально<sup>53</sup>. Сказали наши мудрецы<sup>54</sup>: דְּבַרְהָ תוֹרָה פְּלִשׁוֹן בְּגֵי אֲדָם – **Тора использует те слова и обороты речи, которые в ходу среди народа**<sup>55</sup>. Смысл этих выражений мы будем разбирать в каждом конкретном случае.

### Стилевые особенности Танаха<sup>56</sup>

Также следует постоянно помнить, что Тора – это произведение особенное в своем роде, и не следует судить о ней с точки зрения литературных правил, принятых в других культурах (например, в классической европейской литературе).

Стиль Танаха отличается своей краткостью и сжатостью. Отсюда вытекает его простота и ясность. Это – необходимые качества для книги, которая обращается к столь широкой аудитории, как весь народ в целом. При этом стиль Торы, несмотря на относительную простоту, весьма далек от монотонности. Наоборот, ее стиль удивительно легок и многоцветен. Это достигается посредством великолепного использования обратного спряжения глагола<sup>57</sup>, изменения порядка слов в предложении, применения слов, драматизирующих повествование и добавляющих в него живость, как, например: ויהי, והיה, הנה, הלא, תלו и др.

### а) Проза и поэзия

Как и любая другая литература, текст Танаха разделяется на два основных вида: 1) песня (или поэтический текст) – речь, организованная в соответствии с

---

<sup>53</sup> Рамбам отводит рассмотрению этого вопроса значительное место в первой главе Мишне Тора (*hilchot йесодей ha-Тора* 1).

<sup>54</sup> *Брахот* 31б и еще 27 мест в Вавилонском Талмуде.

<sup>55</sup> В данном случае мы приводим это выражение в значении "Тора говорит на уровне среднего человека, чтобы каждый мог понять ее основы, не углубляясь в дебри философии". В этом смысле используют его Рамбам (см. ссылку 49) и р. Йосеф Ибн Каспи. Однако в Талмуде это выражение, передаваемое обычно от имени раби Ишмаэля, постоянного оппонента раби Акивы, часто означает, что не следует ничего выводить из кажущихся лишними слов (например, из удвоений типа תענה תענה), потому что просто среди людей было принято так говорить, поэтому и Тора использует подобные выражения. Мы обсудим подробнее эту тему в тексте комментария.

<sup>56</sup> По книге М.Ц.Сегаль *Маво ha-микра*.

<sup>57</sup> См. ниже, в подразделе "Использование глаголов" о תהפוך ו.

определенным размером, ритмом и т.п.; 2) проза – речь в свободной форме, не подчиняющаяся законам ритма и размера.

Однако в тексте Танаха различие между песней и прозой бывает не так резко выражено, как в привычной для нас литературе. В прозаической речи также могут встречаться выражения, характерные для песни, которые придают речи большую образность и расцветку. Такая проза называется פְּרוֹזָה שְׂקוּלָה ("возвышенная проза") – т.е. проза, построенная в соответствии с определенным размером (מְשַׁקֵּל). Этот тип прозы составляет большую часть прозы Танаха. Например:

וְלִמָּה נִפְלוּ פָּנֶיךָ	//	לִמָּה חָרָה לְךָ
וְאַם לֹא תִיטִיב לְפָתַח חֲטָאת רַבָּךְ	//	הֲלוֹא אִם-תִּיטִיב שְׂאֵת
וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ	//	וְאַלֶּיךָ תִּשׁוּקָתוֹ

(Берешит 4, 6-7)

В этих строках чувствуется определенный ритм, достигаемый с помощью параллели: וְלִמָּה – לִמָּה – וְאַם לֹא תִיטִיב, וְאַם-תִּיטִיב...

Еще несколько примеров:

וְהִנֵּה בָּרְכָה	//	וְאַעֲשֶׂה לְגוֹי גָּדוֹל, וְאַבְרָכָךָ וְאַגְדָּלְךָ שְׁמֶךָ
וְנִבְרָכוּ בְּךָ כָּל מְשַׁפְּחֹת הָאָדָמָה	//	וְאַבְרָכָה מִבְּרָכֶיךָ, וְיִמְצָלְךָ אֵלֶּיךָ אֵלֶּיךָ

(Берешит 12, 2-3)

וְאַיֵשׁ אַחֵר יִשְׁלַנְהָ	//	אִשָּׁה תִּאָרֵשׁ
וְלֹא-תִשָּׁב בּוֹ	//	בְּיַת תְּבִנָּה
וְלֹא תִחַלְלֶנּוּ	//	כָּרֶם תִּטַּע
וְלֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ	//	שׁוֹרֶךְ טְבוּחַ לְעֵינֶיךָ
וְלֹא יָשׁוּב לְךָ	//	חֲמֶרֶךָ גְּזוּל מִלְּפָנֶיךָ
וְאַיִן לְךָ מוֹשִׁיעַ	//	צֹאנְךָ נִתְּנוֹת לְאַיִבֶיךָ

(Дварим 28, 30-31)

Поэтический язык отличается от прозаического текста употреблением более древних грамматических форм: как в их склонении/спряжении, так и в синтаксисе. Например:

использование древнего суффикса -מו = -ם-:

- יאַכְלֶמוּ ("уничтожит их"), תִּמְלֹאֲמוּ ("насытятся ими") (Шмот 15, 7-9);
- יַבְדָּ לְמוֹ (Берешит 9, 27) – "(будет) рабом ему";

использование древней формы *смихута*:

- בָּנִי אֲתָנוּ (Берешит 49, 11) = בָּנֵי אֲתָנוּ;
- חֲכָלִילוֹת עֵינַיִם (Берешит 49, 12) = חֲכָלִילֵי עֵינַיִם;
- בָּנוּ בְּעַר (Бемидбар 24, 3) = בְּנוּ בְּעַר;

использование древних форм глагола, оканчивающихся на י:

- חָסִיו בּוֹ (Дварим 32, 37);
- חָסִיָּה נִפְשֵׁי (Техилим 57, 2);

синтаксис песни характеризуется использованием древних форм соединения частей предложения:

- כִּבֶּס בֵּינֵינוּ אֶת לְבָשׁוֹ (Берешит 49, 11) = כִּבֶּס בֵּינֵינוּ לְבָשׁוֹ;
- וַיֵּט שְׂכָמוֹ אֶת שְׂכָמוֹ (Берешит 49, 15) = וַיֵּט שְׂכָמוֹ לְסָבֵל;
- וַיָּאֵב אֶשֶׁר יִטְרַף (Берешит 49, 27) = וַיָּאֵב יִטְרַף.

Еще больше проявляется разница между поэзией и прозой в тех словах, которые каждая из них применяет. Язык песни использует в большом количестве такие существительные, глаголы и прилагательные, которые обычно не употребляются в обычной речи. Например:

существительные:

אבדון, אביר, אימה, אמרה, אנקה, גאון, גאות, גיל, גילה, דומיה, הוה, הון, זבול, יצוע, ישועה, כפיר, לביא, ליש, מריא, נגה, נוה, נשף, עד (שלל), ערפל, רמיה, רנה, שחת (בור), תוגה, תוחלת и др.;

глаголы:

האזין, אזר, הבליג, בצע, גאה, געש, הגה, זנח, זעף, יקר, מוג, מוט, נבע, נהם, צמת, קדח, קדר, רהב, שגב, שגה, שנה;

прилагательные:

איוס, אמלל, חסון, רעון, שאין, שלו и др.

В основу литературного построения песен очень часто положен прием, который в современной литературе называется *chiásm*<sup>58</sup>. Это вид параллелизма: расположение частей двух параллельных членов в обратном порядке, например: "мы едим, чтобы жить, а не живем, чтобы есть", "жить – хорошо, а хорошо жить – еще лучше". Часто параллельные псуки в песне симметрично расположены по обе стороны от стержня рассказа – пасука, который заключает в себе кульминацию рассказа. Многие песни в Танахе имеют подобное строение: *ширát ha-ям*, *ширát Девора*, *ширát Ханá* и др.

## б) Сложносочиненные и сложноподчиненные предложения

Иврит Танаха предпочитает выражать отношения между предложениями или словами путем соединения их соединительным союзом, как равных, нежели применением специальных соединительных слов, подчиняющих одну часть предложения другой. Связывание простых предложений в сложноподчиненные обычно производится самым простым способом – с помощью союза "и" (ו הַחִבּוּר), отчего и получается, что слово "и" – наиболее употребляемое в Танахе. Поэтому и может выражать как объединение ("и"), так и противопоставление ("а, но, однако"), результат ("поэтому"), обстоятельство ("в случае, если"), причину ("потому что"), удивление ("а...?"), условие ("если"). Например:

- וַיִּקַּח הָאָדָם אֶת-חַוְּוָה אִשְׁתּוֹ (Берешит 4, 2) – противопоставление: "а Каин обрабатывал землю";

- וַיִּחַר לְקַיִן מְאֹד (Берешит 4, 5) – результат: "поэтому Каин очень разозлился";

- וְהַנְּעָר אֵינָנוּ אִתְּנִי (Берешит 44, 30) – обстоятельство: "в случае, если юноши не будет с нами";

- וְנַפְשׁוֹ קְשׁוּרָה בְּנַפְשׁוֹ (Берешит 44, 30) – причина: "потому что его жизнь зависит от жизни юноши";

- וְהִשְׁבַּתְּם אִתְּם מִסְבֵּלְתֵם (Шмот 5, 5) – удивление: "а вы хотите прекратить их работу?";

- וְעֹבֵב אֶת-אָבִיו וְמָת (Берешит 44, 22) – условие: "если он оставит отца, то тот умрет".

<sup>58</sup> От греческого слова *chiasmós* – крестообразное расположение в виде греческой буквы X ["хи"].

## в) Использование глаголов в качестве наречий (adverbial)

Часто Тора использует определенные глаголы в качестве наречия с целью описания образа выполнения некоего действия. При этом такой глагол соединяется с помощью соединительного ו с основным глаголом, обозначающим само действие. Например:

- הָדָה וַתְּמַהֵר וַתִּרְדּוּ (Берешит 24, 18) – "она поспешно опустила свой кувшин" (а не "она поспешила и опустила свой кувшин"). Здесь תִּרְדּוּ – глагол, означающий основное действие, а וַתְּמַהֵר – глагол, играющий роль наречия и выражающий образ выполнения основного действия: "быстро, поспешно";
- וַיִּקַּד אֶרְצָה וַיִּמְהַר מֹשֶׁה וַיִּקַּד אֶרְצָה (Шмот 34, 8) – "Моше поспешно поклонился";
- וַיִּסֹּף אַבְרָהָם וַיִּנְחַח אִשָּׁה (Берешит 25, 1) – "Аврахам женился еще раз" – здесь וַיִּסֹּף = "еще раз";
- וַיִּלְךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת-הָאֵיל (Берешит 22, 13) – "Аврахам быстро схватил барана" – в подобных случаях וַיִּלְךְ выражает поспешность, а не то, что человек куда-то должен был пойти.

## г) Использование существительных в качестве определения

Язык Танаха относительно беден на эпитеты, поэтому в качестве определения к различным существительным добавляется каким-либо способом другое существительное. Один из распространенных способов такого соединения – при помощи הַחֲבוּר ו. Например:

- וְעֵשִׂיתָ עִמָּדֵי חֶסֶד וְאֱמֶתֶי (Берешит 47, 29) = וְעֵשִׂיתָ עִמָּדֵי חֶסֶד וְאֱמֶתֶי – "окажи мне настоящую милость";
- צְדָקָה שְׁהִיא מְשַׁפֵּט (Берешит 18, 19) = צְדָקָה שְׁהִיא מְשַׁפֵּט – "правосудие": справедливость согласно закону;
- עִיר אֲמֹהִית (Шмуэль 2 20, 19) = עִיר אֲמֹהִית (עִיר שְׁהִיא אֲמֹ) – "метрополия": большой город, у которого есть пригороды;
- זָךְ וְשֵׁם (Йешаяhu 56, 5) = זָךְ וְשֵׁם – "памятник": стела в память о чем-либо.

## д) Использование глаголов

Глагол – основа иврита. Поэтому одной из основных особенностей иврита Танаха является широкое использование глаголов в различных формах. Так же, как и другие древние семитские языки, иврит Танаха мало использует форму будущего времени (т.е. ту форму, которая в современном иврите используется как форма будущего времени – יקטל) для собственно обозначения будущего времени, а форму прошедшего времени (קטל) – для обозначения прошедшего времени. Обе эти формы используются для других целей. Глагол в будущем времени в Танахе также используется как для обозначения прошедшего времени, так и настоящего. И, соответственно, глагол, стоящий в форме прошедшего времени, может обозначать как будущее, так и настоящее время. Подобное использование глаголов, часто в сочетании со словами אֵל, טָרַם, טָעַן используется для придания большей выразительности тексту, особенно в песнях<sup>59</sup>.

Кроме этого, иврит Танаха сохранил особое использование двух этих форм, характерное для повествовательных частей Танаха. Это – обратная форма глагола.

---

<sup>59</sup> По мнению филологов, отсутствие строгого контроля над временами и родами – общее явление для всех древних языков.

Форма **לִּקְרַח** с союзом **ו** в сочетании с каким-либо выражением, обращенным по смыслу текста в прошлое, изменяет свое обычное значение глагола в будущем времени на противоположное и становится глаголом в прошедшем времени. И точно так же глагол в прошедшем времени с союзом **ו** может изменить свое значение на противоположное и обозначать действие в будущем времени. В подобных случаях **ו** называется **וְהַפְּתוּחַ**.

Разумеется, следует всегда переводить пасук согласно контексту, а не руководствуясь современной грамматикой языка иврит.

### е) Способы выражения смыслового ударения

Стремление к прозрачности и большей живости текста приводит Танах к необходимости подчеркивания наиболее важной части предложения. В разговорной речи это достигается с помощью голосовых средств, что невозможно на письме. Поэтому текст пользуется другими многочисленными способами для передачи смыслового ударения. Например, этого можно достичь с помощью изменения обычного порядка слов в предложении:

- **וְיָנִי גְדוֹל מִנְשָׂא** (*Берешит* 4, 13) – вместо **נְשָׂא מִגְדוֹל**.

Похожий способ: извлечение слова, которое текст хочет подчеркнуть, из его обычного места в предложении и перенос его в начало предложения, без всякой грамматической связи с последующими словами. Этот прием привлекает к необходимому слову внимание читателя:

- **וַיִּשְׁכַּח בְּנֵי הַשָּׂקָה בְּבִתְרָם** (*Берешит* 34, 8) – вместо **בְּבִתְרָם בְּנֵי הַשָּׂקָה נִשְׁכַּחוּ**.

Другой способ подчеркивания и усиления смысла – удвоение необходимого слова<sup>60</sup>:

- **יָדַעְתִּי בְּנֵי יָדַעְתִּי** (*Берешит* 48, 19) – "я знаю очень хорошо, сынок";

- **מֵעַט מְעַט אֶגְרָשׁוּם** (*Шмот* 23, 30) – "постепенно (мало-помалу) Я прогоню их".

Подобное подчеркивание с целью усиления возможно не только в одной форме, но и в разных:

- **עָבַד עֲבָדִים** (*Берешит* 9, 25) – т.е. "самый последний, низкий раб";

- **שְׂמַמָּה וּמְשַׂמָּה** (*Йехезкель* 6, 14) – "совершеннейшее запустение".

Еще один способ – так называемое "внутреннее дополнение" (**הַמְשָׂא הַפְּנִימִי**): оно производится связыванием глагола с существительным, образованным от него. Это существительное служит дополнением. Однако, это не обычное прямое или косвенное дополнение – т.е. субъект данного действия (или, иначе, объект, на который направлено действие). Это – дополнение, которое является самим действием. Т.е. это дополнение появляется для усиления самого действия. Например:

- **וְרוּשָׁהּ חָטְא חָטְא חָטְאָה** (*Эйха* 1, 8) – следует переводить "очень тяжело согрешила Йерушалаим", а не "грех согрешила Йерушалаим";

- **וַיִּצְטַח דָּוִד צוֹם** (*Шмуэль* 2 12, 16) – "Давид постился" (но не просто постился – лишь бы провести поскорее день, а ночью покушать, - а постился со всей душой!);

- **וַיִּפְחָדוּ מִפְּחָדוֹ** (*Теһиллим* 14, 5) – "испытали жуткий страх", а не "боялись страхом".

<sup>60</sup> Это подобно удвоению слов в русском языке с той же целью: "нарэзать мелко-мелко" = "нарэзать очень мелко", "пойдем потихонечку полегонечку" = "пойдем очень медленно".

### ж) Абсолютная форма глагола (מְקוֹר מַחְלֵט)

Абсолютная форма глагола – это базовая форма глагола без указания времени, лица, рода или числа. Например: הָלוֹךְ, כָּתוּב. В сочетании с глаголом в каком-либо спряжении абсолютная форма также применяется для усиления и подчеркивания действия, подобно הַמְשָׁא הַפְּנִימִי. Например:

- מִכָּל עֵץ-הָעֵץ אָכַל תֹּאכַל (Берешит 2, 16) – "плоды любого дерева кушайте свободно!";
- מוֹת תָּמוּת (Берешит 2, 17) – "умрешь!", а не "смертью умрешь": מוֹת играет роль грозного предупреждения – восклицательного знака;
- וְהָיָה בְרַכְתָּ בְרָךְ (Бемидбар 23, 11) – "а ты их благословил" (да еще как благословил! – подчеркивает בְרָךְ);
- הַרְגֵנִי נָא הָרֵג (Бемидбар 11, 15) – "лучше уж убей меня!".

Сравните с употреблением этой формы в русском языке: "Я цветы-то срезала, а в банку поставить – не поставила".

Бывает, что абсолютная форма одного глагола сочетается с абсолютной формой другого глагола. Это подчеркивает, что оба действия происходят одновременно. В русском языке для этой цели обычно используются деепричастия. Например:

- וַיָּצֵא וַיָּטוּב (Берешит 8, 7) – "[ворон покидал ковчег], отлетая [недалеко] и тут же возвращаясь";
- וַיֵּלֶךְ אַתָּה אִישָׁה הַלּוֹךְ וּבְכָה (Шмуэль 2 3, 16) – "ее муж шел за ней, плача".

### з) Подчеркивание целого предложения

В случае, когда текст хочет обратить внимание читателя на целое предложение, то в начале его добавляется слово הִנֵּה или הִנְהֵךְ. Перевод этих слов в виде "и вот..." был бы излишним, т.к. эти слова не несут смысловую нагрузку, а лишь подчеркивают пасук.

Еще один способ выделить какое-либо предложение – выразить его содержание в виде риторического вопроса. Например:

- הִנֵּה בְּדוֹאֵי לֹא נִמְצָא אִישׁ כְּזֶה... (Берешит 41, 38) = ...הִנֵּה בְּדוֹאֵי לֹא נִמְצָא אִישׁ כְּזֶה.

### и) Способы эмоциональной окраски речи

Приемы, которыми пользуется Танах для выражения эмоционально окрашенной речи, называются דְּרָךְ קְצָרָה ("сокращенное изложение") и *derex aruka* ("изложение в развернутом виде"). *Derex qara* – это пропуск слов в предложении. Получается, как будто говорят междометиями: "А! Ох! Ну-у... эх!". דְּרָךְ אֲרָכָה – наоборот, когда предложение насыщено повторениями, "лишними" словами. Такое часто бывает в поэтической речи. Посмотрите, например, диалог Давида и Йонатана, когда они заключают между собой дружеский союз (Шмуэль 1 20, 11-16).

### к) Фоника (звуковая организация речи)

В художественной речи (обычно в поэзии) часто используется особая организация звуков с целью эстетического или ассоциативного воздействия. Например, чередуя во фразе шипящие звуки, можно создать ощущение шелеста

листьев: "Знакомым шумом шорох их вершин..."<sup>61</sup>, а частое повторение звука "p" как бы оживляет для читателя картину ожесточенного боя: "Швед, русский колет, рубит, режет..."<sup>62</sup>.

Подобное явление характерно также для языка Танаха. Повторение определенных слов называют לשון נופל על לשון, а повторение звуков – צליל נופל על צליל. Например:

- עָרוּמִים – עָרוּם (*Берешит* 2, 25; 3, 1) – игра слов с использованием слова עָרוּם в двух значениях: "голый" и "хитрый";
- וַיִּשְׂדָּף – תְּשׁוּפֶנּוּ (*Берешит* 3, 15) – "размозжить" и "ужалить";
- אִם-אֲשָׂאִיר מִכָּל-אֲשֶׁר-לוֹ – אֲשָׁר – אֲשָׂאִיר (*Шмуэль* 1 25, 22) – созвучие אֲשָׁר – אֲשָׂאִיר;
- וְהָיָה רִחְקָהּ וְכַעֲסָתָהּ צָרְתָּהּ גַם-כַּעַס בְּעִבּוּר הָרַעְמָה כִּי-סָגַר ה' בְּעַד רִחְמָה (*Шмуэль* 1 1, 5-6) – здесь семь раз появляется ר, и пять раз – шипящие: ס и צ;
- וַיֹּאמֶר לָהּ אֱלֹקֵנָה אִישׁוּהָ חֲנָה לְמָה תִּבְכִּי וְלְמָה לֹא תֹאמְרִי וְלְמָה יִרְעוּ לְבָבֶיךָ הַלּוֹא אֲנִי טוֹב לָךְ וַיֹּאמֶר לָהּ אֱלֹקֵנָה אִישׁוּהָ חֲנָה לְמָה תִּבְכִּי וְלְמָה לֹא תֹאמְרִי וְלְמָה יִרְעוּ לְבָבֶיךָ הַלּוֹא אֲנִי טוֹב לָךְ (*там же*, 8) – пасук выражает ласковое обращение мужа к жене, и мягкий ל появляется здесь десять раз.

#### л) Выделение одной темы

Часто начало и конец одной темы обозначаются параллельными выражениями, например: начинаем читать книгу *Берешит*:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ.

Читаем дальше, и встречаем фразу, слова в которой перекликаются с первым предложением (*Берешит* 2, 3):

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם...

Тогда мы понимаем, что тема, начатая первым предложением Торы, завершается здесь. Такой стилистический прием называется חֲתִימָה מְעִין פְּתִיחָה ("окончание подобно началу"). Он помогает выделять в тексте отрывки, объединенные одной темой.

Понятно, что при переводе такая особенность текста теряется. Неудивительно, что христианские богословы, разбившие текст Торы на главы, часто разрывают одну тему на части или, наоборот, соединяют в одной главе две разные темы.

Другая стилевая особенность текста Танаха называется מְגָל ("круг, цикл"). Эта стилевая форма похожа на предыдущую, однако завершающее предложение (подобное предложению начальному) появляется намного позже, через несколько завершенных тем. *Маагаль* как бы подводит итог большой теме или итог жизненного пути человека, например: в книге *Шмуэль* 1 1, 9 – первый раз мы встречаем Эли-кофена – он сидит на стуле около входа в Храм. Его *маагаль* завершается, когда он так же сидит на стуле, с трепетом ожидая известий с поля битвы, и, получив сообщение о пленении *арон ha-брит*, падает со стула и умирает (*Шмуэль* 1 4, 13-18).

<sup>61</sup> А.С.Пушкин, "Вновь я посетил..."

<sup>62</sup> А.С.Пушкин, "Полтава".

## м) Общее и частное

Часто Танах предвзвешивает подробное изложение некоей темы одним или несколькими общими предложениями или, наоборот, после подробного изложения подводит одним пасуком итог всей темы. Такое правило называется *טָלַל וּפְרָט* ("обобщение и подробности").

## н) Разделение информации на фрагменты

Мы привыкли, что в современной литературе, и особенно в юридической, все подробности одного события или все детали одного закона описываются вместе, в одном разделе. Такая систематизация характерна для европейской ментальности. Но Танах – книга, которая была изначально дана людям, принадлежащим другой культуре, семитской, и написана она в соответствии с этим. Поэтому не следует ожидать от Танаха строгой последовательности в изложении событий и концентрации всей информации в одном месте. Изложение событий или законов может быть продолжено и дополнено в другом месте текста. Это правило, известное как: *דְּבָרֵי תוֹרָה עֲנִיִּים בְּמִקְוָם וְעִשְׂרִים בְּמִקְוָם אַחַר* ("слова Торы [могут быть] кратки в одном месте, но развернуты в другом")<sup>63</sup>.

## о) Красная нить

Всем нам знакомо выражение: "Эта тема проходит красной нитью через всю книгу!" Аналог "красной нити" в Танахе называется *מִנְחָה מִלֵּה מְנַחָה* или *מִנְחָה מִנְחָה*, т.е. слово или понятие, которые "ведут" тему. Следует обращать внимание на эти слова и постараться понять – хотя это и не всегда просто – что Тора хочет этим самым сказать читателю. Например, в начале главы *Vaishlah* такими словами являются: *mal'ax, maханэ, паним*.

## п) *דיבַר הַכְּתוּב בְּהוֹנָה* – Тора приводит в качестве примера только наиболее часто встречающиеся ситуации<sup>64</sup>

В современной юридической литературе принято, что закон обязан перечислять все ситуации, для которых он имеет силу. Если какая-то ситуация не упомянута в законе, то его действие на нее не распространяется. Однако в Торе это не так. Например, в примере, приводимом в Мишне, говорится о том, что хотя в законе, оговаривающем возмещение ущерба от падения животного в яму, упоминаются только бык и осел<sup>65</sup>, то же самое относится и ко всем другим животным, потому что *דיבַר הַכְּתוּב בְּהוֹנָה* – в большинстве случаев "жертвами" ямы становятся именно быки и ослы.

## р) *מְבַאֵר וּמְבֹאֵר* – "объясняющий и объясняемый"

Это правило известно также как *מְבַאֵר וּמְבֹאֵר* ("описывающий и описанный").

В некоторых псуким нам встречается, как кажется на первый взгляд, излишняя информация. Например:

---

<sup>63</sup> *Йерушалми, Рош ha-шана 3, 5.*

<sup>64</sup> Мишна, *Бава кама 5, 7.*

<sup>65</sup> *וכי-יפתח איש בור או כפי-יכרה איש בר ולא יכפו ונפל-שמה שור או חמור (Шмот 21, 33).*

- וַיִּקְחוּ אֶת-לוֹט וְאֶת-רְגֵשׁוֹ בְּנֵי-אֶחָיו אַבְרָם וְגַלְכִי; וְהוּא יֹשֵׁב בְּסֹדֹם - (Берешит 14, 12) – в этом пасуке מתאר ("описываемый объект") – Лот, и у него есть два מתאר ("описания"): 1) что он – племянник Аврама, 2) и что он живет в Сдоме. И оба эти описания – лишние, поскольку нам уже известно и то, и другое из Берешит 11, 31; 13, 12. Таким образом, из "лишнего" описания мы понимаем, что Тора хочет специально подчеркнуть что-то важное в этом пасуке, чтобы дать нам возможность сделать какой-то вывод для понимания происходящих событий. В данном случае Лот интересует нас только потому, что он – родственник Аврама. Это подчеркивает первое "описание". А второе "описание" объясняет, что причиной бедствий Лота было то, что он сам выбрал для жительства город Сдом.

### с) Преувеличение

В образной речи Танах часто применяет преувеличения. Например:

- נִבְנֶה-לָנוּ עִיר וּמִגְדָּל וְרֵאשׁוֹ בְּשָׁמַיִם (Берешит 11, 4) – "построим башню до самого неба!";
- עָרִים עָרִים גְּדֹלֹת וּבְצוּרֹת בְּשָׁמַיִם (Дварим 1, 28) – "города такие укрепленные, что своими стенами упрутся в небо!"

В русском языке, когда мы хотим выразить, какое впечатление произвела на нас высота какого-либо здания, то тоже можем сказать собеседнику, закатив глаза: "До самого неба!" Это не означает, что здание действительно достигает стратосферы. Это обычное средство образного выражения в любом языке – гиперболы (преувеличение).

Также, когда пасук сообщает, например, что

- וְכָל-הָאָרֶץ בָּאוּ מִצְרַיִמָּה לְשֹׁבֵר אֶל-יִוסֵף: כִּי-תוֹק הָרָעָב בְּכָל-הָאָרֶץ (Берешит 41, 57) – "отовсюду приходили в Мицраим... потому что везде был сильный голод";
- וַיְהִי כִּבְדָּ... וַעַל כָּל-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה – "град побил все растения" –

понятно, что в этих псуки слово כָּל ("все, весь") не означает здесь "все до последнего человека" или "все до последней травинки", а "многие": ведь дальше написано, что саранча съест то, что осталось после града (Шмот 10, 12) – т.е. град не уничтожил всю растительность.

Слово "все" и в русском языке часто используется в значении "большая часть" или "многие". Например, когда говорят "весь народ вышел на улицы", то понятно, что кто-то остался и дома, но просто этим высказыванием хотят сказать, что людей, вышедших на улицы, было очень много.

Хазаль сказали о подобных выражениях: תָּרַךְ תּוֹרָה לְשׁוֹן הַבַּיִת (Тамид 29а) – "Тора использует в своей речи преувеличения".

### Ассоциативные связи

Мышление современных выходцев из Европы сформировано в большой мере под влиянием греческой культуры с ее формальной логикой и стремлением все систематизировать и классифицировать. Мышление же наших предков было не только логическим – в нем большую роль играло ассоциативное мышление. Поэтому наши источники (Танах, Талмуд) столь разительно отличаются от современных книг с логически последовательным изложением материала. И поэтому Танах буквально пронизан различными ассоциативными связями,

которые может проследить только тот человек, который отлично знает текст этой книги в целом.

Необходимо научиться обнаруживать ассоциативную связь между рассказами о праотцах в книге *Берешит* и законами в других книгах Торы: ведь как мы уже отмечали, "повествовательные" части Торы являются иллюстрациями к ее законодательной части.

Другое предназначение подобных связей – оценка поступков персонажей. В Торе отсутствует непосредственная система оценок поступков ее героев: нигде не говорится, что расправа сыновей Яакова над жителями Шхема – это хорошо или плохо; то, что Авраам вернул правителю Сдома его подданных – это хорошо или плохо? Во многих таких случаях ключом к пониманию действий праотцев является образ Моше-рабейну. Ведь Тора дана нам через пророчество Моше и поэтому несет на себе глубокий отпечаток его личности. Таким образом, если мы видим, что Моше в своих действиях "повторяет" поступки праотцев, то это говорит о положительной оценке, а если делает нечто противоположное – это явный признак того, что оценка этого поступка негативная. Но, еще раз, для использования такой системы оценок необходимо очень хорошее знание текста.

Например, отслеживая биографию Моше-рабейну, можно обнаружить вполне четкую параллель с историей Йосефа: Йосеф – пастух, вошедший во дворец, Моше – принц, ставший пастухом; Йосеф попадает в Мицраим и приводит туда всю семью, Моше – выходит из Мицраима и выводит весь народ. У обоих по два сына, имена которых отражают отношение отцов к той ситуации, в которой они оказались. На основании таких параллелей можно сказать, что Моше и Йосеф – в какой-то степени представляют собой противоположные образы.

Часто ассоциативные связи представляют собой тонкую игру слов. Например, в книге *Шмуэль* 1 25, 10 Наваль из рода Халиби отзывается о Давиде так: "Кто такой Давид, и кто сын Ишая? Ныне много стало рабов, убегающих от господ своих". Давид отвечает на это тем, что клянется не оставить в живых до утра "всех, кто принадлежит ему, мочащихся к стене" (там же, 22). Вам что-нибудь говорит этот диалог? А между тем у людей, знающих Танах, он вызывает приступ хохота (да-да, если у человека нет чувства юмора, ему очень тяжело будет понять эту книгу). Чтобы понять, что здесь происходит, надо, во-первых, читать Танах в оригинале, а во-вторых, хорошо знать текст.

На иврите слова Наваля звучат так:

מי דוד ומי בן-ישי; היום רבו עבדיו המתפרצים איש מפני אדניו -

В словах Наваля – явный намек на предков Давида: Овэда (עבדים) и Пэреца (מתפרצים), и это – тяжелое оскорбление: Наваль "прошелся" по всему роду Давида! Однако Давид не остается в долгу. Кто такие "мочащиеся к стене", о которых говорит Давид? Судя по контексту, Давид выражает намерение вырезать всех мужчин. Но в его словах присутствует тонкий намек: собаки тоже имеют обыкновение задерживаться, задрав ногу, возле стены; собака на иврите *кэле* (כלב); а Наваль – из рода Халиби (חלבי)! Т.е. Давид, в свою очередь, обозвал всех родственников Наваля, мягко говоря, собаками.

אין מקרא יוצא מידי פשוטו – **Драш не отменяет пшат текста**

Мишна (*Шаббат* 63а) обсуждает вопрос: можно ли выходить человеку в шаббат с оружием на улицу. *Тана кама* говорит: категорически запрещается в шаббат выходить на улицу с оружием, а если вышел – должен принести

повинную жертву. Раби Элизээр возражает ему и говорит, что оружие – это украшение для человека и значит, вроде бы, можно выходить с ним в шаббат.

Далее, по ходу обсуждения, возникает вопрос: на каком основании сказал раби Элизээр, что оружие – это украшение для человека? И отвечает: как написано: "Препояши бедро мечом своим, храбрец, красотой твоей и великолепием твоим!" (*Теһилим* 45, 4). Удивился этому рав Каһана: "Здесь же говорится о словах Торы!" (Т.е. рав Каһана считал, что это – образное выражение, аллегория, а на самом деле имеется в виду не оружие, а отточные знания мудрецов.) Ответили ему на это:  $\text{וְיִשְׁמַחַן מִדְּרָשׁוֹ מִיְצֵי מִקְרָא יִי אֱלֹהֵינוּ}$  ("драш не отменяет пшат текста"). Сказал рав Каһана: "Вот, мне уже 18 лет, и выучил уже все, что можно было выучить, и не знал до сих пор, что драш не отменяет пшат!"

Какую проблему мы здесь видим? Нельзя сказать, что рав Каһана не знал Танах. Проблема – в непонимании функции пшата Танаха и его отличия от мидраша.

Сегодня эта проблема еще более усугубилась. Многие учащиеся йешив знают Танах только по цитатам, приводимым в Талмуде<sup>66</sup>. Мидраш путается с пшатом, что приводит к неправильному пониманию Торы.

Между тем, правильное понимание пшата Торы – очень важно. Ведь только зная пшат, мы можем со всей ответственностью заявить: "Тора говорит так-то..." или, наоборот, возразить на чье-либо утверждение: "Тора этого не говорит!".

*Пшат* – это простое понимание текста в соответствии с его прямым смыслом. В вышеприведенном примере – если написано "меч", значит, имеется в виду меч. А если написано "храбрец", значит, говорится о храбром человеке. Действительно, основываясь на этом пасуке, мудрецы сказали: "Слова Торы – украшение для мудреца", как бы заменяя слово "меч" на "слова Торы", а слово "храбрец" – на "мудрец". Но это – драш!

*Драш* – это метод, с помощью которого мудрецы, опираясь на какой-либо пасук, выражают некую идею. Причем эта идея, сама по себе, может даже не быть связана с текстом, на который она опирается, поэтому она не обязана соответствовать контексту отрывка, внутри которого находится пасук. Более того, эта идея может не соответствовать физической и исторической реальности нашего мира, потому что мудрецы могут прибегать к образному языку и разного рода преувеличениям. Поэтому драш ни в коем случае не отменяет пшат текста. Тот, кто, забывая про пшат, понимает *мидраш* (высказывание, полученное с помощью драша) буквально, подобен иностранцу, не понимающему идиом и фразеологических оборотов русского языка, и поэтому воспринимающему буквально выражение "солдат стоит на часах".

Тот, кто понимает мидраш буквально, заменяя им пшат, унижает величие наших мудрецов<sup>67</sup>. Ведь он, вместо того, чтобы попытаться понять ту глубокую идею, которую выразили мудрецы в своем высказывании, опускает мидраш на уровень буквального понимания, а тогда, зачастую, получается, что мудрецы говорили всякие несуразности: например, что евреи, находясь в Мицраиме, соблюдали всю Тору и все *мицвот дерабанан*. Тот, кто воспринимает это буквально, естественно, не понимает, как такое может быть: ведь Тору евреи

---

<sup>66</sup> Это не шутка и не преувеличение. На наших глазах человек, который знает Талмуд практически наизусть, для того, чтобы найти какое-то слово в книге *Йешаюшу*, открыл том Талмуда, где, как он помнит, была ссылка на искомое предложение. И это не новое явление: уже рав Йосеф Кимхи упоминает его в комментарии на *Мишлей*.

<sup>67</sup> См. Рамбам, Комментарий к Мишне, введение к *пэрэк хелек* (Мишна, *Санһедрин* 10).

получили после выхода из Мицраима, а законы дерабанан были установлены в разное время – от Моше-рабейну до эпохи Талмуда. И поэтому такой человек вынужден выдумывать различные объяснения, соответствующие буквальному пониманию мидраша. А это подобно попытке вычислить размер циферблата и толщину стекла часов, чтобы на них смог стоять солдат. Один из возможных вариантов понимания данного мидраша – воспитательный. Рав (живший, скажем, во времена Талмуда), обращаясь к своей общине, хочет упрекнуть их за недостаточное усердие в выполнении заповедей и говорит им в своей субботней речи в синагоге: "Евреи в Мицраиме соблюдали всю Тору и даже законы дерабанан!" Как воспринимает это заявление человек, который знает пшат Танаха и понимает структуру халахи? Он прекрасно понимает, что такое заявление не может отражать историческую реальность: оно противоречит пшату Торы, а это значит, что его рав воспользовался образным языком для того, чтобы преподнести слушателям какую-то актуальную идею. И тогда он понимает, что рав хочет сказать своей общине: "И в худших условиях, чем сейчас находитесь вы, можно соблюдать все заповеди. Что же говорить о вас! Вы же не рабы, а свободные люди! Почему же вы позволяете себе не соблюдать некоторые из мицвот?" Не надо удивляться, что для упрека своей общине рав выбрал такую странную форму. Такова была ментальность наших предков, и они часто прибегали к завуалированной форме выражения своих мыслей, особенно в период римского владычества, когда открытое словоизъявление могло караться смертью.

Следует отметить, что *мидрашей агада*, в отличие от халахи, можно понимать по-разному. Каждый может трактовать агаду в соответствии с теми ассоциациями, которые у него возникают, и это вполне допустимо.

У многих из нас на книжных полках стоит книга "Мидраш рассказывает". К сожалению, очень многие понимают приводимые в этом сборнике мидраши буквально – как описание действительных исторических событий. И очень немногие обращают внимание на важное замечание в начале книги: "Текст мидраша – всего лишь внешнее обличье, под которым скрывается истинная суть и истинный дух мудрости Торы. Поэтому не всегда надо понимать мидраш буквально!"

Тема эта очень важна, и ей посвящена отдельная обширная статья "Пшат и драш".

## Драш имен

Целью Торы является не описать историю евреев, а научить нас правильно жить в этом мире. Поэтому Танах является книгой не столько исторической, сколько историософской – выражающей свое отношение к описываемым событиям и людям, так, чтобы читатель понял, какая идея или какое действие является правильным, а какое – ошибочным. Для этого Танах часто использует метод толкования имен, когда вместо исторических имен персонажей упоминаются их видоизмененные варианты или просто прозвища, отражающие отношение к нему Танаха. Например: в книге *Млахим* 2 1, 2 упоминается Бааль-Звув (букв. "повелитель мух") – божество Экронское. Очевидно, что настоящее имя этого божества было Бааль-Звуль – "Властелин Вселенной". Однако Танах изменяет это имя и показывает, что на самом деле этот идол является всего лишь "властелином мух"!

Еще один персонаж, имя которого, вероятно, было Этат-Звуль (т.е. Эшет-Бааль-Звуль – "Жена Властелина Вселенной") предстает в тексте как Изевель (т.е.

"она – даже ниже, чем отбросы")<sup>68</sup>. Только там, где иврит совершенно не понимают, это имя могло превратиться в "изящное" женское имя Изабелла.

Еще один персонаж – царь Арама, упоминается под именем Кушан-Ришатаим (*Шофтим* 3, 8). Первая часть его имени намекает на слово *куши* ("черный"), а вторая означает "дважды злодей". Чего-то еще не хватает для характеристики этого человека? Очевидно, что мама не назвала его так при рождении.

Уже упоминавшийся нами Наваль из рода Халиби (*Шмуэль* 1 25, 3) – "человек жестокий и злой", как прямо говорит текст Танаха. Возможно, что на самом деле его звали Невель – "арфа, лира". Но Танах изменяет его имя, отражая сущность персонажа – Наваль означает "мерзавец, негодяй". Подобных примеров в Танахе очень и очень много.

Эти примеры, так же, как и приведенные в предыдущем разделе, демонстрируют, как много теряет Танах при переводе с иврита на другой язык, и как важно учить Тору в первоисточнике.

### **Тора сообщает читателю только актуальные вещи.**

Как мы уже отмечали, Тора – это не учебник истории. Она – закон жизни. Поэтому в Торе не содержится ничего лишнего. Тора сообщает читателю только то, что ему важно знать, а неактуальные для него подробности она может опустить. Это важно также, потому что Тора предназначена для заучивания наизусть, поэтому ее объем не может быть безграничен<sup>69</sup>.

Например: сколько было сыновей у Йосефа? Упоминаются только двое: Менаше и Эфраим. Значит ли это, что у Йосефа больше не было детей? Вероятно, нет. Яков говорит Йосефу: "А теперь два сына твои, родившиеся у тебя в Мицраиме **до прибытия моего к тебе в Мицраим**, мои они; Эфраим и Менаше, как Реувен и Шимон, будут мои" (*Берешит* 48, 5) – т.е., возможно, были и другие сыновья, которые родились **после** прибытия Якова в Мицраим, иначе это уточнение не имеет смысла. Здесь Яков приравнивает двоих сыновей Йосефа к своим сыновьям. Почему это актуально для читателя? Мы уже отмечали, что Тора дана, в первую очередь, евреям, стоявшим у границ Эрец Кнаан. Делить эту землю предстояло по числу колен – т.е. по числу сыновей Якова. И колена Эфраима и Менаше должны были получить отдельные наделы наравне с другими коленами. Другие сыновья Йосефа (если они были) не были уравнианы с сыновьями Якова и поэтому получают свой надел внутри колен Эфраима и Менаше. Поэтому и не упоминаются как избыточная информация (а возможно, что они в дальнейшем упоминаются как "сыновья" Эфраима и Менаше – ведь именно в такой роли они выступают по отношению к старшим братьям в том, что касается раздела земли).

Кроме уже перечисленных существует еще ряд правил, с которыми мы будем знакомиться по мере изучения текста. Их упоминают в своих комментариях наши мудрецы.

Следование всем этим правилам позволит нам понять те идеи и законы, которые Всевышний хочет передать нашему народу через Тору.

---

<sup>68</sup> *Млахим* 1 16, 31 и др.

<sup>69</sup> Сказали *хазаль*: "Тора опускает многие детали рассказа, потому что если записывать все в подробностях, то вместо одного листа получилось бы два или три" (*Берешит раба* 60).

## Таамей ха-микра<sup>70</sup>

В тексте Торы отсутствуют какие бы то ни были знаки препинания. Разделение на псуким, паузы между словами (которые принято сегодня обозначать запятыми и точками с запятой), изменение интонации – все это передавалось устно от учителя к ученику. Вместе с системой огласовок к седьмому-восьмому вв. оформилась система знаков кантилляции<sup>71</sup> – таамей ха-микра (טַעַמֵי הַמִּקְרָא). Система таамей ха-микра выполняет три функции: музыкальную, фонетическую и пунктуационную. Первые две требуют присутствия теамим буквально в каждом слове Торы. Функция же пунктуации, хотя теамим и разделяют пасук в пунктуационном смысле на множество частей и отмечают в нем такие малые части, которые современная пунктуация не считает необходимым выделять, тем не менее, не требует присутствия теамим внутри каждого слова текста.

Из всего сообщества теамим можно выделить группу знаков препинания, т.е. теамим, которые кроме функций мелодии и интонации играют роль знаков препинания (הַפְּסֻקִים הַמְּסֻקִים). Все остальные теамим, которые называют "служебными" (מְשֻׁבְּבֵי) или "соединительными" (מְחַבְּרֵי), не играют никакой роли в системе пунктуации, и поэтому их можно назвать "теамим, которые не являются знаками препинания" (הַפְּסֻקִים הַמְּסֻקִים הַשְּׂבִיבִים). В данной краткой статье мы сфокусируемся исключительно на знаках препинания. Нашей целью является научить читателя правильно делить пасук на смысловые части: всем нам хорошо известно, что смысл предложения "казнить нельзя помиловать" кардинально изменяется в зависимости от того, в каком месте его проставлена запятая.

### Система деления пасука на части посредством теамим

Знаки препинания разделены на несколько групп, образующих иерархическую систему. Отсюда происходят названия, которые присвоены различным группам: קִיסָרִים ("императоры"), מְלָכִים ("короли"), מְשֻׁבְּבֵי ("наместники"), מְשֻׁבְּבֵי ("начальники"). На первый взгляд, по принадлежности знака к определенной группе можно судить о его силе – продолжительности паузы, которую он требует при чтении, – однако, как мы увидим далее, это не так.

Для понимания системы пунктуации таамей ха-микра мы воспользуемся аллегорией, представляющей их в виде иерархической лестницы. Представим себе, что пасук – это империя, в которой правит император (קִיסָר). Этот император расположен на левом краю пасука-империи, и он правит всем пространством своей империи, простирающимся справа от него. Однако протяженность империи не позволяет императору править над всей ее территорией единовластно. Он нуждается в помощнике, с которым бы он поделил реальную власть над империей. Этот помощник – король (מֶלֶךְ) – устанавливается посередине пасука, и под власть этого дополнительного правителя отдается половина империи – справа от него. Таким образом, империя делится пополам. Император при этом остается формальным правителем над всей империей, но реально его власть ограничена лишь ее левой половиной.

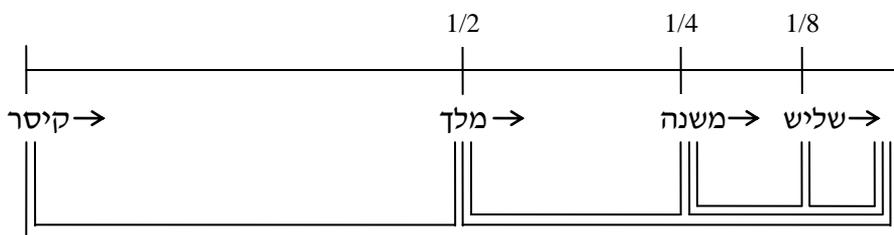
<sup>70</sup> По книге מרדכי ברויאר טעמי המקרא בכ"א ספרים ובספרי אמ"ת, ירושלים תשמ"ב.

<sup>71</sup> Кантилляция – от лат. cantillo ("тихо пою").

Тот же самый процесс может повториться и в отношении той части империи, которая находится под управлением короля. Несмотря на то, что власть нового правителя простирается только на часть исходного пространства империи, тем не менее, возможно, что и ему потребуется, в свою очередь, помощник-наместник (מְשִׁנָּה), с которым он разделит реальную власть в своем королевстве. То же самое может произойти и со следующим правителем (т.е. наместником) в той небольшой части империи, которая вверена в его подчинение: он назначит себе помощника из числа начальников (שְׁלִישׁ).

Таким образом, вассал<sup>72</sup>, назначенный своим сюзереном<sup>73</sup>, чтобы управлять какой-то территорией, в свою очередь превращается в сюзерена по следующей схеме: правитель, который нуждается в помощнике, обращается к ближайшей к нему нижестоящей группе (и ни к какой другой!) и выбирает оттуда помощника. Каждый новоиспеченный правитель властвует только над той частью империи, что расположена справа от него. И только в этой части он правомочен назначать для себя помощника, если в том будет потребность. Вот возможное разделение пасука в соответствии с представленной до сих пор аллегорией:

Рис. 1



Следует помнить, что каждый правитель назначается теоретически для того, чтобы править над всей территорией империи, расположенной справа от него, однако на практике подвластная ему территория ограничивается той точкой, в которой он посчитал нужным поставить подчиненного ему правителя. Также следует обратить внимание, что на рисунке представлено симметричное разделение пределов власти на две равные части. Понятно, что реальное пунктуационное разбиение пасука устанавливается не в соответствии с количеством слов в разных частях пасука, а в соответствии со смыслом частей. В реальности слева от срединной точки (т.е. в левой части пасука) может находиться одно слово, а справа – пять; но обе части будут равны по смысловой значимости.

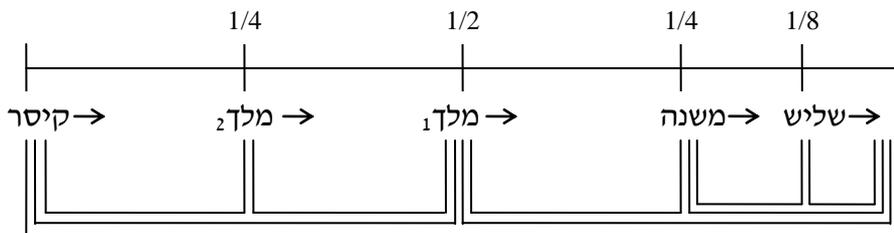
Из полученной до сих пор картины у читателя может сложиться впечатление, будто система знаков препинания предоставляет знакам каждой иерархической группы абсолютную власть, зависящую лишь от того, к какой группе он принадлежит: קיסר всегда сильнее, чем מלך, а מלך – сильнее, чем מְשִׁנָּה. Но как мы сейчас увидим, неверным будет утверждать, что пунктуационная сила מְשִׁנָּה неизменно меньше, чем у מלך, но всегда больше, чем у שליש. Дело в том, что наша система позволяет правителю назначать для себя более одного помощника.

<sup>72</sup> Вассал (лат. vassalus – вассал, vassus – слуга) – феодал, зависимый от более крупного феодала (сеньора), получивший от него земельный участок и обязанный ему за это служить.

<sup>73</sup> Сюзерен (франц. suzerain), в Западной Европе в средние века крупный феодал – верховный сеньор территории (король, герцог, князь), являвшийся государем по отношению к зависимым от него вассалам.

Так, например, подобно тому, как появилась необходимость разделить правую часть империи между королем и его наместником, так же может возникнуть потребность раздела полномочий в левой, оставшейся под властью императора, части империи. Как мы уже знаем, нового помощника император может выбрать лишь из числа королей. Получается, что первый король, которого назначил император, обладает властью над половиной империи, тогда как второй – лишь над ее четвертью, т.е. его сила реально равна силе наместника, установленного в правой четверти империи.

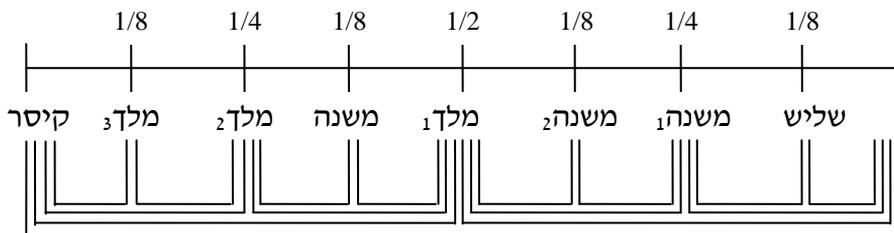
Рис. 2



Очевидно, что пунктуационная сила  $מלך_2$  меньше, нежели у  $מלך_1$  и равна по силе  $משנה$ , расположенному справа от  $מלך_1$ .

Эту картину можно развить еще дальше. Например, параллельно с разделом территории, подвластной  $משנה$  посредством установки  $שליש$ , мы можем разделить и остальные участки империи на осьмушки. Но, обратите внимание, этими осьмушками будут править не  $שלישים$ , а знаки из вышестоящих групп: каждый из  $מלכים$  назначит себе  $משנה$  (справа от  $מלך_1$  добавится  $משנה_2$ ), а  $קיסר$  назначит еще одного  $מלך$  вдобавок к уже двум имеющимся. Взгляните, что получилось:

Рис. 3



Таким образом, мы убедились, что принадлежность некоего знака к определенной группе абсолютно не означает, что его пунктуационная сила всегда больше, чем у знака из нижестоящей группы, или меньше, чем у знака из вышестоящей группы. Так, например, сила каждого из  $מלכים$  в нашем случае различна, и даже может быть меньше, чем у  $משנה$  (сравните  $מלך_3$  и  $משנה_1$ ) и равна силе  $שליש$ .

Следует подчеркнуть, что для приобретения навыка понимания строения пасука в соответствии с *теамим*, которые в нем имеются, нет никакой необходимости знакомиться с различиями между знаками, принадлежащими к одной группе. Достаточно ознакомиться с системой пунктуации, как она была изложена выше, и уметь идентифицировать *теамим* – определять, к какой иерархической группе они относятся, – чтобы достичь такого разделения пасука на части, которое передали нам *баалей ha-теамим*: разделения, с помощью

которого из пасука можно извлечь определенный смысл – так, как его понимали наши мудрецы.

### Распределение знаков препинания по группам

На практике, в Танахе действуют две разные системы *теамим*. Одна работает только в трех книгах: *Иов* (за исключением 1, 1 – 3, 1; 42, 7–17), *Мишлей* и *Теһилим*. Эта система известна под названием *טעמי אמ"ת*<sup>74</sup>. Вторая система работает во всех остальных книгах Танаха (и в выделенных выше частях книги *Иов*) и называется *טעמי כ"א ספרים*. Несмотря на некоторые различия между двумя системами в области обозначения *теамим*, их названий и соотнесения к той или иной группе, обе они действуют в принципе в соответствии с той системой, что была описана выше. Далее мы будем говорить лишь о *טעמי כ"א ספרים*.

Таблица 1 представляет эти знаки препинания в соответствии с их обозначениями, названиями и положением в иерархической лестнице. Для демонстрации положения знаков в слове взято слово *דָּבָר*. Некоторые детали требуют разъяснений, которые приводятся в примечаниях к таблице.

Таблица 1: הטעמים המפסיקים בכ"א ספרים

שמות הטעמים וסימניהם					הדרגה
סילוק (סוף פסוק)		אַתְנַחְתָּא			קיסרים
דָּבָר :		דָּבָר			
טַפְחָא	זָקַף גְּדוּל	זָקַף (קָטָן)		סָגוּל	מלכים
דָּבָר	דָּבָר	דָּבָר		דָּבָר <sup>1</sup>	
תְּבִיר	יְתִיב	פְּשָׁטָא		זָרְקָא	משנים
דָּבָר	חֶסֶד <sup>2,3,6</sup>	דָּבָר; חֶסֶד <sup>1,5</sup>		דָּבָר <sup>1</sup>	
מְנַח לְגַרְמָה	גְּרָשִׁים	גְּרֵשׁ	תְּלִישָׁא גְּדוּלָה	קַרְנֵי פְרָה (פְּזֵר גְּדוּל)	פְּזֵר
דָּבָר	דָּבָר	דָּבָר	דָּבָר <sup>2,4</sup>	דָּבָר	דָּבָר

Примечания к таблице:

1. *теамим* סָגוּל, זָרְקָא ופְּשָׁטָא – всегда постпозитивные, т.е. стоят всегда над последней буквой в слове. В тех случаях, когда ударение в слове падает не на последний слог, эти *теамим* удваиваются: проставляются как в конце слова, так и над ударным слогом, например: חֶסֶד.
2. *теамим* יְתִיב и תְּלִישָׁא גְּדוּלָה – препозитивные, т.е. всегда стоят перед первой буквой слова.
3. *таам* יְתִיב ставится только в слове с ударением на первом слоге.
4. *таам* תְּלִישָׁא גְּדוּלָה может удваиваться и появляться не только в начале слова, но и над ударным слогом.

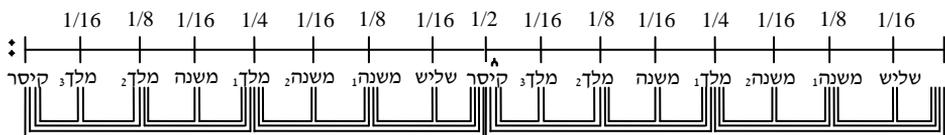
<sup>74</sup> איוב, משלי, תהלים = אמ"ת

5. *таам* אָפּשׂפּ идентичен в своем обозначении *тааму* אָפּשׂפּ, который не является знаком препинания (не создает интонационной паузы). Уметь различать между двумя этими знаками очень важно. *Таам* אָפּשׂפּ всегда появляется над ударным слогом, а אָפּשׂפּ – над последним слогом или в удвоенном виде, как указано в пункте 1.
6. *таам* אָתִיב идентичен в своем обозначении *тааму* אָתִיב, который также (как и אָפּשׂפּ) не является знаком препинания. Также и здесь исключительно важно уметь различать между этими знаками. אָתִיב появляется только перед אָפּשׂפּ и ставится внутри ударного слога. אָתִיב ставится перед первой буквой слова: אָתִיב – אָתִיב, אָתִיב – אָתִיב. В двух случаях нет необходимости в таком различении: а) когда ударение в слове падает не на первый слог, то это всегда אָתִיב; б) если в следующем слове не стоит אָפּשׂפּ, то значит в интересующем нас слове стоит אָתִיב.

Как можно увидеть из таблицы, в данной системе есть два императора: אָתִיב וְאָתִיב и אָתִיב וְאָתִיב. В тексте книг Танаха, где работает данная система, встречаются псуким, в которых находится только один אָתִיב. Однако большинство псуким содержат не только אָתִיב וְאָתִיב, но также и אָתִיב וְאָתִיב<sup>75</sup>, которая разделяет пасук на два "плеча". В каждом таком плече может быть свое собственное разделение в соответствии с иерархической лестницей, вершина которой расположена в левом краю каждого из плеч – там, где находится אָתִיב (אָתִיב/אָתִיב), – а нижняя часть ее – в правой части каждого из плеч. Понятно, что строение пасука и его смысл влияют на разбиение – как в отношении числа אָתִיב, которые установлены в нем, так и в отношении числа уровней, которые появляются в каждом из плеч.

Очевидно, что при наличии двух אָתִיב в пасуке рисунок 3 отражает ситуацию не в целом пасуке, а только в одном из его плеч. Пасук в целом будет выглядеть примерно так:

Рис. 4



### Пример анализа пасука на основе *таамей ha-микра*

Целью изучения системы *теамим* в разделении пасука является анализ пасука на основании представленных в нем *теамим*. Посредством такого анализа можно достичь такого понимания текста, как понимали его *баалей ha-теамим* или как они хотели, чтобы изучающие текст поняли его.

Начиная анализировать пасук, надо, прежде всего, оставить в нем только те *теамим*, которые играют роль знаков препинания. Затем скопировать пасук и рядом с каждым *таамом* отметить его положение в иерархии и порядковый номер, занимаемый им в пасуке. Для примера возьмем первый пасук из книги *Шмот*:

<sup>75</sup> Правильное ударение – *этнахтá*, однако часто говорят *этна́хта*. Сфарадим используют название *этна́х*.

Рис. 5

וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרָיִמָּה אֶת יַעֲקֹב אִישׁ וּבֵיתוֹ בָּאוּ:  
 משנה<sub>1</sub> משנה<sub>2</sub> מלך<sub>1</sub> מלך<sub>2</sub> קיסר מלך<sub>1</sub> מלך<sub>2</sub> קיסר מלך<sub>1</sub> מלך<sub>2</sub> קיסר

Теперь, в соответствии с местоположением каждого *таама* в пасуке и его уровнем в иерархии, воспользовавшись системой, с которой мы познакомимся, расставим величины смысловых пауз для каждого из *теамим*.

Рис. 6



После такого анализа можно исследовать причины, которые подвигли *баалей ha-teamim* разделить пасук именно таким образом, в особенности, учитывая, что изначально можно было бы это сделать и другим образом. Например, в данном пасуке можно было бы поставить *этнахту* под словом *יעקב*. В этом случае пасук приобрел бы следующий смысл: "Вот имена сыновей Израэля, пришедших в Мицраим с Яаковом; каждый пришел со своим семейством". При таком разбиении, очевидно, вторая часть пасука подчеркивала бы, что в Мицраим пришли не только сами сыновья Яакова, но также и их семьи. Однако же, *баалей ha-teamim* расставили знаки препинания иначе: "Вот имена сыновей Израэля, пришедших в Мицраим; вместе с Яаковом, каждый пришел со своим семейством". Получились два параллельных плеча, написанных в стиле возвышенной прозы: *אִישׁ וּבֵיתוֹ – בָּנָיו – הַבָּאִים, יִשְׂרָאֵל יַעֲקֹב*, параллельно *יִשְׂרָאֵל, הַבָּאִים – בָּאוּ, בְּנֵי – אִישׁ וּבֵיתוֹ*. При такой расстановке знаков препинания вторая часть пасука, после точки с запятой (которую выражает *этнахта*), подчеркивает, что *бней Израэль* пришли именно с Яаковом, т.е. Яаков, и никто иной, был главным инициатором спуска в Мицраим – об этом мы подробно поговорим в последних главах книги *Берешит*.

## Комментаторы Торы<sup>76</sup>.

Краткое описание основных комментаторских школ и комментаторов, которые будут использоваться в книге

**Таргум Ёнкелос**<sup>77</sup> (סִלְקָא, 2 век н.э., Эрец Исраэль). Одними из первых комментаторов Торы можно назвать переводчиков ее на другие языки: ведь мы уже поняли, что адекватный перевод Торы невозможен, и поэтому переводчик всегда вносит в текст собственное понимание, а это и есть комментарий. Существуют древние переводы Торы на греческий и латинский языки. Но мы будем чаще всего ссылаться на арамейский перевод – *Таргум Ункелос*. Этот перевод относится к периоду Мишны и приписывается Ункелосу-геру, который, как сообщает агада, записал перевод со слов еврейских мудрецов<sup>78</sup>

Исследователи расходятся во мнениях в отношении диалекта арамейского языка, на котором написан перевод: является ли он восточным, т.е. тем, которым пользовалось в качестве разговорного в ту эпоху еврейское население Эрец Исраэль, или западным – более близким к языку вавилонского талмуда. Согласно принятой на сегодня точке зрения, перевод в оригинале был написан в Эрец Исраэль, но позднее отредактирован в Вавилонии.

Перевод предназначен для простого народа (поскольку мудрецам переводы просто не нужны), в частности для женщин и детей<sup>79</sup>. Для нас этот перевод особенно важен потому, что он полностью еврейский – т.е. соответствует тому пониманию Торы, которому хотели обучить простой народ наши мудрецы. Перевод обычно следует пшату Торы, хотя в некоторых местах, трудных для понимания (например, в словах песни), Ункелос переводит текст в соответствии с *мидрашей агада*. Многие идиомы и фразеологические обороты переведены не буквально, а в соответствии с их смыслом.

Кроме перевода Ункелоса, мы упомянем также арамейский перевод, известный под названием Таргум Ёерушалми<sup>80</sup>, и перевод на сирийский язык, который известен под названием *Пишутема* (ܩܘܪܒܢܐ, араб. "простая", т.е. "простой перевод").

**Рав Саадья-гаон** (גאון – **Расаг**, 882 – 942, Вавилония), один из величайших представителей эпохи *гаонов*. С юного возраста вел решительную борьбу с сектой караим. Соперничал с караим в тех областях, в которых они в ту эпоху занимали ведущие позиции, например: в языковедении и комментировании Торы. Вел борьбу также с целью укрепления статуса вавилонских гаонов как высшего авторитета в еврейском мире.

В возрасте 20 лет Расаг составил первый ивритский словарь, а через несколько лет завершил написание перевода Торы на арабский язык (который, по сути, является коротким комментарием на Тору) вместе с комментарием на этом языке (из этого длинного комментария до нас дошли лишь отрывки). Перевод и

<sup>76</sup> По книге М.Ц.Сегаль *Маво ха-микра*.

<sup>77</sup> В русскоязычной литературе обычно пишется через "о": Онкелос.

<sup>78</sup> Подробнее о переводе Ункелоса см. М.Ц.Сегаль, *Маво ха-микра* §§ 851 – 856.

<sup>79</sup> См. комментарий Раши (*Мегила* 21б): "Перевод предназначен для зачтения его женщинам и простому народу, которые не знают иврита".

<sup>80</sup> Его приписывают иногда, вероятно ошибочно, Йонатану бен Узиэлю из-за схожести сокращенного названия: י"ת может быть понято и как תרגום ירושלמי, и как תרגום יתתן. Перевод, известный под названием "Таргум Йонатан (бен Узиэль)" относится только к книге *Невиим*.

комментарий (*перуш*) отличаются рациональным подходом и оказали огромное влияние на евреев, говорящих по-арабски. Неизвестно, когда Расаг переехал жить в Вавилонию, однако в 928 г. он был назначен главой йешивы (бейт-дина) в Суре, под его руководством йешива пережила новый подъем и расцвет. Расаг вступил в конфликт с *рейш-галута* (светским правителем евреев Вавилонии) и вынужден был бежать в Багдад. Там он завершил свое великое произведение по философии *Эмунот вэ-дэот*. Эта книга также написана на арабском языке. Она занимала ведущее место в области еврейской философии вплоть до появления *Морэ ха-невухим* Рамбама.

**Рабейну Хананэль** (חננאל, ок. 975 – 1056, Тунис). Его перуш на Тору не сохранился, однако многие *ришоним* цитируют отрывки из него.

**Рабейну Шломо Ицхаки** (שלמה יצחקי – **Раши**, 1040 – 1105, Франция), величайший из комментаторов Танаха и Талмуда. Учился в йешивах Майнца и Вормса. В возрасте 25 лет вернулся в родной город Труа, основал там йешиву. Во время первого крестового похода, что был в последние годы его жизни, Раши потерял многих родственников и друзей, претерпел много страданий. Место его захоронения неизвестно.

Комментарий Раши на Танах отличается слиянием пшата и мидраша. По меньшей мере, три четверти его комментария основаны на источниках из Талмуда и Мидрашей. Во многих случаях он не цитировал источники слово в слово, а писал так, чтобы облегчить читателю понимание пасука. Раши был знаток языка и грамматики иврита.

Перуш Раши на *Хумаши* получил широчайшее распространение и был первой еврейской книгой, отпечатанной типографским способом. Существует более двухсот комментариев на перуш Раши. Недаром Раши известен в раввинистической литературе под именем *ха-паршан* (т.е. Комментатор "с большой буквы").

**Рабейну Шмуэль бен Меир** (שמעון בן מיייר – **Рашбám**, 1080 – ок.1160, Франция), один из *баалей тосафот*, внук Раши и старший брат Рабейну Тама. Завершил перуш Раши на *масехет Бава батра* и составил комментарии на некоторые части Танаха, в том числе и на Хумаш. В его комментариях подчеркивается пшат, т.е. прямое понимание текста, и отводится в сторону драш.

**Раби Йосеф [автор книги] Бехór Шор** (יוסף ב"ר יצחק – **Рибáш**, 12 в., Франция), оригинальный комментатор Танаха, яркий приверженец пшата, комментатор Талмуда и составитель пиютов.

**Раби Йона ибн Джанáх** (יונה בן גנח – первая половина 11-го века, Сфарад), один из величайших исследователей языка иврит во всех поколениях, великий комментатор Торы с точки зрения филологии. Он не писал комментарии к Торе, но все его книги полны важными разъяснениями многочисленных отрывков из Торы, которые он приводит в качестве иллюстраций для тех филологических правил, которые он устанавливает.

**Раби Авраам ибн Эзра** (אברהם ב"ר עזרא, 1089 – 1164, Сфарад), очень разносторонний человек: комментатор Танаха, языковед и философ. Родился в Толедо, путешествовал по Африке, Египту, Эрец Исраэль, Вавилонии, Италии, Франции и Англии. Зять раби Йеһуды ха-Леви. Ибн Эзра жил в большой нужде. Уже при жизни был известен как глубокий мыслитель, человек высочайшей эрудиции. Вдобавок к его познаниям в философии, Танахе и языке, Ибн Эзра был также ярким астрономом и математиком.

Кроме своих основных трудов, Ибн Эзра перевел на иврит классические арабские книги, чтобы евреи могли познакомиться с культурой ислама. Ибн Эзра энергично защищал воззрения Расага в его войне против караим, которые не признавали раввинистическую традицию. Вершиной его творчества стал комментарий на Танах, в котором ярко выделяется его владение языком иврит и удивительная способность объяснять трудные места.

В своем предисловии к комментарию на Танах Ибн Эзра приводит слова критиков в свой адрес и, отвечая, критикует их за то, что они внесли в свои *перушим* излишний материал. Основа его подхода в том, что без *масорет хаэль* невозможно правильно понять Танах, и он утверждает, что многие комментаторы объясняют текст посредством *машалим* и аллегорий, что только затуманивает то, что было ясным. Его целью было исправить извращенное, объяснить псуким в простой и логичной форме, подобно тому, что сделал за 50 лет до него Раши, только без агадот, которые приводит Раши в своем комментарии.

**Рабейну Моше бен Маймон** (רמב"ם – **Рамбам**, 1138, Кордова, Сфарад – 1204, Фостат, Египет), один из величайших еврейских мудрецов всех времен. Его семья покинула Кордову в 1148 г. из-за преследований исламских фанатиков и прибыла в Фес (Северная Африка) в 1160 г. Прожив там пять лет, они переехали в Египет. Рамбам зарабатывал на жизнь профессией лекаря и никогда не получал деньги за исполнение раввинских обязанностей. В 1194 г. он был назначен придворным лекарем египетского султана.

Свое еврейское образование Рамбам получил от отца, который был одним из главных судей в свое время, а образование общее и научное – от еврейских и мусульманских ученых. Рамбам еще в молодости составил комментарий на Мишну, который ныне печатается в каждом стандартном издании Талмуда. Эту книгу он написал по-арабски ивритскими буквами – так же, как и свое великое творение по философии *Морэ ха-невухим*. Широкое признание его как халахического авторитета пришло к нему после создания кодекса *Мишне Тора*, в котором он собрал всю талмудическую халаху и расположил ее в логичном тематическом порядке. В ходе подготовки к составлению *Мишне Тора* Рамбам написал *Сефер ха-мицвот*, в которой перечисляет и упорядочивает 613 мицвот. Здесь же он устанавливает правила классификации мицвот.

Рамбам не написал комментарий на Танах. Однако в *Морэ ха-невухим* включены объяснения сотен псуким. Эта книга была написана для людей, которые были сведущи и в Торе, и в науке, но затруднялись понять некоторые моменты, которые казались им противоречием между Торой и научным знанием. В первой части этой книги Рамбам занимается исследованием смысла слов, которые можно понимать двояко. Здесь Рамбам устанавливает систему, в соответствии с которой в таких случаях следует установить общий смысл темы и уже в соответствии с этим толковать непонятное слово.

Кроме того, Рамбам вел активную переписку со многими общинами, а также написал ряд трудов по медицине, которые до сих пор считаются классическими трудами в этой области.

**Раби Давид Кимхи** (רד"ך – **Радак**, ок. 1160 – 1235, Франция), известен как лингвист и паршан. Его книга по грамматике иврита не потеряла своей актуальности до сего дня. К этой работе он добавил вторую часть под названием *Сефер ха-шорашим*, которая является как бы словарем иврита Танаха. Радак написал комментарий на книги *Невиим* из Танаха, а также на *Техиллим*. Из Хумаша

написал комментарий только на книгу *Берешит*. Вел активную полемику с христианами.

**Рабейну Моше бен Нахман** (רמב"ם – **Рамб"м**, 1195, Испания – ок. 1270, Эрец Исраэль), известен как халахический авторитет и знаток кабалы. Подобно Рамбаму занимался медициной. Составил комментарий на Талмуд и написал многочисленные ответы на поступающие к нему вопросы по халахе. Рамбан был величайшим из раввинов своего времени в Испании и был вынужден участвовать в диспуте с христианами в присутствии короля Арагонии. Выйдя из диспута победителем, он вынужден был покинуть Испанию, и отправился в Эрец Исраэль. Приложил много усилий для восстановления еврейских общин в стране и возобновления *алии*. Комментарий к Торе составил уже в Эрец Исраэль. Важное место в его комментарии занимает *масорет хаэль*, часто он обращается к кабале, но при этом остается верен испанской школе в понимании пшата Торы.

**Рабейну Меир бен раби Барух из Ротенбурга** (מהר"ם – **Маһар"м** (*Морейну һа-рав Меир*), 1215 – 1293, Германия), один из крупнейших халахических авторитетов в Германии. За попытку нелегального выезда из страны был арестован и заточен в крепость. Сумма, которую потребовал император за его выкуп, была настолько нереальна, что Маһарам запретил собирать деньги для выкупа, чтобы не поощрять разбойников в их промысле. Он умер в заточении, успев написать несколько выдающихся работ. Его комментарий к Торе был скрыт сотни лет в виде рукописи, и найден уже в наши дни в Ватикане равом И.З. Каһана.

**Рабейну Хизкия бен раби Маноах** (חזקוני – **Хизк"וני**, ок.1250 – 1310, Франция). Очень немного известно об этом комментаторе. Предание сообщает, что Хизкия написал свою книгу в память об отце, которому отрубили правую руку за отказ перейти в христианство. Книга, в основном, опирается на перуш Раши, однако очевидно, что автор использовал еще не менее 20 различных комментариев к Торе.

**Раби Йосеф ибн Каспи** (ר' יוסף אבן קספי, 1279 – 1340, Прованс), комментатор Танаха, философ и лингвист. Его комментарии отличаются последовательной приверженностью пшату. Вследствие этого они не получили широкого распространения, и только в последнее время приобрели "второе дыхание" в научных кругах.

**Раби Леви бен Гершом** (רלב"ג – **Ральб"г**, 1288 – 1344, Франция). Очень немного известно о жизни этого мудреца. В область его интересов входили математика, астрономия, философия и паршанут Танаха. Он написал комментарии на многие книги Танаха, в том числе и на Хумаш.

В своих комментариях Ральбаг следует системе Рамбама, старается объяснять текст в соответствии с пшатом, исходя из основной темы отрывка.

**Рав Ицхак Арама** (1420-1494, Испания), автор книги *акедат Ицхак*, поэтому его часто называют "бааль һа-акеда".

**Дон Ицхак бен Йешуда Абрабанель**<sup>81</sup> (1437, Лиссабон – 1508, Венеция), человек, обладавший выдающимися интеллектуальными способностями. Политик и остроумный дипломат, яркий комментатор Торы и глубокий мыслитель. Несмотря на его высокое положение министра финансов при дворе испанского короля, ему не удалось добиться отмены указа об изгнании евреев из Испании.

---

<sup>81</sup> Также возможно произношение "Абарбанель".

Абрабанель ушел в изгнание, как и большинство евреев Испании. Его скитания пролегли через Неаполь, остров Корфу и, наконец, Венецию. Свой комментарий на Танах он написал уже в изгнании. Также он написал комментарии к Пасхальной агаде, трактату *Авот* и книге Рамбама *Морэ ха-невухим*. В своем комментарии на Танах Абрабанель приводит исторические события, чтобы объяснить псуким, и даже цитирует иногда мнения нееврейских комментаторов Танаха. В отличие от многих других комментаторов, Абрабанель разъясняет не каждый пасук в отдельности, а всю тему в целом.

**Раби Овадья бен Яаков Сфóрно** (רפ"ר, ок. 1470 – 1550, Италия), комментатор Торы, философ и врач. В возрасте 50 лет он покинул родной город Рим и, после нескольких лет скитаний, остановился в Болоньи и основал там йешиву. Известность пришла к нему после опубликования комментария на большую часть Танаха. Его комментарий отличается простыми объяснениями, далекими от мистики. Сфорно написал также комментарий к трактату *Авот*. В своих работах демонстрирует широту воззрений и глубину знаний в грамматике и филологии.

Из *ахароним* мы упомянем таких ярких комментаторов Торы, как, например:

**Виленский гаон, га-гаон раби Элияху** (א"הר"ר – **הגר"א**, 1720 – 1797, Вильно), великий знаток Талмуда и халахический авторитет. Обладал широчайшими познаниями в различных науках. Известен исключительной способностью посвящать все свое время учению.

**Ицхак Шмуэль Рэджю** (1784 – 1855, Италия), философ, комментатор Танаха и писатель.

**Раби Шмуэль Давид Луцато** (ל"דש – **Шадаль**, 1800 – 1865, Италия), комментатор Танаха, лингвист, философ и поэт.

**Раби Меир-Лейбуш бен Йехиель-Михл** (המלבי"ם – **Мальбим**, 1809 – 1879, Российская империя), известен своим комментарием на Танах, характерном тщательным филологическим анализом текста и стремлением устранить противоречия как между Письменной и Устной Торой, так между Торой и наукой.

**Раби Шимшон Рафаэль Гирш** (1808 – 1888, Германия), мыслитель, педагог, публицист. Был ведущей фигурой в деле возрождения германского еврейства, которое погибало от реформизма и ассимиляции. Основатель неоортодоксального движения в Германии, отец идеологии *Тора им дерех-эрец*.

**Раби Давид Цви Гофман** (צ"ד – **Радэц**, 1843 – 1921, Германия), один из лидеров немецкого еврейства, оказавший существенное влияние на формирование неоортодоксальной идеологии. Исследователь Талмуда, халахический авторитет. В своем комментарии к Танаху подчеркивал ошибочность выводов школы "библейской критики" с научной точки зрения.

**Раби Нафтали Цви Йехуда Бэрлин** (ב"שצ"ר – **Нац"в**, 1816 – 1893, Российская империя), глава Воложинской йешивы. Его комментарий отличается актуальностью для своего времени. Так, например, строительство вавилонской башни он описывал как построение тоталитарного общества, преследующего неконформистов.

**Профессор рав Моше Давид (Умберто) Кассуто** (1883, Италия – 1951, Йерушалаим), исследователь текста Танаха, специалист по литературе Древнего Востока. Развил литературный подход к тексту Танаха, в котором вместо

механического расщепления текста, принятого в школе библейской критики, анализируются литературные приемы и литературное единство текста.

**Профессор Йешошуа-Меир Гринц** (1911, Польша – 1976, Израэль), историк, исследователь эпохи Танаха и Второго Храма.

**Профессор Йехуда Феликс** (1922, Польша – 2005, Израэль), исследователь ботаники и зоологии в Танахе и Талмуде.

Мы также часто будем обращаться к современному комментарию *Дaat mikrá*, созданному коллективом авторов и выпущенному в издательстве *Mosad ha-rav Kuk*.

## Пшат и Драш

Одной из наиболее сложных проблем в изучении Танаха, с нашей точки зрения, является проблема пшата и драша: чаще всего это выражается в том, что драш, понимаемый как "более глубокий, истинный смысл Торы", подменяет собой пшат текста.

В самом общем виде пшат можно определить как **то, что автор текста хочет сказать читателю.**

Драш же – это **то, что один читатель хочет сказать другому читателю, используя текст.** Так, с помощью *мидраш агада* (или просто *агада*) мудрецы, опираясь на некий отрывок из текста, выражают свое мнение по вопросам политики, мировоззрения и др., внушая, таким образом, народу определенные взгляды, идеи. С помощью *мидраш халаха* мудрецы находят опору для принимаемых ими законов в тексте Торы, что служило как в качестве мнемонических правил для лучшего запоминания этих законов, так и для перевода законов из одной юридической категории в другую: например, из разряда *гзерот* или *таканот* в категорию *дин муфла*. Ни в первом, ни во втором случае мидраш не является более глубоким смыслом того отрывка Торы, на который он ссылается, не занимается комментированием текста, но служит лишь средством, опорой (*асмахта бэ-алма*) для достижения определенных целей.

Очевидно, что при подмене пшата драшем возникает опасность потери исконного смысла текста, т.е. того, в нашем случае, чему Тора хочет нас научить, и замены его идеями, отражающими мировоззрение даршана (толкователя текста).

Естественно, *хазаль* нельзя заподозрить в том, что они сознательно исказали смысл Торы и приписывали тексту Торы чуждые ему идеи. *Мидрашей хазаль* отражают идеи Торы в той форме, как сами мудрецы их поняли, или как получили по традиции от своих учителей. Однако мидраш, привязанный к некоему пасуку, совершенно не обязательно отражает смысл именно этого пасука: эта идея может быть взята из совершенно другого отрывка Торы, и непонимание этого ведет к полному непониманию того, что хочет сказать тот или иной отрывок текста. Такая путаница в голове не способствует ни интеллектуальному, ни духовному росту человека.

Кроме того, нельзя забывать, что мудрецов было много, и не во всех вопросах у них было полное согласие, поскольку мировоззрение человека является функцией его окружения, т.е. определенной эпохи и места его проживания. Иногда мидраш может отражать точку зрения одного из мудрецов, отвергнутую большинством, а отдельные мудрецы Торы иногда попадали под чуждое влияние. Поэтому изучение первоисточника (т.е. пшата) необходимо, чтобы духовное развитие еврейского народа не пошло по неправильному пути: иначе пшат был бы и вовсе не нужен!

Существует простое и, в большинстве случаев, эффективное средство для того, чтобы выяснить, что представляет собой то или иное высказывание мудрецов – пшат или драш. Следует определить, насколько оно не противоречит: а) тексту самой Торы (в частности, контексту рассматриваемого отрывка), б) исторической реальности, в) физическим законам нашего мира (подчеркиваем, мы говорим здесь о высказываниях мудрецов, а не о чудесных явлениях, упоминаемых в прямом тексте Торы, как, например, рассечение *ям суф*). Примеры будут приведены ниже.

В данной статье мы не будем заниматься разбором функции пшата текста Торы и не рассмотрим более подробно историю развития драша и соответствующей литературы (все эти вопросы довольно объемные, и мы постараемся рассмотреть их отдельно), но уделим внимание только лишь проблеме понимания агадот в разное время и в разных местах.

В отношении агадот существуют разногласия по двум существенным вопросам:

- 1) следует ли понимать агадот буквально, т.е. в прямом смысле;
- 2) учат ли из агадот халаху.

## Талмуд

Всегда, когда в Талмуде встречается "программа" изучения Торы, то перечисление идет в следующем порядке: *микра, мишна, талмуд вз-агадот*<sup>82</sup>. Мы видим, что изучение *микра* (Письменной Торы – Танаха) является предметом, отличным от изучения агады! Т.е. прежде всего, еврей должен знать Танах согласно пшату! Агада всегда следует последней в порядке изучения – но не потому, что мудрецы придавали агадот наименее значимый статус. Ведь свидетелем являются мудрецы о великом значении агадот:

Если ты хочешь лучше узнать Того, Кто сотворил этот мир, учи агаду, ибо через это ты познаешь Всевышнего и прилепляешься к Его путям<sup>83</sup>.

Всякий, кто овладел халахой, но не овладел мидрашем – не знает, что такое страх греха (*ур'ат хэт*)<sup>84</sup>.

Поэтому ясно, что эта градация указывает не на степень важности предмета (по убыванию), а на возрастание степени сложности: так же, как невозможно правильно понять Вавилонский Талмуд, не изучив предварительно Танах и Мишну, так же невозможно правильно понять агадот, не изучив предварительно Танах (согласно прямому смыслу текста) и халаху. Да и знакомство с философией не помешало бы<sup>85</sup>. И дело здесь не только в том, что среди изречений *хазаль* есть и такие агадот, в которых заключены космогонические и теологические воззрения мудрецов. Дело в том, что у человека, начавшего учить Тору по порядку (приведенному выше), знание и мышление приводятся в определенную систему, структурируются. Он научается отличать истину от лжи, действительные события от вымысла, реальность от преувеличения, *машаль* (аллегория) от *нимшаль* (мораль этой аллегии, ее смысл).

Разумеется, большая часть народа изучала лишь Танах и необходимые для повседневной жизни законы:

В порядке вещей то, что из тысячи человек, приступающих к изучению микра, остаются сто, которые приступают к изучению мишны; из этой сотни остаются десять, которые приступают к изучению талмуда; из этих

---

<sup>82</sup> *Масехет Софрим* 16, 3 и 5; см. также *Кидушин* 30а и др.

<sup>83</sup> *Сифрей*, *Экев* 49.

<sup>84</sup> *Авот де-раби Натан* 29, 6

<sup>85</sup> *Талмудом* в Мишне и Талмуде называется не Вавилонский Талмуд, а наука различения явлений, умение логически мыслить – а это требует и знания естественных и гуманитарных наук – и применять это в законодательном творчестве.

десяти лишь один [достигает уровня, когда он может давать указания, какова халаха в том или ином случае]<sup>86</sup>.

Понятно, что в таких условиях был велик процент людей, которые не были в состоянии из-за недостаточной образованности правильно понять агадот. В особенности это касалось тех районов, где не было распространено "агадическое мышление". Ведь необходимость в "чтении между строк", чем, по сути, являются многие агадот, возникает там, где невозможно высказаться открыто. В Эрец Исраэль евреи подвергались суровым гонениям, поэтому там язык иносказания получил чрезвычайное развитие: подавляющее большинство агадот (даже содержащихся в Вавилонском Талмуде) – родом оттуда. В Вавилонии же евреи жили спокойно, и там агадот не понимали. Да и вообще, вся обстановка Эрец Исраэль – Храм, особая святость, дополнительные заповеди, действовавшие только на ее территории, исторические места, с которыми была связана история народа – воздействовала на людей, воспитывая их, и совершенно по-иному формировала человеческую личность.

В Талмуде приводится пример "встречи двух культур":

Рав Нахман и раби Ицхак вместе трапезничали. Рав Нахман попросил раби Ицхака: "Пусть господин расскажет что-нибудь!"... По окончании трапезы (раби Ицхак) сказал ему: "Так говорил раби Йоханан: Яаков, наш отец, не умер!" Сказал ему (рав Нахман): "Как это так? И что же, напрасно его оплакивали, бальзамировали и хоронили?" Ответил ему (раби Ицхак): "Я произвожу драш из текста Танаха. Написано так (*Ирмеяһу* 30, 10): "Не бойся, Яаков, раб мой, – говорит Всевышний, – и не страшись, Исраэль, ибо вот, спасу Я тебя издалека и потомство твое – из страны пленения их". И я делаю драш: так же, как потомки Яакова в будущем будут спасены – и они будут живы, так же и Яаков, отец наш, лично будет спасен при жизни"<sup>87</sup>.

Налицо два подхода в отношении к агаде. Вавилонский мудрец (рав Нахман) не хочет или не может понять слова раби Йоханана (мудреца из Эрец Исраэль) как аллегория и относится к ним в соответствии с их буквальным смыслом: если Яаков, наш отец, умер, так он мертв! Мудрец из Эрец Исраэль тоже знает, что Яаков-авину умер и оплакан, и забальзамирован, и положен в могилу. Но вневременная истина, которую он хочет высказать, используя драш, заключается в том, что пока еврейский народ жив, то "жив" и Яаков-авину!<sup>88</sup> Видимо, подобные ситуации были типичными, поэтому, когда раби Симлай попросил раби Йоханана научить его агаде, тот ответил:

По традиции, полученной мною от отцов, не обучают агаде вавилонян и южан, потому что они – грубые люди и мало что понимают в Торе<sup>89</sup>.

Взаимоотношения халахи и агады в Талмуде определяются следующим образом:

Знатоки агады не запрещают и не разрешают, не объявляют нечистым или чистым<sup>90</sup>.

---

<sup>86</sup> *Ваикра* раба 2.

<sup>87</sup> *Таанит* 5б.

<sup>88</sup> Кажется, чего проще, многие из нас еще помнят: "Ленин жил, Ленин жив, Ленин будет жить!" – и при этом никто не сомневался, что он мертв, и все понимали смысл этих слов.

<sup>89</sup> *Йерушалми, Псахим* 5, 32а.

<sup>90</sup> *Йерушалми, хорайот* 3, 5.

Не выводят [новый закон] ни из халахот, ни из агадот, ни из других источников, но только [с помощью метода] *талмуд*<sup>91</sup>.

Не указывают [как поступать] ни из халахот, ни из агадот, ни из других источников, но только из [метода] талмуд<sup>92</sup>.

## Геоним

В 8-9-ом веках н.э. начался бурный расцвет культурной деятельности в завоеванных исламом землях. Арабы осваивали научное и философское наследие эллинистического мира. Развитие естествознания, философии и литературы привело к тому, что потом стало называться "просвещением", в том числе и в еврейской среде. Понятно, что образованному человеку с рациональным мышлением "мешали" встречающиеся в агадот странности, противоречащие научному знанию. Поэтому именно в этот период вавилонским геоним был задан ряд вопросов в отношении агадот. И геоним в своих ответах сформулировали следующие правила:

1) Из агадот не учат исторические и научные факты: אין סומכיך על דברי אגדה ("не полагаются на агадот"):

Рав Ай-гаон:

Чтоб вам было известно, слова агадот отличаются от халахи (המורה): каждый может толковать их, как он считает возможным... поэтому не полагаются на них<sup>93</sup>.

Рав Саадья-гаон (по поводу *Сэдэр олам*, где приводится высказывание р. Йоси о том, что мир был сотворен 25 Элуля):

Это – агада, и не полагаются на слова агады<sup>94</sup>.

2) Из *агадот* не учат халаху: אין למדין מאגדה ("не учат [халаху] из *агадот*"):

Рав Шрира-гаон:

По поводу агадот: те вещи, которые выведены из псуким и называются мидраш и агада, являются очень неопределенными. И есть среди агадот, что [говорят] так... и есть, что [говорят] иначе... поэтому не полагаются на агаду и не учат ничего из агадот. И то, что верно в них – что воспринимается разумом и имеет подтверждение в Торе, – то принимаем это. И нет конца и края у агадот<sup>95</sup>.

3) Не используют агадот для доказательства своего мнения или опровержения другого: אין מביאין ראיה מן האגדה ("не приводят доказательства для своего мнения из агады"), אין מקשיין מדברי אגדה ("не задают трудных вопросов на

---

<sup>91</sup> *Йерушалми, Пса 2, 4*. Не забывайте, что здесь *талмуд* – это не то, что понимается под этим словом в наше время (см. прим. 4).

<sup>92</sup> *Йерушалми, Хагига 1, 8*.

<sup>93</sup> *Оцар ха-геоним, Хагига, симан 67, стр.59-60; Туивот ха-геоним, Лик, симан 98 (дфус Йерушалаим, 5727)*.

<sup>94</sup> *накдама ле-сифрей р. Саадья-гаон, Динбург, ч.9, стр.42*.

<sup>95</sup> *Оцар ха-геоним, Хагига, симан 68, стр.60*.

чье-то мнение, опираясь на агаду", как, например: "Ты утверждаешь то-то и то-то, но ведь в такой-то агаде сказано так-то!"):

*Геоним* рав Саадья и рав Ай сказали: "Не полагаются [на агадот] и не приводят доказательств из всех слов агадот и не задают трудных вопросов из слов агады"<sup>96</sup>.

4) Не задают вопросов по поводу противоречий, содержащихся в *агадот*:  $\text{הַתְּנַחֲמֵנוּ מִשְׁאֵלֵינוּ}$  ("не задают вопросов типа 'как это может быть?' по поводу агады"):

От имени рава Шриры-гаона и рава Ай-гаона:

Все эти [высказывания] – это мидрашот и агадот, и не задают к ним трудных вопросов, как учили нас мудрецы:  $\text{הַתְּנַחֲמֵנוּ מִשְׁאֵלֵינוּ}$ <sup>97</sup>.

Рав Саадья-гаон:

Ибо сказали мудрецы, что по поводу слов агады, которая содержится в Талмуде и других книгах, не задают трудных вопросов<sup>98</sup>.

Рав Ай-гаон:

То, что позволяет разум (принять) из простого смысла пасука – принимаем это<sup>99</sup>.

## Ришоним

Мудрецы *Сфарада* и Северной Африки, продолжили традицию вавилонских геоним:

Рав Нисим-гаон:

Это высказывание называется агада, и о ней, и обо всем, подобном ей, сказали наши учителя: "Не полагаются на слова агады"<sup>100</sup>.

Рав Шмуэль ха-нагид:

Всякое высказывание, появляющееся в Талмуде по любому вопросу, не являющемуся халахой, – это агада. И не следует тебе учить из нее ничего, что не принимается разумом. И следует тебе знать, что все, что установили мудрецы как халаху в вопросах мицвот, полученных Моше-рабейну от Всевышнего, – нельзя тебе прибавлять к этому или убавлять от этого. Но те комментарии на псуким, которые они высказывали, каждый в соответствии с собственным пониманием, – то, что представляется логичным, мы принимаем, а то, что нет – не полагаемся на них<sup>101</sup>.

---

<sup>96</sup> *Китаб аль расайил* (р. Меир ха-Леви Абулафия, стр.36), *Оцар ха-геоним, Хагига*, стр.65.

<sup>97</sup> *Тиувот ха-геоним*, Гаркави, *симан* 353, стр.179; *Оцар ха-геоним, Псахим, тиувот, симан* 170, стр.70-71.

<sup>98</sup> *Перуш Сефер йецира*, изд. Гальберштам, Берлин, 5655, стр.41.

<sup>99</sup> *Тиува р. Ай-гаон евреям Габеса* (это город в Тунисе), по поводу беседы змея с Хавой и ослицы с Бильямом (Симха Бен-Йехуда-Зев Асаф, "Из литературы геоним", изд. *Даром* ("Юг"), 5693, стр. 155).

<sup>100</sup> *Эйн Яаков, Брахот* 9, *симан* 114, 45б.

<sup>101</sup> *Маво ха-Талмуд*.

Рав Аврахам Ибн Эзра:

...таков путь мудрецов в греческих и эдомейских землях (т.е. в христианской Европе), которые не учитывают грамматику языка, а основываются лишь на методе драша – такие как *Леках тов* и *Ор Эйнаим*. Но после того как наши предшественники уже составили сборники мидрашей, для чего эти наши современники записали их второй раз? Бывает, что один драш противоречит другому, и есть в нем тайна, и он не растолкован. Так, например, драш, что Тора появилась на две тысячи лет раньше, чем мир – и это может быть истиной, только если понимать его как скрытую тайну, и многие не поняли его так, но понимать его в прямом смысле невозможно...

Пятый путь, на котором основан мой комментарий – и он прям в моих глазах перед лицом Всевышнего, которого боюсь – я не буду улаживать Торе, и буду хорошенько выяснять грамматику каждого слова, а после этого разьясню в соответствии с тем, что постигнет рука моя... И ради драша не отставляю в сторону путь пшата... Только при рассмотрении законов, если нашли у пасука два смысла, и второй смысл соответствует словам мудрецов, которые все были праведниками, будем спасены их истиной, несомненно, "сильными руками", и не дай нам Бог смешаться с *цадоки́м*<sup>102</sup>, утверждающими, что традиция мудрецов отрицает смысл явно написанного и грамматику. Только наши предшественники были правы, и все их слова – истина, и Всевышний – истина, и Он направит раба своего на путь истины<sup>103</sup>.

Рамбам:

...Но в отношении четырех видов растений, составляющих *лулав*, мудрецы уже высказали определенные соображения в виде драшот (см. *Ваикра раба* 30, 8-15), метод которых знаком тем, кто понимает их слова. А заключается он в том, что драшот у мудрецов выступают в роли художественной аллегории, а не то, что такова и есть суть этого пасука. И разделились люди в отношении драшот на две части: одни воображают, что мудрецы сказали драшот в качестве объяснения сути этого пасука, а другие пренебрегают этими драшот и издеваются над ними, ибо совершенно просто и ясно, что не в этом суть пасука. И первая группа (т.е. те, кто верят в невероятные вещи, понимая слова мудрецов согласно их буквальному смыслу) спорит и борется за то, чтобы доказать, что эти драшот надо понимать в соответствии с подобным представлением. Они защищают эту позицию, и предполагают, что таков смысл написанного, и что статус этих драшот таков же, как статус законов, полученных по традиции.

И не поняли обе эти группы, что драшот – это образные выражения, аллегории, простым смыслом которых не может быть удовлетворен разумный человек; и этот метод был популярен во времена *хазаль*, и все им пользовались, подобно методу, который используют ныне поэты, составляя свои оды. Например, сказали мудрецы: "Учил Бар Капара (*Дварим* 23, 14): *תִּהְיֶה לְךָ עַל-הַיָּרֵךְ* ("колышек должен быть у тебя на поясе") – не читай

---

<sup>102</sup> Часто говорят также *цдо́ким* или *цдо́ким*. Мы используем форму, указанную в толковом словаре Эвен-Шошан.

<sup>103</sup> Предисловие к комментарию на Тору.

תָּרַחֵ, а читай תָּרַחֵ ("твое ухо"): научить, что если услышит человек недостойные слова, пусть засунет пальцы в уши (*Ктубот* 15а)". Неужели кто-то может подумать, что Бар Капара, как следует из мнения этих глупцов (обеих групп вместе), полагал, объясняя этот пасук, что в этом суть этой заповеди, и что תָּרַחֵ ("колышек") – это палец, а תָּרַחֵ ("твой пояс") – это два уха? Я не думаю, что тот, у кого мышление достаточно развито, может так полагать. А на самом деле, это очень красивая аллегория, с помощью которой он стремится подвинуть слушателя к развитию возвышенного качества: что так же, как запрещается говорить недостойные вещи, так же запрещается их слушать, и он (Бар Капара) привязал это к пасуку путем поэтической символики. И так всегда, когда говорят в драшот: "Не читай так, а читай так" – в этом суть дела. Я сильно отклонился от нашей темы, но сделал это только для пользы дела, потому что это нужно знать каждому разумному человеку среди изучающих Тору и наших мудрецов<sup>104</sup>.

В христианской части Европы положение было иное. В Ашкеназе, в отличие от арабского мира, это было время "мрачного средневековья" – и для евреев тоже. Первый университет появился в Болонье в 11-ом веке (в Париже – в 12-ом). Расцвет средневековой схоластики, оказавшей мощное влияние также и на еврейскую мысль, пришелся на 12-13 вв. До эпохи Возрождения (15-й век) было еще далеко. Естественные науки евреи не изучали, философию и грамматику тоже:

Учебные процессы в среде ашкеназских и сефардских евреев были во многом подобны один другому. Вместе с тем, между ними имелось существенное различие: в Ашкеназе вообще не занимались изучением естественных наук и других дисциплин (מְדַעִים וְחֻקְמוֹת הַחַיּוֹנוּת)<sup>105</sup>.

Мидраши понимали, в большинстве своем, согласно простому смыслу, потому что таково было окружение, в котором жили европейские евреи: христианство само построено на агадот, понятых буквально. Это не могло не отразиться на их взглядах.

Соответственно, что такое пшат здесь и там понимали по-разному. Ибн Эзра, например, понимает пшат в арабско-греческом значении этого слова, т.е. пшат – это то, что пасук хотел сказать читателю в тот момент, когда он был написан, то, что он имеет в виду в данном контексте в прямом смысле, без того, чтобы заниматься толкованием текста. Для Раши же пшат – это гораздо более широкое понятие. Для него пшат – это все, что пасук может "вместить". А все, что не может "войти" в пасук, даже если "запихивать" это силой – это драш. Поэтому для Раши утверждение, что, например, Ривке было три года – это пшат! Ведь нигде в другом месте не написано прямо, что ей было 20 лет! Тот, кто не знает об этом, первым делом задается вопросом: "Как же так, Раши сам заявляет о своем комментарии, что он идет исключительно по пшату?" (см. например, *Берешит* 3, 8), но всякий изучавший хоть сколько-нибудь его комментарий, знает, что три четверти его – это агадот! С другой стороны, Раши неоднократно, цитируя агаду,

<sup>104</sup> *Морэ ха-невухим* 3, 43.

<sup>105</sup> בין יהודים לנוצרים: יהודים ונוצרים במערב אירופה עד ראשית העת החדשה, ч. 4, стр. 204, Изд-во Открытого университета, Тель-Авив, 1997.

отмечает следом: "а пшат – такой-то", т.е. вроде бы Раши проводит четкую разницу между драшем и пшатом?

Действительно, Раши полагал, что многие из драшот наших мудрецов на самом деле являются пшатом Торы, в частности, в области законов Торы. И всякий раз, когда он комментирует текст, приводя только драш, необходимо сказать, что он принимает этот драш в качестве пшата. И на самом деле, также и в тех местах, где Раши отклоняется от драша и комментирует текст в соответствии с пшатом, он не считает, что этот пшат отменяет драш. Он полагает, что оба они – истина, и что у данного пасука есть более чем один смысл<sup>106</sup>.

Рашбам, внук Раши, был ярким "пшатистом", и он был не вполне согласен с подходом своего деда в отношении пшата. По его мнению, проблемы с пониманием прямого смысла Торы возникли из-за того, что уже с давних времен евреи в силу благочестия тяготели к *драшу*, считая, что он важнее, и поэтому они не были привычны заглядывать в глубины пшата; а также, понимая слишком буквально некоторые высказывания мудрецов, увлеклись изучением Талмуда, в ущерб изучению Танаха, что отмечается уже в Талмуде (*Шаббат* 63а). Он рассказывает в своем комментарии (*Берешит* 37, 2):

Также и рабейну Шломо, отец моей матери, светоч изгнания, который написал комментарий на весь Танах, взялся объяснить пшат Торы. Но я, Шмуэль, сын раби Меира (благословенна память праведника), его зятя, спорил с ним (с Раши), и он признал, что если бы была у него возможность, нужно было бы написать другие комментарии, в соответствии с пшатом.

Рамбан, очевидно, понимает из комментария Раши, что тот воспринимал агадот буквально. Иногда складывается впечатление, что свой комментарий Рамбан написал только для того, чтобы объяснить, что "так написал Раши, и это – слова наших мудрецов (т.е. мидраш), а пшат – такой-то...". Или: "...так считает Раши, и это неверно, а пшат, по-моему, таков..." – настолько часто встречаются в его комментарии эти выражения (посмотрите, например, недельную главу *Лех леха*). Позиция Рамбана в отношении агадот объясняется тем, что евреи Каталонии, откуда он был родом, хотя и находились под христианским владычеством, имели корнями "старое" сефардское еврейство, еще сохранившее отчасти интеллектуальные традиции "Золотого века". Поэтому Рамбан, выступая на диспуте с христианами, заявил, что не верит в агадот, если их понимать буквально: агадот очень много, одни противоречат другим; в любом случае – они никого ни к чему не обязывают.

Комментарий Рамбана, имеющий четко выраженную склонность к объяснению текста Торы в соответствии с мистическим учением, привел к появлению целого ряда каббалистических комментариев, которые совершенно отделились от пшата Торы и простой логики. Резкая критика Рамбаном философских комментариев Ибн Эзры и Рамбама, а также продолжительный спор, который имел место в те времена, по поводу изучения философии вызвали обратную реакцию и привели к возобновлению философского толкования Торы в форме еще более широкой, чем та, что была до Рамбана. В Провансе, где нашли

---

<sup>106</sup> М.Сегаль, *Маво на-микра*, ч.4, стр.998.

пристанище некоторые из беженцев от террора альмохадов<sup>107</sup>, было ощутимым сефардское влияние: здесь поощрялось изучение философии и других наук. Ральбаг, крайний рационалист и приверженец Рамбама, продолжил развитие его философского метода: если в пасуке содержатся слова, имеющие более одного значения, то сначала следует понять из контекста смысл пасука в целом, а затем, согласно смыслу пасука, понять значение отдельных слов.

Такой разный подход к пониманию агадот не мог не вызвать конфликт. Публикация *Морэ ха-невухим* и перевод его на иврит вызвали бурную реакцию во всем еврейском мире. Вместе с восторженными отзывами сторонников, которые не находили достаточно слов для выражения важности, которую они придавали этому труду Рамбама, были также и протесты со стороны тех, кто считал, что многие из воззрений, содержащихся в этой книге, а также, в кратком изложении, в книге *ха-Мада* (в *Мишне Тора*) противоречат мировоззрению и верованиям, принятым в еврейской среде<sup>108</sup>.

Так, Рамбам решительно отвергает материальность Бога и в *hilxot тшува* (3, 15) определяет того, кто верит в это, как еретика (*мин*)<sup>109</sup>. Но в Европе это было общепринятое представление, потому что там было принято понимать агадот буквально, в том числе и те, которые говорят о том, например, что Всевышний надевает *тефиллин*! Раавад, например, замечает по поводу слов Рамбама (в *hilxot тшува*):

И почему это он считает такого [человека] еретиком? Ведь много более великих и лучших, чем он, [мудрецов] следовали этому мнению, на основании того, что видели в Танахе, и еще больше из того, что видели в агадот, которые сбивают с толку.

Т.е. сам Раавад не считает, что Всевышний материален. Сам Раавад согласен с тем, что буквальное понимание агадот вносит сумятицу в умы. Однако при этом Раавад отнюдь не считает, что тот, кто признает за Богом материальность, выходит за рамки еврейского народа. Более того, он считает, что было много мудрецов более великих, чем Рамбам, которые верили в материальность Бога.

Разгоревшаяся "война" сопровождалась взаимными обвинениями в ереси, применением "тяжелого оружия" (*херема*) и сжиганием книг "противника". Рамбан пытался успокоить бурю и служить посредником между сторонами. Вот пример его письма к французским раббанам:

Некоторые, я слышал, утверждают, что вы ополчились против книги *Сефер ха-мада*, где сказано, что у Всевышнего нет тела и формы. И отчего же, господа мои, взъелись вы на нее за это? Ведь все геоним в своих сочинениях и все наши предыдущие сефардские мудрецы в своих *пютим* — все считали, что тот, кто отклоняется от этого мнения, то он заблуждается... Да и среди французских мудрецов я нашел таких, что

---

<sup>107</sup> Как, например, семейство Ибн Тибон (переводчики книг Рамбама с арабского языка на иврит) и семейство Кимхи.

<sup>108</sup> р. Р.Маргалиот. Предисловие к *Мильхамот ха-Шем* р. Авраама бен ха-Рамбам.

<sup>109</sup> См. также Рамбам, *Исгерт тхият ха-метим*.

пишут так же в своих трудах. Так, я видел в книге благочестивого р.Элиэзера из Гермайзе в главе "Основы единства и веры", что он написал: "У Творца нет ни лица, ни спины, ни высоты..." А то, что в Торе упоминаются материальные выражения в отношении Бога, так это только для того, чтобы люди могли понять [текст]. И уже в самой Торе предупредили нас, чтобы мы не приписывали Всевышнему внешний образ и форму, как написано: "Будьте очень осторожны, ибо вы не видели никакого образа..." (*Дварим* 4, 15), и каждый, кто считает, что у Всевышнего есть форма, внешний облик и органы – нет у него Бога вообще. Поэтому я говорю: тот, кто верит во Всевышнего, обязан понимать, что так же, как нет органов у души, так же нет у Всевышнего внешнего облика и тела вообще... И знайте, что общины не примут ваши постановления, запрещающие книги великого учителя... И тот, кто отделяется от них (т.е. от книг Рамбама), как будто отделяется от собственной жизни<sup>110</sup>...

Но буря не утихала... После того, как в 1234 г. по указанию церковных властей (при чем по наводке евреев) книги Рамбама были публично сожжены в Париже, в спор вмешался сын Рамбама, рав Авраам ha-нагид, до тех пор сохранявший молчание. Он опубликовал книгу *Мильхамот ha-Шем*, в которой заявил:

До отцов наших и до нас доходили известия, что многие в заморских странах и живущие на отдаленных островах<sup>111</sup>, заблуждаются в этом принципиальном вопросе (т.е. признают материальность Всевышнего) и цепляются за буквальное понимание [говорящих об этом] отрывков из Танаха и буквальное понимание мидрашей и агадот. И об этом скорбело наше сердце, и из-за них затуманились наши глаза; и изумлялись отцы наши: как это возможно, чтобы такая нечисть, подобная нечисти идолопоклонства, имела место в еврейской среде?..

...

До нашей страны дошли сведения, что книги нашего учителя и отца, благословенна его память, *Морэ ha-невухим* и *Сефер ha-мада*, были сожжены – частично жителями Монпелье по приказу правителей, помогавших им, из-за того, что эти книги противоречат их вере и раскрывают ложность их точки зрения. И, конечно же, христиане будут им помогать, потому что вера этих евреев недалеко от их веры...

...

...Все те, кто исповедует "испорченное" мировоззрение – еретики и вероотступники, и нет у них удела в грядущем мире.

В 1242 г. в том же Париже монахи сожгли Талмуд – 20 подвод (по другим данным – 24), груженных бесценными томами. В этом "акте веры" гонители Рамбама увидели отчасти свою вину, некоторых это побудило к раскаянию... Однако в конце 13-го века поднялась новая волна гонений на приверженцев изучения философии –

---

<sup>110</sup> Приводится по изданию *Рамбам ле-ам, Мишне Тора, хилхот тшува* 3, 15.

<sup>111</sup> Так называли в Египте страны Северной Европы.

волна, не признававшая никаких границ и рамок приличия. Книги Рамбама и те, кто их изучал, были подвергнуты *херему*, а их автора поливали грязью<sup>112</sup>.

В 1286 году Ишай бен Хизкияһу, *һа-наси галуיות* всего Исраэля, и его бейт-дин, собравшись в Акко, в присутствии внука Рамбама р. Давида *һа-нагида* и других мудрецов, провозгласили херем всякому, кто посмеет поносить Рамбама и его труды. После этого волна нападков несколько поутихла.

В 1305 году в Барселоне главный рав города р. Шломо бен Адерет (Рашба) и его бейт-дин трижды провозглашали херем против изучения философии. По их мнению, изучение философии до определенного возраста приводило к искажениям в понимании Торы. В частности, иных ярых поклонников философии изучение этой науки приводило в другую крайность – к аллегорическому пониманию пшата Торы<sup>113</sup>, вплоть до выведения всего текста Торы за рамки пшата. При этом за рамки пшата выводились также и заповеди Торы, чего, разумеется, Рамбам никогда не имел в виду. Это, скорее, было характерно, в свое время, для Филона Александрийского. Но Рашба и другие испанские мудрецы видели в этом опасность: от аллегорического понимания заповедей – один шаг до перехода в христианство, что и происходило с испанской еврейской знатью в то время. Первый херем запрещал изучение наук и философии до достижения возраста 25 лет и объявлялся на 50 лет: с 1305 по 1355 гг. Второй херем на ту же тему был направлен против мудрецов Прованса. Третий херем был общим: без временных и территориальных границ. Это вызвало новую бурю в еврейском мире. Так, р. Йедайя һа-Пнини из Прованса направил Рашба послание о пользе изучения философии.

Неизвестно, сколько еще продолжалось бы это противостояние, но прокатившиеся по Европе несчастья (1320 – погромы "пастушков" во Франции, 1347 – эпидемия чумы, скосившая треть европейского населения, 1391 – погромы в Испании) отодвинули его на второй план.

Сам Рашба следующим образом определял правила понимания агадот<sup>114</sup>:

1. Всякое речение (мудрецов), которое возможно с точки зрения законов природы, пусть даже с натяжкой (*הַדָּרֵךְ רְחוּקָה לֹא מְצוּיָהּ*), следует понимать буквально.
2. Речения, которые совершенно противоречат законам природы, но служат делу укрепления веры (например: чудеса, которые сделаны для праведников и в Храме; чудеса, которые будут знаменовать приход Машиаха), следует также понимать буквально.
3. Высказывание о событии, выходящем за рамки природы, из которого не извлекается никакой пользы для веры, следует вывести за рамки буквального понимания, ибо известно, что Всевышний не изменяет законы природы без особой на то причины.
4. Всякое высказывание, в котором содержится описание материальности Всевышнего, необходимо толковать не буквально, например: что Всевышний прослезился, накладывает *тефиллин* и т.п. – эти агадот следует понимать аллегорически.

---

<sup>112</sup> Рав Р.Маргалиот. Предисловие к *Мильхамот һа-Шем* р. Авраама бен һа-Рамбам.

<sup>113</sup> Например, когда говорится об Аврааһе – имеется в виду материя, а о Саре – форма.

<sup>114</sup> *Шезлот у-тиувот Раиба, симан* 418.

Такому "умеренному" подходу следует, в частности, Маһарша, в своих *хидушей агадот*.

С одной стороны, Рамбам отчасти победил в этом споре: сегодня никто в еврейском народе не отстаивает наличие у Бога тела. Более того, тот еврей, который не изучал глубоко первоисточники и еврейскую историю, будет несказанно удивлен, узнав, что некогда были такие *гдолей Израэль*, которые верили в материальность Всевышнего. Действительно, в это трудно поверить, но "факты – упрямая вещь"...

С другой стороны, общее понижение культурного уровня в результате катастроф 14-го века вызвало большее тяготение к мистицизму, чем к философии. К этому добавилось еще и изгнание евреев из Испании, разбросавшее их по всему Востоку. А ведь это были уже не сфарадим "Золотого века". Это были сфарадим, которым в течение несколько столетий была привита ашкеназская культура изучения и понимания Торы.

Хаим Виталь, ученик Аризалья<sup>115</sup>, писал в отношении мидраша, в котором говорится<sup>116</sup>, что Асаэль<sup>117</sup> был настолько легконог, что когда он бежал по верхушкам колосьев, то те даже не сгибались:

Несомненно, мидраш наших мудрецов на самом деле не выходит за рамки пшата<sup>118</sup>.

Взаимоотношения халахи и агады в Ашкеназе также были иные. Книга *Ор заруа* (13-й век) свидетельствует:

Но мы находим, что у нас принято поступать в соответствии с агадой вопреки тому, что написано в нашем Талмуде: ибо сказано в первой главе трактата *Таанит*, что читают [отрывок из Торы] о благословениях и проклятиях, но сказано в *Псикте*, что читают *Ва-йехаль Моше* – и так и поступает народ<sup>119</sup>.

Сборник вопросов и ответов *Трумат ха-дешен* (15 в.) отмечает:

А доказательство – из того, что говорится в агадот<sup>120</sup>...

Вот как описывает р. Йосеф Каро причины, по которым испанские евреи перестали накладывать тефиллин в холь *ха-моэд*<sup>121</sup>:

Ныне принято среди испанского еврейства не накладывать тефиллин в холь *ха-моэд*. Но слышал я, что прежде они накладывали тефиллин в холь *ха-моэд* в соответствии с мнением Роша, а потом обнаружили, что раби Шимон бар Йохай написал в одном месте, что запрещено накладывать тефиллин в холь *ха-моэд*, и поэтому они перестали это делать. И так написал мой учитель, мой дядя р. Ицхак Каро в своем ответе. А

---

<sup>115</sup> Аризаль – раби Ицхак бен Шломо Лурия *Ашкенази* – потомок выходцев из Европы.

<sup>116</sup> *Кохелет* 9.

<sup>117</sup> *Шмуэль* 2 2, 18.

<sup>118</sup> *Шаар ха-гильгулим, хакадама* 10.

<sup>119</sup> *нилхот тфила, симан* 88.

<sup>120</sup> Часть 1, *симан* 243.

<sup>121</sup> *Бейт Йосеф, Орах хаим, симан* 31, 2.

[вышеупомянутое] высказывание [Рашби] приводится в "Утерянном мидраше" на книгу *Шир ха-ширим*<sup>122</sup> на пасук *Шир ха-ширим* 1, 3.

## Ахароним

Но вот наступило и в Европе Новое Время – Эпоха просвещения. В Западной Европе образованностью в области философии или точных наук блистали и еврейские мудрецы. Соответственно, подход к пониманию агадот стал более глубоким. Рамхаль пишет в статье, посвященной агадот, о методах, с помощью которых мудрецы "маскировали" свои идеи:

Первый путь – заимствование и аллегория... когда приписывают некие события и действия тому, для кого эти события и действия совершенно нехарактерны.

Второй путь – метод сокрытия, т.е. когда скрывают детали обсуждаемой темы и не разъясняют их; и выскажут некоторое категорическое утверждение, меж тем как достоверность этого утверждения ограничена с некоей точки зрения или в каких-то временных или пространственных рамках. И тот, кто поймет это утверждение таким категоричным, как оно есть, то непременно запутается и ошибется. И многие высказывания мудрецов покажутся противоречащими одно другому из-за того, что они не разъяснили некоторые их детали, так что лишь тот, кто знает все вещи в их рамках, сможет определить истинные из них без всяких противоречий.

Третий путь – это упрощение. Он заключается в том, что некий важный принцип будет выражен каким-нибудь намеком в словах, кажущихся на первый взгляд простыми и ничего не значащими, подобными простонародным притчам, меж тем как мудрецы имели под этим ввиду вещи великие и возвышенные.

А вот мнение рава Давида Цви Гофмана (из предисловия к комментарию на книгу *Ваикра*):

Мы установим халахот на очень шатких опорах, если решим, что только мидраш был единственной основой для нововведений наших мудрецов. Есть много мест, где мы должны признать, что ни стиль, ни слова не принуждают выводить из них халаху, и псуким разъясняются образом, отличным от того, как разъясняет их мидраш. И как мы сможем принять святость халахи, если невозможно найти для нее источник в письменной Торе не иначе как лишь посредством натянутого объяснения? Однако, несомненно: все халахот – получены Моше на Синае, и мы лишь ищем в Торе намеки... Однако не следует подменять драш асмахтой (намеком, который выводится из пасука). Драш стремится найти намек в Торе для халахи, которая уже известна из Устной Торы, установить ее в разряд *мицвот деорайта*, несмотря на то, что в распоряжении драша нет однозначного доказательства, если бы халаха не была уже принята по традиции.

...

Относительно халахот, в отношении которых нет расхождения во мнениях, и которые никогда не учились через спор (такие как: шхита на шее, этрог,

---

<sup>122</sup> *Зоһар хадаш, дфус Мункач, Шир ха-ширим* 8.

мясо и молоко), есть, тем не менее, различные мнения об образе выведения их из текста Торы. Отсюда однозначное доказательство того, что суть халахот – это древняя традиция, а мидраши появились в более позднее время.

...

Нельзя сказать о тех изречениях, рассказах, мудрых мыслях и высказываниях на темы морали, объединенных под названием агада, цель которых – сообщить притчу, мудрость и мораль, или объяснение для псуким, в которых нет халахот, что они даны на Синае. И у нас нет никакой обязанности принимать их.

В многочисленных респонсах<sup>123</sup> после 16 в. часто цитируются те правила, которые были сформулированы геоним, например:

Тем более что это – агада, а на основании агады не устанавливают мингаг<sup>124</sup>.

И не учат халаху из агады<sup>125</sup>.

Но на самом деле, не учат халаху из агады, как сказали наши мудрецы<sup>126</sup>.

То же самое пишут *Нода бэ-Йехуда* (Польша, 18 в.)<sup>127</sup>, Хатам Софер (Венгрия, 19 в.)<sup>128</sup> и др.

Но были и другие мнения, например: р. Йешая Горовиц, автор книги *Шней лухот ха-брит*, выходец из Польши, пишет по поводу агады из Талмуда<sup>129</sup>, где утверждается, что фараон, современник Моше-рабейну, был ростом полметра (*ама*) и борода у него была длиной полметра:

Это высказывание как бы говорит: "Растолкуйте меня!" Однако не дай Бог сказать, что не было так на самом деле (לְפִי פְשִׁיטָן שֶׁל הַדְּבָרִים), и вообще, слова наших мудрецов не выходят за рамки пшата.

А что же в наше время? К сожалению, уже с давних времен повелось переворачивать традиционный порядок изучения Торы с ног на голову: в *талмуд тора* пяти-шестилетним детям рассказывают агадот, как будто те являются неотъемлемым дополнением к тексту Торы. Малыши, неспособные проанализировать агадот, привыкают воспринимать их согласно прямому смыслу – и такое восприятие агадот остается с ними на всю жизнь, передаваясь из поколения в поколение. Пшат и драш теряют свои границы, смешиваются, внося путаницу в общую картину мира, в еврейское мировоззрение: вещи, невероятные по природе своей, считаются реальными и объявляются основами иудаизма.

---

<sup>123</sup> Респонсы (תשובות ותקנות, *шеэлот у-тиувот* ("вопросы и ответы")) – письменные разъяснения по халахическим и судебным вопросам, которые даются признанными учеными в ответ на запросы общин и отдельных лиц.

<sup>124</sup> Радбаз (Египет, 16 в.), *Шеэлот у-тиувот*, часть 8, *симан* 141.

<sup>125</sup> Р. Яков Эмден (Германия, 18 в.), *Шешлат Яавец*, часть 1, *симан* 41.

<sup>126</sup> Там же, *симан* 111.

<sup>127</sup> См. *Йорэ дэа*, *симан* 161, *Хошен мишпат*, *симан* 14.

<sup>128</sup> См. *Шеэлот у-тиувот*, *Орах хаим*, *симан* 32 и 46; *Йорэ дэа*, *симан* 163 и 337.

<sup>129</sup> *Мозд катан* 18а.

Давайте попытаемся понять, как "работают" агадот, разобрав несколько из них в качестве примера. Но сначала еще одна цитата. Говорит Рамбам<sup>130</sup>:

Среди того, что ты должен знать – это то, что слова мудрецов (т.е. агадот) по-разному интерпретируются тремя группами людей.

Представители первой группы – и их большинство, с кем приходилось мне встречаться, читать их сочинения и слышать о них – понимают их (агадот) согласно простому смыслу и вообще не разъясняют того, что кроется за буквальным смыслом слов. Всякие невероятные вещи представляются им реальными, и все это – только лишь из-за их необразованности и оторванности от науки. Их развитие недостаточно для того, чтобы пробудить их проникнуть в суть вещей, и не нашлось никого, кто бы поощрил их к этому. Поэтому они думают, что во всех своих изречениях мудрецы имели в виду то, что они сами (т.е. представители первой группы) поняли из этих изречений – и следует понимать их согласно простому смыслу. И это даже несмотря на то, что некоторые изречения, если понимать их так, выглядят несколько странными – настолько, что если рассказать кому-то, то он будет поражен: "Как это возможно, чтобы кто-либо в мире возомнил бы себе подобные вещи и думал, что это верно?", не говоря уже о том, чтобы они (изречения) были для него поучительны. Несчастные представители этой группы заслуживают лишь жалости из-за своей глупости, потому что они думают, что возвеличивают мудрецов, а на самом же деле унижают их в соответствии со своим скудным пониманием, абсолютно не замечая того. Клянусь Всевышним, представители этой группы губят великолепие Торы и гасят ее светоч, ибо заставляют Тору говорить противное тому, что она намеревалась сказать. Ведь Всевышний сказал о мудрости Его Торы: "...это мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав обо всех этих уставах, скажут: 'Как мудр и разумен народ, этот великий народ' (*Дварим* 4, б)", а эти люди излагают простой смысл слов мудрецов так, что, услышав это, скажут народы: "Какой глупый и низкий этот народишко!" И многие из них толкуют народу вещи, которых сами не понимают. Уж лучше бы они молчали из-за своего непонимания: "Если б вы только молчали! И это вменено было бы вам в мудрость!" (*Иов* 13, 5). Или хотя бы сказали: "Мы не знаем, что хотели сказать мудрецы, говоря это, и не знаем, как объяснить это". Однако они думают, что поняли (слова мудрецов), и предлагают народу это свое понимание, но это не то, что сказали мудрецы. И толкуют перед народом агадот из трактата *Брахот* и главы *Хелек* и другие согласно их буквальному смыслу слово в слово.

Представителей второй группы также много: это те, кто видели (читали) слова мудрецов или слышали их и поняли их согласно простому смыслу, и они думают, что это (т.е. простой смысл) и есть то, что мудрецы имели в виду. И поэтому они пренебрегают словами мудрецов, презирают их и считают странным то, что на самом деле странным не является. Они часто издеваются над словами мудрецов, считая себя более умными и более удостоенными мысли, а мудрецов – выставяя простаками и глупцами, которые ничего не понимают во всем, что касается действительности. И большинство тех, кто так думает – это те, кто утверждают, что они врачи и

---

<sup>130</sup> Комментарий к Мишне, из предисловия к десятой главе трактата *Санхедрин* (*пэрэк хелек*)

астрологи, потому что они представляются себе сообразительными, мудрецами, философами, но насколько же они далеки от человечности настоящих философов! И они – еще большие глупцы, чем представители первой группы, и еще большие простофили. Но это – проклятая группа, потому что ее представители взбунтовались против людей истинного величия, мудрость которых давно известна среди мудрецов. И если бы они подучили еще науки, чтобы узнать, как излагают теологические вопросы и другие вещи подобного рода для народа и для мудрецов, то поняли бы насущную необходимость философии. И тогда стало бы им ясно – являются ли мудрецы мудрецами или нет, и был бы им понятен смысл их высказываний.

Представители же третьей группы – клянусь Всевышним – настолько малочисленны, что их даже группой невозможно назвать: это люди, которым ясно величие мудрецов и качество их разума, потому что среди многих их высказываний есть такие, которые указывают на очень глубокие вещи. И, несмотря на то, что эти высказывания немногочисленны и разбросаны по разным местам в их сочинениях, они демонстрируют их совершенство и постижение истины. С другой стороны, этим людям ясна невозможность абсурдного и реальность действительного, и они знают, что мудрецы не несли всякую чушь. Им ясно, что в словах мудрецов кроме простого смысла, есть еще и тайный смысл. И все те небылицы, которые они рассказывали, являются ничем иным, как загадками и аллегориями. Таков путь великих мудрецов, и поэтому, открывая свою книгу, величайший из мудрецов (царь Шломо) сказал: "Чтобы понять притчу и замысловатую речь, слова мудрецов и их загадки" (*Мишлей* 1, 6). Риторикам давно уже известно, что загадки – это высказывания, истинный смысл которых скрыт за внешней формой простого смысла, как, например: "Загадаю-ка я вам загадку..." (*Шофтим* 14, 12). Это потому, что слова всех мудрецов в отношении возвышенных вещей, которые являются настоящей целью их высказываний, заключены в форму загадки или аллегории. Почему же мы удивляемся тому, что они облачили свою мудрость в форму притчи, и уподобили свои слова простонародной речи, как ты видишь это, например, у мудрейшего из людей (т.е. у царя Шломо), который сделал так в божественном вдохновении в книгах *Мишлей*, *Шир ха-ширим* и отчасти в *Кохелет*? Отчего же покажется нам странным растолковать их слова и вывести их за рамки простого смысла для того, чтобы разглядеть в них адекватные понятия, соответствующие истине и Святым Писаниям? Ведь сами мудрецы, разъясняя отрывки из Танаха, иногда выносят их за рамки простого смысла, делая из них аллерию – и это верно, как, например, мы находим, когда сказали они, что пасук: "...он побил двух сильных моавитских львов" (*Диврей ха-ямим* 1, 11, 22) – это целиком аллегория (см. *Брахот* 18б)! А также то, что сказано: "...он поразил льва во рву..." (*Диврей ха-ямим* 1, 11, 22) – аллегория. И сказано: "...кто напоит меня водой..." (*Диврей ха-ямим* 1, 11, 17) и другие подобные события – все это аллегория (см. *Бава кама* 60б). И по поводу книги Иова сказал один из мудрецов, что она – сплошь аллегория (*Бава батра* 15а), хотя и не объяснил, в чем смысл этой аллегории. Также и о воскрешении мертвых костей в книге Йехезкеля (*Йехезкель* 37) – один из мудрецов сказал, что это – аллегория (там, 92б) и много еще подобных этому.

И если ты, читатель, относишься к одной из двух первых групп, то не вчитывайся в мои слова, относящиеся к этой теме, потому что ничего из них вообще не подойдет тебе. Наоборот, они могут повредить тебе, и ты возненавидишь их, подобно тому, как легкая пища нормального качества не подойдет человеку, который привык к нездоровым и тяжело перевариваемым видам пищи: это только повредит ему, и он возненавидит такую еду. Ты можешь это видеть на примере реакции тех, кто привыкли питаться луком, чесноком и рыбой, на *ман*: "...душе нашей опротивела эта негодная пища!" (*Бемидбар* 21, 5). Но если ты принадлежишь к третьей группе, то каждый раз, когда повстречается тебе какое-то высказывание мудрецов, которое разум отказывается принимать, задержись возле него и знай, что это – загадка и аллегория. Пребывай в беспокойстве сердца и напряжении мысли, чтобы понять его, потрудись найти истинный путь и верную идею, как сказал (царь Шломо): "...найди ценные речи и написанные верно слова истины" (*Кохелем* 12, 10). Вдумавшись в мои слова, ты достигнешь пользы, если будет на то воля Всевышнего.

### Примеры.

Ниже мы приведем несколько примеров *мидрашей агада*, которые рассмотрим с точки зрения каждой из трех вышеупомянутых групп. **Хотим специально отметить, что предлагаемое нами понимание агадот соответствует нашим познаниям в халахе, истории и философии и не обязательно является единственно верным.** Поэтому если вы можете предложить другое объяснение, которое будет более "красиво" вписываться в рамки агады, то мы с радостью готовы принять его.

**Пример 1** (исключительно для примера): Сказал раби Яаков бен Ицхак: "Когда Моше-рабейну родился, то во рту у него была серебряная ложка, как сказано: "Отборное серебро – язык праведного" (*Мишлей* 10, 20).

**Первая группа:** Если мудрецы сказали, что Моше-рабейну родился с ложкой во рту, то, значит, так оно и было. Для Всевышнего нет ничего невозможного: если Он может образовать в чреве у женщины такой сложный организм как человеческий, в котором есть и железо, и кальций и другие минералы, то нет никакой проблемы образовать в утробе матери какую-то там ложку. Зачем это понадобилось? А как бы иначе дочь фараона поняла, что это – не обычный ребенок, и ему надо сохранить жизнь!

**Вторая группа:** Ни один человек не может родиться с ложкой во рту: наука этого не допускает. Раби Яаков бен Ицхак сам, видно, биологию не изучал, вешает вам лапшу на уши, а вы и уши развесили!

**Третья группа:** Удивительно, что люди, которые сами, не задумываясь ни на секунду, используют идиомы и фразеологические обороты родного языка в своей повседневной речи, правильно понимая их при этом (они ведь понимают, что из "лапши на ушах" не сварить суп, и уши не отвисают от "груза" этой "лапши"!), отказывают мудрецам в использовании тех образных средств языка, которые были приняты в той культурной среде, где они жили, и в языке, на котором они говорили. Очевидно, по их мнению, мудрецы всегда обязаны высказываться только прямолинейно, без аллегорий, гипербол и метафор. Такое отношение действительно унижает мудрецов, так как подразумевает, что они обладают исключительно примитивным мышлением и бедным языком.

Выражение "родиться с серебряной ложкой во рту" означает в переводе на русский язык "родиться в рубашке". Раби Яков бен Ицхак вовсе не хочет сказать, что Моше на самом деле родился с ложкой во рту. Не надо обвинять его в незнании биологии! Он всего лишь хочет сказать, что маленькому Моше крупно повезло: его могли бы обнаружить сразу после рождения и убить; могли бы найти в течение трех месяцев, когда его прятала мать – и убить; он мог бы погибнуть в корзинке в тростниках Нила; египетская принцесса тоже могла бы не сжалиться над еврейским мальчиком – однако Всевышний ничего из этого не допустил, и все сложилось (слава Богу!) на удивление здорово, к нашему общему счастью.

Разумеется, этот пример полностью вымышленный. Еще со школьной скамьи многие знают, что в английском языке выражение "родиться с серебряной ложкой во рту" – это фразеологический оборот, аналог русского "родиться в рубашке". А те, кто не знают этого, могли бы понять эту "агаду" так же, как поняли ее представители первой или второй группы. Мы специально сочинили "агаду" (раби Яков бен Ицхак, от имени которого она сказана, также никогда не существовал), чтобы продемонстрировать, что для понимания настоящих агадот часто требуются знания языка, на котором говорили мудрецы, а, кроме того, знания политической и культурной реальности того времени.

**Пример 2:** "И сказал Каин своему брату Эвелю" (*Берешит* 4, 8) – о чем же они спорили? Сказали: "Давай, вместе разделим весь мир: один возьмет недвижимое имущество, а другой – движимое!" Тогда один сказал: "Земля, на которой ты живешь, – моя!", а другой сказал: "Одежда, которая на тебе – моя!" Один сказал: "Раздевайся!", а другой сказал: "Порхай в воздухе!". В результате Каин убил своего брата. Раби Йешоша из Сахнина сказал от имени раби Леви: "Оба они взяли как движимое, так и недвижимое имущество. А из-за чего же был спор? Оказывается, один сказал: 'На моей территории построим *Бейт ха-Микдаш!*', и другой сказал: 'На моей территории построим *Бейт ха-Микдаш!*'... в результате чего Каин убил брата". Йеһуда бар Ими сказал: "Они поругались из-за Хавы!" Сказал раби Эйво: "Хава [к тому времени] уже умерла!" Из-за чего же они поругались? Сказал раби Хуна: "Вместе с Эвелем родилась сестра-близнец. Один говорит: 'Я возьму ее в жены, потому что я – первенец!', а другой говорит: 'Я возьму ее, потому что она родилась со мной!' Из-за этого Каин и убил брата" (*Берешит раба* 22, 7).

**Первая группа:** Ни одно из этих мнений не противоречит исторической правде. Расхождение во мнениях по поводу одного и того же события кажется противоречием только тому человеку, который не понимает духовных корней происходящих событий. "Семьдесят лиц у Торы", – сказали мудрецы. Каждое отражает какую-то свою сторону духовной реальности, так же как несколько свидетелей одного и того же происшествя описывают его по-разному. Кроме того, возможно они одновременно спорили о нескольких вещах.

**Вторая группа:** Вроде бы текст Торы говорит, что Каин позавидовал брату – из-за этого и убил его. Ни о каких других разногласиях в тексте не сообщается. Расхождение мнений в данном случае доказывает, что информация о конфликте между братьями либо не была получена вместе с Торой на Синае, либо историческая память народа донесла ее до нас с серьезными искажениями!

**Третья группа:** Согласно пшату, фраза *וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הֶבֶל אָחִיו* не означает, что Каин что-либо сказал брату (см. обсуждение этого в *Берешит* 4, 8). Действительно, если понять ее как "и сказал Каин своему брату Эвелю", то возникает вопрос: а что же он ему сказал? Ведь текст не приводит дальнейшего

диалога братьев! И агада обращает внимание на эту "лакуну", стремясь заполнить ее. Но мудрецы вовсе не обсуждают здесь вопрос о том, из-за чего поругались братья. Используя текст Торы в качестве опоры, они указывают на основные причины, по которым возникает смертельная вражда между людьми: власть (или деньги), религия и женщины...

**Пример 3:** "Но он (Лот) очень настаивал, и тогда они завернули к нему и вошли в его дом; а он сделал им пиршество и испек мацот, и они поели" (*Берешит* 19, 3). "Это был Песах" (*Берешит раба* 48, 12).

**Первая группа:** Мудрецы лишь подчеркнули то, что и так следует из простого смысла текста: Лот выпек мацот – а мацот пекут только на Песах – следовательно, Лот соблюдал Песах, несмотря на то, что Исход из Египта был намного позже. Этому он научился у Авраама, который был пророком и соблюдал всю Тору.

**Вторая группа:** Нет предела человеческой наивности и глупости! Как можно извращать историческую последовательность событий?! Если бы Авраам соблюдал всю Тору, то мы называли бы ее "Торат Авраам", а не "Торат Моше"! Нигде из текста Торы мы не видим, что Авраам и его семья соблюдали какие-либо заповеди Торы, кроме обрезания. Мацот, которые испек Лот – это обыкновенные пресные лепешки, которые и ныне пекут бедуины круглый год, вне всякой связи с еврейскими праздниками. Эта агада доказывает, что хазаль были совершенно оторваны от реальной действительности.

**Третья группа:** Действительно, ближайшая ассоциация, которая приходит на ум в связи с мацой – это праздник Песах. Это объясняется тем, что сегодня (точнее не только сегодня, а уже довольно давно) в Израиле маца превратилась в "атрибут религиозного культа": в силу трудоемкости изготовления и специфических требований, которые предъявляют к ней нынче из-за множества устроений вокруг кашерности, маца появляется на прилавках только в связи с праздником Песах. Однако если поближе познакомиться с законами приготовления мацот, то можно увидеть, что маца – это, по сути, обычная лепешка, хотя и испеченная без дрожжей, но мягкая и вкусная (потому что соленая!). И действительно, маца – это не изобретение евреев, вышедших из Египта. Такие лепешки пекли круглый год, во все времена, как у евреев, так и у других народов, в условиях **нехватки времени**, когда тесту не давали взойти. И это – ключ к нашей агаде. Слово *мацот* ассоциируется у людей, которые кушают мацу круглый год (как это делали наши предки), не с праздником Песах, а с **поспешностью!** Представьте себе некоего рава, выступающего перед такой аудиторией (т.е. потребляющей мацу круглый год), и он говорит, комментируя наш пасук: "Был Песах!" Как Вы думаете, какова будет реакция слушателей? Нет, не угадали. Реакция будет указана в скобках: (смех в зале). Почему? Проследите цепочку: каждый, кто знает Танах близко к тексту, помнит, что чаще всего там, где упоминается маца, говорится, что ее надо есть в память о том, что во время Песаха (читай – Исхода) в спешке вышли евреи из Египта. И воображение уже рисует Лота, поспешно мечущего на стол полусырые лепешки – и это в отличие от Авраама, о котором сказано (*Берешит* 18, 6), что он подавал гостям *угот* – сдобный хлеб, а не мацу, не говоря уже о других яствах! Т.е. целью данной агады было выставить Лота в негативном свете на фоне Авраама. Возможно, чтобы подчеркнуть важность гостеприимства вообще, а может и просто потому, что Лот проявил себя весьма некрасиво, отделившись от Авраама и поселившись в Сдоме: раз ему там понравилось, то, значит, какая-то гнильца была и в нем самом.

Хотя согласно пшату намерения Лота были самые наилучшие: как можно скорее накрыть стол, чтобы не задерживать гостей, которые и так еле согласились зайти; кроме того, сухие лепешки дольше хранятся и их удобнее брать в дорогу. Есть еще причина, на которую указывал р. Ш. Р. Гирш – у Авраама в приеме гостей участвовала вся семья, а Лот всем занимался в одиночку.

Другое возможное объяснение. Пребывание евреев в Египте подобно пребыванию Лота в Сдоме: Лот пошел в Сдом сугубо по материальным соображениям – и евреи спустились в Египет также по материальным соображениям (из-за голода – чтобы скот не погиб); Лот остался в Сдоме по своей воле – и евреи остались в Египте, несмотря на то, что голодные годы закончились, а они ведь еще не были рабами! Лота с дочерьми уйти из Сдома заставили посланцы Всевышнего – и евреи не сразу были готовы оставить Египет, даже по настоянию посланника Всевышнего – Моше-рабейну. И разрушение Сдома подобно казням египетским. Но если из прямого текста Торы слышится отрицательное отношение к пребыванию Лота в Сдоме, то отрицательное отношение к приходу евреев в Египет не так явно выражено. Наша агада и предназначена для того, чтобы, играя на ассоциативных связях, подчеркнуть отрицательное отношение к пребыванию евреев в Египте.

Надо сказать, что мы привыкли к другому отношению к пребыванию евреев в Египте – они, якобы, спустились туда по приказу Всевышнего и оставались там тоже по приказу Всевышнего. На самом деле, хотя эта точка зрения фигурирует в словах наших мудрецов, у нее нет источника в буквальном тексте Торы, как будет объяснено в соответствующем месте, т.е. это типичный драш.

**Пример 4:** Ицхак-авину женился на Ривке, когда ей было три года (*Сэдэр олам раба 1*).

**Первая группа:** Если мудрецы сказали, что Ривке было три года – значит, так оно и было. Тут, конечно, есть проблема физическая: как это трехлетняя девочка напоила караван верблюдов. На это есть более или менее достойный ответ, что верблюды тоже были маленькие. Есть другой ответ, интереснее: мидраш говорит, зацепляясь за некоторую особенность того, как сформулировано в тексте, что у семейства наших праотцов и праматерей было такое свойство, что вода из колодца поднималась им навстречу. А если это такой своеобразный кран, то даже у трехлетней девочки хватит сил начерпать несколько кувшинчиков. Если же вопрос насчет умственных способностей, то и в реальной жизни бывают девочки, которые в три года неплохо соображают. Как она могла выйти замуж в таком возрасте? Вероятно, природа человека была в то время иной, выросли раньше. А есть мнение, что она не вышла за него замуж сразу, а только обручилась, и Ицхак подождал 10 лет, пока она не повзрослеет.

**Вторая группа:** Невозможно поверить, что трехлетняя девочка бегала с кувшинами, наполняя водой поилки для верблюдов! А если вы скажете, что в то время выросли раньше, то все как раз наоборот: судя по тексту Торы, в то время выросли позже, женились в 40-60 лет и жили 130-170 лет. Совершенно непонятно, как люди, которых называют "мудрецами", могут утверждать подобные вещи!

**Третья группа:** Чтобы понять эту агаду, необходимо вспомнить, что согласно халахе девочка до трех лет, что бы ни произошло с ней, считается *бетула* (девственница). Одна из особенностей литературы эпохи *хазаль* – это придумывание примеров заведомо преувеличенных, гротескных, нереальных:

например, *гет* (разводное письмо), написанный на роге коровы<sup>131</sup>. Такие примеры смешны, и именно поэтому хорошо остаются в памяти. Этот мидраш не говорит ничего о Ривке, а просто служит для мнемонического запоминания халахи: в тексте сказано, что Ривка была *бетула* (*Берешит* 24, 16), мидраш добавляет, что ей было 3 года – в результате мы припоминаем приведенную выше халаху!

**Пример 5:** *Меарат ха-махпела* – вход в рай (*ган эден*).

**Первая группа:** Это на самом деле так. Даже предпринимались попытки спуститься внутрь пещеры, но мощные духовные силы защищают вход в *ган эден* от проникновения скверны.

**Вторая группа:** Нет там никакого входа, все это выдумки. А вы и поверили всяким глупым слухам.

**Третья группа:** Это воспитательная агада. В пещере Махпела похоронены праотцы и праматери нашего народа. Сказав, что там находится вход в *ган эден*, мудрецы намекнули тебе, что если ты хочешь попасть в рай, то должен брать пример с наших праотцов – вести себя так же, как они.

**Пример 6:** Авраам издала увидел облако над горой... сказал ему: "Ицхак, сын мой, видишь ли ты то же, что и я вижу?" Ицхак ответил ему: "Да". Авраам сказал двум своим слугам (агада не упоминает их по именам): "Вы видите то, что я вижу?" Те ответили ему: "Нет". "Раз вы не видите, то сидите себе здесь с ослом, потому что вы подобны ослу!" (*Берешит раба* 56).

**Первая группа:** Это исторический факт! Эта агада дополняет текст Торы, восстанавливая полную картину происходивших событий.

**Вторая группа:** В Торе этого не написано. Но то, как "мудрецы" изображают презрительное отношение Авраама к слугам, может "научить" многому...

**Третья группа:** Для правильного понимания этой агады необходимо учесть две вещи: во-первых, то, что облако в некоторых местах Торы символизирует присутствие Шехины, а во-вторых – по другому мидрашу – что жертвоприношение Ицхака было совершено на Храмовой горе.

В те времена (как, впрочем, и сейчас) существовали группы евреев, которые не признавали важность святости Земли Израиля, Иерусалима и Иерусалимского Храма. Казалось бы, какая разница, где учить Тору, давать цдаку и соблюдать шабат? Но наши мудрецы считали по-другому. Тот, кто не видит связи между Шехиной и Храмовой горой, не может претендовать на правильное служение Всевышнему – вот то, чему нас учит эта агада.

Есть еще агада, которая, казалось бы, противоречит этой, а на самом деле ее дополняет. Она гласит, что облако было «привязано» к шатру нашей праматери Сарры. Объяснить ее можно, например, так – Храм Храмом, но и в жизни самой простой еврейской домохозяйки, если она ведет праведный образ жизни, тоже присутствует Шехина. А те, кто видит в Храмовой Горе археологический объект, а в еврейских домохозяйках – несчастных женщин, у которых из-за обилия детей не хватает времени на маникюр и парикмахерские, недалеко ушли от осла.

**Пример 7:** Сказал раби Шимон бен Йохай: раби Акива негативно отзываясь о нем (об Ишмаэле), а я скажу о нем положительно. Раби Акива толковал [некоторые отрывки из Торы], утверждая, что слова *цхок* и *мецахек* говорят о том, что Ишмаэль занимался идолопоклонством, кровопролитием и распутством [и

---

<sup>131</sup> См. *Гитин* 19а.

поэтому Сара выгнала Агар с Ишмаэлем] (здесь мы сократили текст агады). Я же говорю, что эти слова – не что иное, как выражения наследования, ибо, когда родился Ицхак-авину, все радовались, а Ишмаэль сказал им: "Вы – глупцы. Я – первенец, и я возьму двойную долю (наследства)". [И именно поэтому Сара выгнала Агар с Ишмаэлем] (*Береши раба* 53, 11).

**Первая группа:** Если сам раби Акива утверждает, что Ишмаэль был таким мерзавцем, значит, у него есть на то основания: такова традиция, полученная им от учителей. Рашби получил другую традицию. Никакого противоречия здесь нет, оба правы: Ишмаэль одновременно был и гнусным негодяем, и зарился на наследство Авраама!

**Вторая группа:** Яркий пример того, что однозначное понимания текста Торы утеряно: подробности описанных в ней событий вызывали споры уже во времена мудрецов Мишны! Непонятно только, с чего раби Акива взял, что в доме у Авраама (!) рос идолопоклонник и убийца? Мнение Рашби более соответствует прямому смыслу текста Торы.

**Третья группа:** Эта агада являет собой яркий пример того, как мудрецы "маскировали" свои политические взгляды, используя текст Торы. Прежде всего, *Талмуд Йерушалми (Брахот* 1, 4, 1) утверждает, что Ишмаэль был праведником. Следует понять, что раби Акива и Рашби не ведут спор по поводу Ишмаэля, о котором идет речь в тексте Торы. И тот, и другой знают из текста Торы, что Ишмаэль ничего особенно дурного не делал. "Ишмаэль" в данном случае – это неевреи (не арабы – тех в то время еще не было на горизонте), которые обосновались в то время в Эрец Исраэль. И раби Акива, и Рашби согласны, что "Ишмаэля" надо прогнать. О чем же спор? Спор ведется о том, почему его надо прогнать: опираясь на текст, раби Акива утверждает, что претендентов на "наследство Авраама" ("наследство Авраама" – это не верблюды, а Эрец Исраэль) надо прогнать потому, что они являются идолопоклонниками, убийцами и блудодеями. Рашби, напротив, считает, что даже в том случае, если они являются замечательными людьми, их надо прогнать просто потому, что они претендуют на нашу землю.

**Пример 8:** Чем Моше убил египтянина [избивавшего еврея]? Раби Эвьятар сказал: "Ударил его кулаком". А некоторые говорят, что [Моше] взял глыбу сухой глины и проломил ему череп. А наши учителя сказали: "Упомянул [Моше] перед ним Имя Всевышнего и убил его" (*Шмот раба* 1, 29).

**Первая группа:** Мы уже говорили: ни одно из этих мнений не противоречит исторической правде. Моше-рабейну мог использовать все эти методы одновременно, например: ударить справа кулаком, а слева – куском глины, а потом завершить все, произнеся Имя Всевышнего!

**Вторая группа:** Это прямо какой-то китайский боевик получается: хук справа, слева... На самом деле, скорее всего, это пример того, как ваши "мудрецы" занимаются попыткой исторического исследования в стремлении установить, что произошло там на самом деле. Правда у них почему-то не получается прийти к согласию...

**Третья группа:** Эта агада вовсе не пытается заниматься историческим исследованием. "Припоминание" Имени Всевышнего также не является указанием на мистические способности Моше-рабейну. Нет здесь и никакого расхождения во мнениях. Просто мудрецы используют в данном случае особый стилистический прием: постепенно, по нарастающей – кулак, подручный предмет и т.д. – они подводят слушателя к основной мысли. А основная мысль здесь

заключается в том, что не имеет значения, каким именно образом будет наказан враг еврейского народа. Главное, что это наказание всегда является освящением Имени Всевышнего: Моше "припоминает" Имя, т.е. совершает *кидуш ha-Шем*. А чем он убил египтянина, это уже не важно!

**Пример 9:** "И встал над Мицраимом новый царь, который не знал Йосефа" (*Шмот* 1, 8). Рав и Шмуэль (спорили) – один сказал: "Это был на самом деле другой царь", а второй сказал: "Это был тот же самый царь, только его указы изменились" (*Эрувин* 53а).

**Первая группа:** Оба они, и Рав, и Шмуэль, правы, ибо передают традицию, полученную по цепочке от предыдущих поколений. И хотя на первый взгляд их мнения противоречат друг другу, нельзя сказать, что где-то произошел сбой в передаче информации.

**Вторая группа:** В данном случае прав быть может только кто-то один. На этом примере мы видим, что уже в талмудическую эпоху однозначное понимание Торы было утеряно нашими предками.

**Третья группа:** Это также политическая агада. Рав и Шмуэль не ведут спор по поводу исторических событий, происходивших во время пребывания евреев в Египте. Два этих мудреца – руководители евреев Вавилонии, находящихся так же, как и евреи в Египте, под властью нееврейского правителя. Перед ними стоит проблема, актуальная для всех времен и народов: можно ли полагаться на чужеземного правителя или нет. Рав считает, что на слово такого царя полагаться можно, и что тот будет верен своим обещаниям всю жизнь. Шмуэль же считает, что натура царей изменчива и непостоянна: сегодня обещает одно, а завтра делает другое. Ни Рав, ни Шмуэль не ведут спор по поводу понимания текста Торы: и тот, и другой прекрасно понимают, что прямой текст говорит о новом царе. Никакого противоречия между ними нет! Они только используют текст в качестве опоры для выражения своих политических мнений по актуальной для того поколения проблеме (и для нас, кстати, тоже: разве не ведется в израильском обществе спор – можно ли доверять арабам?).

**Пример 10:** Над кроватью царя Давида висел *кинор*. И когда наступала полночь, северный ветер начинал дуть на струны и *кинор* играл сам по себе. Давид немедленно просыпался и занимался Торой до рассвета (*Брахот* 3б).

**Первая группа:** Интересный исторический факт, донесенный до нас мудрецами!

**Вторая группа:** Сказка для детей дошкольного возраста!

**Третья группа:** *Кинор* – это душа Давида. "Северный ветер" – тревожные мысли о благополучии народа (см. продолжение этой агады в трактате *Брахот*) или о безопасности северных границ (арамейцы были серьезным противником), которые будят царя посреди ночи. Агада рисует образ идеального царя, настоящему заботящегося о благе народа.

Другой возможный вариант понимания этой агады: римские полководцы по древнему обычаю треть ночи спали, треть – занимались государственными и военными делами, а оставшуюся треть – посвящали искусству и философии. Агада хочет подчеркнуть, что еврейский царь (полководец) ни в чем не уступает римским, и при этом посвящает ночное время не изучению греческой философии, а Торе!

**Пример 11:** Когда цари из династии Хашмонаим воевали друг с другом, Гурканос осадил Аристобулоса [в Иерусалиме]<sup>132</sup>. Каждый день осажденные передавали осаждавшим динары, получая взамен ягненка для жертвы *тамид*. Был среди осаждавших один старец, знакомый с греческой премудростью (*хохмат йеванит*), который сказал им: "До тех пор, пока в Храме продолжается служение, не одолеть вам их". На следующий день осажденные, как обычно, передали деньги, но осаждавшие вместо ягненка подсунули им свинью. Когда ее подняли до половины высоты стены, свинья вонзила свои когти в стену, и тогда сотряслась Эрец Исраэль на четыреста *парса* вокруг. Тогда сказали мудрецы: "Проклят человек, который разводит свиней, и проклят человек, который будет обучать своего сына греческой премудрости!" (*Сота* 49б).

**Первая группа:** Мудрецы сообщают исторические факты: как сказано, так и было. А вы что, не верите в то, что сказали мудрецы?

**Вторая группа:** Это видать была не свинья, а мастодонт какой-то! Как она могла сотрясти землю? И нет у свиньи никаких когтей – только копыта! Да и какая связь между греческой премудростью и советом того старца: из его совета скорее следует, что он был знаком с еврейской мудростью – он же подсказал, как справиться с евреями! Так что неувязочка получается...

**Третья группа:** В этой агаде иносказательный план переплетается с историческим фоном (см. Й. Флавий, "Иудейская война"). "Свинья" (так же как "Эсав" и "Эдом") в агадот почти всегда обозначает Рим. "Греческая премудрость" (*хохмат йеванит*), как объясняет Раши, это "специальный усложненный язык, на котором говорит аристократия, и который не знают другие люди" или (в *Менахот* 64б) "намеки". Мы бы сказали сегодня, что *хохмат йеванит* – это риторика или искусство дипломатии и дворцовых интриг. Действительно, во время конфликта между Гурканосом и Аристобулосом обе стороны обратились за помощью к Помпею, который воспользовался подходящим моментом, чтобы подчинить Иудею Риму: так "свинья вонзила свои когти и потрясла" всю Эрец Исраэль (т.е. Рим захватил Эрец Исраэль; "четыреста *парса*" – символ полноты Эрец Исраэль). Проклят человек, – сказали мудрецы, – который помогает римлянам ("разводит свиней"), и проклят человек, который думает, что он – искусный дипломат и обладает "политической дальновзоркостью", и заигрывает с неевреями, не понимая, что на самом деле он – слепец, и его политические игры закончатся национальной катастрофой.

**Пример 12:** О Йонатане бен Узиэле говорили, что в то время, когда он занимался Торой, всякая птица, порхавшая над ним, немедленно сгорала (*Сука* 28а).

**Первая группа:** Разумеется, трудно представить, что человек может вырабатывать такую мощную энергию, чтобы птицы воспламенялись. Но возможности нашего воображения зависят от окружающей нас реальности, и неправомочно проводить экстраполяцию этой реальности на все времена: две тысячи лет назад реальность могла быть иной, и действительно гиганты Торы того времени отличались от современного среднего представителя человечества.

**Вторая группа:** Разумеется, трудно себе представить реальность подобного рассказа. Люди, жившие две тысячи лет назад, по своим физическим возможностям практически ничем не отличались от наших современников. Если

---

<sup>132</sup> Интересно, что в *Бава кама* 82б говорится наоборот: что Аристобулос осадил Гурканоса. Это еще раз показывает, что *агада* приводится не для описания исторических фактов – им придется не слишком большое значение, а для выражения какой-то идеи.

это не сказка, то, скорее всего, преувеличение, призванное прибавить авторитет этому "мудрецу".

**Третья группа:** "Птица, порхавшая над ним" – это символ чего-то неопределенного, неясного: "птица" не просто "летает", она именно "порхает" – т.е. не имеет достаточной опоры в воздухе. В другом месте текст Гемары говорит: "закон об отмене обетов порхает в воздухе, и не на что ему опереться", т.е. у него нет ясного источника в тексте письменной Торы. Агада хочет сказать, что когда раби Йонатан бен Узиэль занимался Торой, то все неясности исчезали, все становилось на свои места, т.е. результатом его занятий была четкая, определенная халаха.

**Пример 13:** Аба Хилкия был внуком Хони ha-Меагеля. Когда мир нуждался в дожде, то наши законоучители посылали к нему делегацию, он обращался ко Всевышнему с просьбой о милосердии, и шел дождь!

Как-то раз случилась засуха. Наши учителя послали к Аба Хилкия двух посланников, чтобы тот попросил милости у Всевышнего: может Он пошлет дождь на землю. Посланники пришли к нему домой, но не нашли его там. Они вышли в поле, и нашли его там: он обрабатывал землю. Они обратились к нему с приветствием, но он даже не взглянул на них. Когда наступил вечер, он набрал хвороста и положил вместе с мотыгой на одно плечо, а свой плащ – на другое плечо. Всю дорогу он шел босиком, но когда встретилась на пути лужа - надел башмаки. Когда встретился им на пути колючий кустарник, то он приподнял полы одежды. Когда они подошли к городу, им навстречу вышла его жена, вся в украшениях и нарядно одетая. Когда подошли к его дому, то жена зашла внутрь первая, за ней – Аба Хилкия, а потом уже посланники. Хозяин уселся и начал есть хлеб, не предложив гостям присоединиться к нему. Разделил хлеб малышам: старшему один кусок, а младшему – два. Потом говорит жене: "Я знаю, что эти господа пришли из-за того, что нет дождя. Давай-ка, поднимемся на крышу и попросим милости у Всевышнего [не дожидаясь, что они нас об этом попросят], может быть Он пожелает, и тогда пойдет дождь, мы же не будем кичиться [будто это из-за нас дождь пошел]". Поднялись они на крышу, он стал в одном углу, а жена – в другом. Первыми появились облака с той стороны, где стояла его жена. Когда они спустились [с крыши], он спросил у гостей:

- Зачем вы пришли, господа?

Те ответили:

- Послали нас к тебе наши учителя, чтобы ты попросил у Всевышнего милости насчет дождя.

Он сказал им:

- Слава Богу, вам для этого не понадобился Аба Хилкия.

Сказали они ему:

- Мы знаем, что дождь пришел из-за тебя. Только вот скажи нам, господин, несколько вещей показались нам странными: в чем смысл того, что когда мы поприветствовали тебя, ты даже не посмотрел в нашу сторону?

Он ответил им:

- Я – наемный работник и не имею права прерывать работу на разговоры.

- А в чем смысл того, что господин положил вязанку дров на одно плечо, а плащ – на другое?

Ответил он им:

- Я занял эту накидку у другого человека. Причем занял ее для работы в поле, а не для переноски дров.

- А в чем смысл того, что всю дорогу господин не обувал башмаки, а когда переходили через лужу, то обул?

Он ответил:

- Когда я иду по дороге, то вижу [куда ступаю], а в воде – не вижу (острых камней, например).

- А в чем смысл того, что когда встретились на пути колючки, то господин приподнял полы одежды?

- Поцарапанная кожа быстро заживет, а порванная одежда – нет.

- А в чем смысл того, что когда господин подошел к городу, то его жена вышла навстречу нарядно одетая?

Он ответил им:

- Для того чтобы на других женщин не заглядывался.

- А в чем смысл того, что она вошла в дом первая, а господин – за ней следом, а потом уже мы?

Он сказал им:

- Потому что я не знал, кто вы такие [и не хотел оставлять жену наедине с вами].

- А почему, когда господин стал ужинать, то не предложил нам присоединиться?

- Потому что хлеба было мало, и я не хотел, чтобы вы чувствовали себя в долгу передо мной из-за такого предложения.

- А в чем смысл, что господин дал старшему ребенку один кусок, а младшему – два?

Он ответил им:

- Старший остается дома [и может при желании найти какую-то еду], а младший – учится в школе.

- А почему облака появились прежде с той стороны, где стояла жена господина, а потом уже – с той, где стоял сам господин?

- Потому что жена моя все время находится дома и подает нуждающимся хлеб (т.е. готовую еду), поэтому они немедленно получают удовлетворение, а я – подаю беднякам деньги, поэтому они получают удовольствие не сразу. Или также из-за тех хулиганов, что жили с нами по соседству: я просил Всевышнего, чтобы они умерли, а моя жена – чтобы они вернулись на добрый путь – и они исправились! (*Таанит* 23а)

**Первая группа:** Эта агада учит нас тому, как наемный работник должен относиться к рабочему времени, а также тому, как человек должен относиться к имуществу, которое он занял у товарища. Также здесь содержится урок того, что недостаточно просто давать деньги – нужно делать это от всего сердца "с хорошим выражением лица", а не поневоле, с огорчением.

Кроме того, хотя великий мудрец Аба Хилкия и его жена были одинаково щедрыми, но когда они во время засухи молились о дожде, то на ее молитвы Бог отвечал раньше, чем на молитвы ее мужа. Объясняется это тем, что Аба Хилкия давал нуждающимся деньги, чтобы они купили себе еду, а его жена давала голодным готовую еду, а не лишь средства, на которые ее можно было купить. Из-за такой ее предусмотрительности Бог отвечал на ее молитвы раньше, чем на молитвы мужа.

Обратите внимание, что посланцы расспросили Абу Хилкию о его поведении до последних деталей, даже когда речь шла о самых обыденных вещах. Они знали, что каждый шаг и действие истинного знатока Торы соответствует закону и духу Торы. Наблюдать за мудрецом – это живой урок Торы.

**Вторая группа:** Эта агада относится к разряду сказок о нищих праведниках-"чудотворцах" – у хасидов таких рассказов полным-полно! Но сегодня каждый школьник знает, что выпадение осадков зависит от различных климатических факторов, в число которых "чудотворцы" не входят! В современном мире нет места средневековым суевериям!

**Третья группа:** Несомненно, все те моральные уроки, которые отмечены представителями первой группы, имеют здесь место. Но, кроме этого, давайте посмотрим на эту агаду в целом, не расчленяя ее на отдельные эпизоды.

Бейт-дин ha-гадоль посылает к Аба Хилкия делегацию, чтобы попросить о дожде. Какого человека ожидают увидеть посланцы? Вероятно, какого-то необыкновенного праведника-отшельника, погруженного в духовные миры: человека, каждое действие которого наполнено мистическим смыслом. Однако они его застают не за изучением *Сефер йецира*, а за работой в поле. Последующие его действия кажутся им странными и наполненными тайным смыслом: они впоследствии спрашивают не "почему ты так сделал?", а "в чем смысл того, что ты так сделал?":

- не поздоровался с гостями: невозможно обвинить такого уважаемого человека в невежливости, значит, есть в этом особый, не всем доступный смысл;
- положил дрова на одно плечо, а накидку – на другое, хотя по логике вещей удобнее было бы положить дрова сверху на накидку;
- обул башмаки, только переходя лужу, хотя другой человек, возможно, поступил бы наоборот – прежде чем лезть в воду снял бы башмаки: жалко ведь, все-таки это не резиновые сапоги;
- приподнял полы одежды, проходя через колючки, хотя одежда предназначена также и для того, чтобы защищать кожу человека от царапин;
- жена в будний день вышла ему навстречу нарядно одетая, хотя у других жены стараются выглядеть поскромнее;
- жена зашла в дом первой, хотя принято, чтобы мужчина проходил первым;
- не предложил гостям поужинать. Опять же, невозможно обвинить такого уважаемого человека в невежливости. Значит, есть в этом особый смысл;
- дал старшему ребенку один кусок хлеба, а младшему – два, хотя старшему-то требуется больше еды;
- облака появились сначала с той стороны, где стояла его жена – но всем же известно, что дождь идет из-за него, а не из-за нее!

И вдруг обнаруживается, что за всеми этими "странными" действиями стоит вполне обычный "мужицкий" здравый смысл – и никакой мистики! Да к тому же и сам Аба Хилкия заявляет, что выпадение осадков зависит не от него, а только от Всевышнего! Тут-то читатель и должен понять, что хочет сказать автор этой агады. Часто бывает, что наши представления об окружающем мире не соответствуют реальности: мир держится (т.е. дожди идут, солнце встает и т.п. – что угодно) не на "чудотворцах", занимающихся мистикой, как мы зачастую думаем, а на таких вот простых евреях: соблюдающих закон, работающих на земле и руководствующихся здравым смыслом.

**Пример 14:** После того, как был разрушен Храм, ни дня не проходит без страданий, и не выпадает благословенная роса, а фрукты лишились своего вкуса (*Сота* 48а).

**Первая группа:** Мудрецы хотят сказать, что после разрушения Храма изменились природные условия в Эрец Исраэль – такое сильное влияние оказывал Храм на внешний мир!

**Вторая группа:** Законы природы установлены раз и навсегда, это знает любой школьник. Тем более они не зависят от некоего сооружения, называемого Храмом. Хазаль, очевидно, не изучали законы природы (они сами в Талмуде признают, что греки лучше в этом разбираются), поэтому и приписали изменение вкуса фруктов в результате засоления почвы (территория города была распахана и засыпана солью) разрушению Храма.

**Третья группа:** Многие вещи в мире, как то: вкус фруктов, цвет неба ("после разрушения Храма небо не выглядит таким ясным", *Брахот* 59а) и даже удовольствие от полового контакта ("после разрушения Храма был отнят "вкус" полового акта и передан нечестивцам, чтобы соблазнять их", *Санхедрин* 75а) являются не объективными, а относительными, т.е. зависящими от настроения. Соответственно (и в любом языке существует такое явление), человек может выражать свое настроение посредством образных выражений. В нашем случае, мудрецы выражают свою скорбь, вызванную потерей Храма, через образы вкуса плодов, чистоты неба и т.д. Понятно, что природа после разрушения Храма не изменилась: реально (по своему биохимическому составу) плоды остались точно такими же, как были. Но для человека, находящегося в глубоком горе, для которого жизнь в отсутствие Храма – это уже нечто совсем другое, чем она была до того, все воспринимается по-другому. Все подобные высказывания мудрецов являются *hespedim* – траурными речами, в которых принято прибегать к образным преувеличениям для выражения глубины своего чувства (а не для выражения объективного факта потери вкуса фруктами).

Следующие примеры займут несколько больше места.

**Пример 15:** "О, как бы вернуться в прежние дни (букв. "месяцы"), в дни, когда Всевышний хранил меня!" (*Иов* 29, 2). Что же это за дни, о которых сказано "месяцы" и о которых не сказано "годы"? Речь идет о месяцах беременности, когда зародышу преподают всю Тору, как сказано: "И он учил меня, и сказал: "Пусть сохранит твое сердце слова мои, соблюдай заповеди мои, тем и будешь жить" (*Мишлей* 4, 4)"... А когда (младенец) выходит в этот мир, приходит ангел, шлепает его по губам, и забывает ребенка всю Тору, которую знал, как сказано: "У порога грех лежит" (*Берешит* 4, 7)" (*Нуда* 30б).

**Первая группа:** Этот удивительный мидраш в Талмуде приоткрывает для нас окно в мир души, проливает свет на диалектические процессы, происходящие в этом мире. Даже если мы не будем углубляться в тайны человеческой души, неизбежно возникнет вопрос: если ребенок изначально обречен перед выходом из чрева матери забыть всю Тору, которую учил там, какая польза в этой учебе? Размышления над этим кажущимся противоречием приводят к более глубокому пониманию вопроса. Подлинное знание Торы, созданной еще прежде, чем был сотворен мир (см. *Берешит раба* 2, 8), включает также полное понимание и видение реальности в соотношении с идеальным миром, Творения – с изначальным замыслом Творца. Такое знание не может быть вполне усвоено в реальности, которая построена по иным законам и требует сокрытия Божественного присутствия, неполноты знания, и соответственно – забвения. Нельзя человеку знать то, что известно Творцу, ибо этим были бы нарушены честные правила игры. И все же душа постоянно испытывает желание вернуться к идеальному состоянию. И все ее существование – это лишь борьба за то, чтобы достичь этого в постоянном поединке с силами зла, функция которых – задержать и сделать невозможным исправление мира, исправление души. Соотношение состояния души ребенка до и после рождения подобно соотношению между

миром правосудия и сотворенным миром правосудия и милосердия. Процесс индивидуального совершенствования человека подобен процессу совершенствования всего сотворенного, воссозданию в памяти Божественной Тору и возвращению к истоку – задуманному идеальному миру.

**Вторая группа:** От словоблудия еще никто не умирал. Вы еще забыли сказать, что ямочка на верхней губе – это след пальца ангела, который шлепнул младенца. А ведь у неевреев тоже есть такая ямочка, хотя они Тору в чреве у матери и не учат! А вообще, нагромоздить кучу малопонятных предложений вокруг предмета, который нельзя "пощупать" – не проблема для человека, у которого хорошо подвешен язык. Христиане, вон, такую красивую философию развели вокруг своих сказок, закачаешься! Сегодня слушаешь по радио какого-нибудь проповедника, так невозможно понять: это христианин, буддист или каббалист какой-нибудь. Все трюндят одно и то же о душе, загробной жизни, перевоплощениях и т.д. и т.п. А наивные слушатели и верят этой чуши: "Вот ведь как умно рассказывает!" Не "умно", а заумно! Скорее всего, они и сами-то не понимают того, о чем так "умно" рассуждают: главное – денежки выудить из карманов "очарованных" слушателей. За этими псевдофилософствованиями ничего не стоит, кроме бреда тех, кто это выдумал! Люди, будьте бдительны!

**Третья группа:** Сравните следующий текст с нашей агадой:

Построенная Платоном онтология<sup>133</sup> требует специальной теории познания. Действительно, если мир оформлен и существует в соответствии с некоторым планом, то следует объяснить, каким образом человек может познать этот план. Творчество мира отделено, по Платону, от его познания: мир существует по раз и навсегда данному плану. Человек не участвует в творении мира или со-творении совместно с божеством, он не в состоянии продолжить творение. Поэтому человеку остается только познавать мир, т.е. при помощи ума разгадывать заключенный в нем божественный план. Каким образом это может произойти?

Понятно, что органы чувств сами по себе не могут решить задачу познания. Ведь план мира имеет сверхчувственную, идеальную природу. Органы чувств дают нам внешнюю картину бытия вещей и космоса в целом. В этой картине преобладают изменчивость и непостоянство, мир здесь рассыпается на множественность, в которой едва-едва просвечивает единство. Органы чувств снабжают познавательную душу сырым материалом, который нуждается в обработке посредством ума. В противном случае возникает опасность увлечься чувственностью и пойти по ложному пути, на который увлекают страсти. Значит, решающая роль должна принадлежать уму. Но ум без органов чувств, конечно, не имеет прямого выхода в мир и, следовательно, ему неоткуда получить информацию о мире. Здесь возникает кажущаяся неразрешимая трудность: план мира лежит за пределами человеческого ума, поэтому нужен специальный канал связи между миром и умом. Роль такого канала могли бы выполнить органы чувств, но по указанным причинам они не способны это сделать. Платон, однако, находит из затруднения замечательный выход. Оказывается, душа человека не совсем-таки изначально не знает ничего о божественном плане. Она знает, но знание это смутно и неоформленно. В полном соответствии с пониманием человека как микрокосма, в котором

---

<sup>133</sup> Онтология (греч. on, ontos – сущее, logos – учение) – учение о бытии.

полностью представлен макрокосм (пониманием, обычным для греков), Платон утверждает, что душа каждого человека знает законы мира, но знания существуют не в явном виде, а в скрытом. Именно поэтому необходимы специальные усилия, чтобы их извлечь из глубин души. Так выглядит вопрос о познании, изложенный рационально. Платон иллюстрирует его еще и мифологически, трактуя познание как "вспоминание" или "припоминание". Поскольку душа есть сущность идеальная, она причастна к миру идей. Следовательно, до того как вселиться в человеческое тело, она находилась в своем чистом, идеальном виде и ей был открыт мир идей. Она свободно созерцала его, поэтому без затруднений запечатлевала его в себе. Вселившись же в материальное тело, душа "забыла" ранее известное и понятное вследствие возмущающих ее спокойствие воздействий тела. Понятно, что душа способна вспомнить, но для этого необходимы усилия по преодолению страстей, идущих от тела. Познание, следовательно, есть припоминание душой ранее известных частей божественного плана мира и восхождение по ступеням такого припоминания, вплоть до восстановления всего плана в целом. Философ, т.е. человек, победивший в себе низменные стремления страстей, способен подняться на вершину познавательного восхождения<sup>134</sup>.

Не правда ли, нетрудно заметить, что обсуждаемая агада выражает ту же идею, облекая ее в специфическую "еврейскую" форму мидраша. Вопрос о том, Платон ли заимствовал свою теорию познания у *хазаль*, или, быть может, еврейские мудрецы восприняли идеи греческих философов, выходит за рамки нашей статьи. Здесь мы хотели бы только продемонстрировать, что существуют агады, перекликающиеся с учениями различных греческих философских школ: платониками, стоиками и др. Например, известное высказывание Бен-Азая (*Авот* 4, 2): מְצֻדָּה – מְצֻדָּה שְׂכָרָה ("награда за заповедь – сама заповедь") идентично утверждению школы стоиков: *ipsa virtus est praemium virtutis* ("награда за добродетель есть сама добродетель").

**Пример 16:** Всевышний смотрел в Тору и творил мир (*Береши раба* 1).

**Первая группа:** Тора – это источник, из которого проистекает все сущее. Прежде, чем изучать окружающий нас мир, мы должны помнить, что все это – имеет начало в Торе. В Торе скрыто все внутреннее содержание всего существующего.

**Вторая группа:** Если это так, то какой смысл был в том, чтобы хранить ее в "чулане" вплоть до выхода евреев из Египта? Хазаль в данном случае, мягко говоря, непоследовательны. А говоря по правде, они опять вывернули историю наизнанку: Тора появилась лишь после Исхода. Кроме того, никаких тайн мироздания она не содержит, а посвящена больше вопросам социальным: построению справедливого (с ее точки зрения, конечно) общества.

**Третья группа:** Если перевести это высказывание на язык философии Платона, то получится, что Тора – это *идея* материального мира. Кроме того, чтобы понять эту агаду, следует познакомиться с одним из основных положений римской юриспруденции и философии – "естественным законом":

Естественный закон означает, что существуют естественные (т.е. вытекающие из природы вещей) обязанности, которые возложены на все

---

<sup>134</sup> В.Ф.Шаповалов. "Основы философии", стр.89-90.

человечество... В классическую эпоху римская юриспруденция признавала юридическую правомочность естественного закона (*jus naturale*), который считался одной из ее важнейших основ. Согласно Цицерону, естественный закон тождественен разуму божества, поэтому он также изначален и вечен, как и само божество. Этот закон предшествует появлению человеческого общества и его законотворческой деятельности, так же, как божественная реальность предшествует реальности человеческой. Этот закон называется "естественным", поскольку человек получает его "из своей природы", т.е. божество запечатлело его в разуме человека. Естественный закон тождественен высшему разуму (*ratio summa*), который запечатлен в природе и представляет собой божественный разум. Поэтому естественный закон не ограничен во времени или в пространстве: он существует в Риме так же, как и в Афинах, во всех странах и во все времена. Кроме того, в своем существовании естественный закон не нуждается в разрешении на то властей, и у властей нет права его отменить. Истинная справедливость - это не все то, что заключено в законах, установленных законодателями или властями, а то, что запечатлено божеством в природе человека. Поэтому каждый человек в состоянии обнаружить, без помощи какого-либо наставника, истинную справедливость. Естественный закон является связующей нитью между человеком и божеством, поскольку, как уже было сказано, он запечатлен в сущности и того, и другого...

Понятия "естественной морали" и "естественной религии" находятся в прямой связи с понятием естественного закона. Основа естественной морали состоит в том, что в человеческом разуме изначально содержатся нравственные ценности – понятия о добре и зле. Поэтому человек различает своим разумом, без всякой связи с Божественным откровением, между добром и злом. Точно также, основа естественной религии заключается в том, что существует естественная связь между человеком и божеством. Поэтому человек может самостоятельно открыть для себя сущность истинной религии<sup>135</sup>.

Идея естественного закона была чрезвычайно распространена в философском мире (и не только в античный период). Те еврейские мудрецы, которые испытали влияние со стороны греческой философии, разделяли эту идею. Только вопрос: в чем выражается естественный закон? Что, римское право – естественно и обязывает любого человека? Вздор! Что может быть естественнее для еврея, чем Тора и ее законы!? Разумеется, в природе этого мира запечатлен не кодекс Юстиниана, а законы Торы! Всевышний в процессе творения мира "смотрел" в Тору, а не в кодекс римского права! Поэтому человек в состоянии раскрыть законы Торы без посторонней помощи – помните, еще одна известная агада: "Если бы не была дана Тора, то мы бы учились скромности у кошки, запрету грабить – у муравья, запрету кровосмешения – у голубей, а обходительности – у петуха..." (*Эрувин 100б*)!

Отсюда мы можем понять смысл другой агады: Авраам-авину соблюдал все законы Торы и даже подробности законов *дерабанан* (*Йома 28б*) – ведь "человек может самостоятельно открыть для себя сущность истинной религии"! В этой же агаде мы наблюдаем столкновение разных идеологий – другие мудрецы утверждали, что естественного закона не существует: "Авраам соблюдал только

---

<sup>135</sup> Й. Фаур. *Йоним бэ-Мишне Тора*, стр.61-62

семь законов *бней Ноах* плюс обрезание", т.е. все законы Торы, так же как и законы *бней Ноах*, получены в результате Божественного откровения. Законы Торы представляют собой приказания Всевышнего (*гзерот* – см. *Брахот* 33б), а не законы, вытекающие из природы вещей.

Так, кстати, и постановили в халахе (*Мишне Тора, הלכות млахим у-милхамот* 8, 14): "Каждый, кто принял на себя семь заповедей, и пунктуально их выполняет, относится к праведникам народов мира и имеет долю в Будущем мире. Но только в том случае, если он принял их и выполняет потому, что так повелел Всевышний в Торе, сообщив нам через Моше-рабейну, что потомки Ноаха прежде получили эти заповеди. Но тот, кто выполняет эти вещи из-за их логичности, не называется *гер тошав* и не является праведником народов мира, а лишь мудрецом". Т.е. нет естественного закона, который можно открыть в результате изучения окружающего мира или логическим путем; обязывают людей (как евреев, так и неевреев) лишь законы Торы, которую получил Моше-рабейну!<sup>136</sup>

**Пример 17:** Когда евреи стояли на берегу моря, то [никто не решался войти первым в море]. Один говорил: "Я не пойду первым в море", и другой говорил: "Я не пойду первым в море". Тогда прыгнул Нахшон бен Аминадав (глава колена Йефуды) и первым вошел в море [и тогда уж море расступилось] (*Сота* 37а).

**Первая группа:** Замечательная историческая подробность, которую сохранил мидраш! Эта агада учит нас, что "под лежащий камень вода не течет": до тех пор, пока мы не приложим усилий, не отважимся на первый шаг "навстречу" Всевышнему, то ничего и не получим.

**Вторая группа:** Во-первых, в тексте Торы об этом ничего не сказано. Во-вторых, вы вырвали кусок из контекста и крутите им как хотите! Посмотрите, что написано там же чуть выше: "Раби Меир сказал: "Когда стояли евреи на берегу моря, то разные колена препирались друг с другом: одни говорили: "Мы войдем в море первыми!", и другие говорили: "Нет, мы войдем в море первыми!" Тогда прыгнуло **колени Биньямина** и вошло первым в море..." Сказал ему раби Йефуда: "Дело было не так. На самом деле..." – далее следует ваш текст. Это свидетельствует о том, что история не сохранила того, что было на самом деле: мы видим, что один раби утверждает, что первым было колени Биньямина, а другой – что первым было колени Йефуды. Видимо, они принадлежали этим самым коленам и просто хотели добавить почета собственному роду!

**Третья группа:** Это тот случай, когда представители первой группы достаточно верно поняли "мораль" агады. Остается, правда, проблема – в чем заключается этот первый шаг "навстречу" Всевышнему? Ведь каждый понимает это по-своему. Можем ли мы понять это из агады? Давайте заглянем в более древний источник – *Мехильта де-раби Ишмаэль, парашат Бешалах*:

Сказал Всевышний: "Того, кто первым короновал Меня (когда евреи стояли) на море, Я сделаю царем над Израэлем". Как-то раз раби Тарфон и старейшины сидели в тени голубятни в Явне, и обсуждали этот вопрос... Сказали ему: "Научи нас, рабейну, за какие заслуги Йефуда удостоился царства?" Сказал им раби Тарфон: "Скажите вы". Они сказали: "В заслугу того, что сказал [Йефуда]: "Что за выгода, если убьем нашего брата?" (*Берешит* 37, 26) и тем самым спас его (Йосефа) от смерти. Ответил им

---

<sup>136</sup> Тема естественного закона и подхода к нему еврейских мудрецов различных эпох заслуживает особого внимания. Мы надеемся вернуться к ее обсуждению в будущем.

[раби Тарфон]: «То, что он спас Йосефа, явилось искуплением за то, что Йеहुда посоветовал продать его, вместо того, чтобы посоветовать возвратить Йосефа к отцу!» [Они продолжили] "Ну тогда, может быть, в заслугу того, что он сказал: "И узнал Йеहुда и сказал: "Она более права, чем я..." (*Берешит* 38, 26)". Сказал им [раби Тарфон]: "Это признание явилось искуплением за связь [с Тamar]". [Они продолжили] "Ну тогда, может быть, в заслугу того, что он сказал: "Пожалуйста, пусть сядет [в тюрьму] твой раб вместо юноши" (*Берешит* 44, 33)". Ответил им [раби Тарфон]: "Мы находим, что в любом случае платит гарант". Сказали они ему: "Раби, научи нас, за какие заслуги Йеहुда удостоился царства?" Он сказал им: "Когда стояли евреи перед морем, одни говорили: "Мы не пойдем первыми!", и другие говорили: "Мы не пойдем первыми!", как сказано: "Окружил Меня ложью Эфраим, а дом Израэля – обманом; а Йеहुда еще держался Бога и верен был Всевышнему" (*Ошеа* 12, 1): пока они советовались друг с другом, прыгнул Нахшон бен Аминадав и его колено за ним в морские волны – поэтому и удостоился [Йеहुда] царства... Сказал им Всевышний: "Тот, кто освятил мое Имя (когда евреи стояли) на море, пусть придет, и будет властвовать над Израэлем!" И согласились старейшины с раби Тарфоном.

Теперь, после того, как мы имеем полный текст агады, попробуем объяснить ее подробно. Для удобства анализа текста представим объяснение в виде таблицы: в левом столбце – текст агады, а в правом – предлагаемое нами объяснение.

Текст агады	Объяснение
Сказал Всевышний: "Того, кто первым короновал Меня (когда евреи стояли) на море, Я сделаю царем над Израэлем".	Это – "рамка" агады: здесь она открывается, а в конце – закрывается тем же выражением.
Как-то раз раби Тарфон и старейшины сидели в тени голубятни в Явне, и обсуждали этот вопрос...	"раби Тарфон и старейшины" – это Бейт-дин ха-гадоль, который после разрушения Храма заседал в Явне.
Сказали ему: "Научи нас, рабейну, за какие заслуги Йеहुда удостоился царства?"	Члены Бейт-дин ха-гадоль обсуждают вопрос: каким образом Иудея может добиться независимости от Рима.
Сказал им раби Тарфон: "Скажите вы".	Вначале выслушиваются все мнения.
Они сказали: "В заслугу того, что сказал [Йеहुда]: "Что за выгода, если уьем нашего брата?" ( <i>Берешит</i> 37, 26) и тем самым спас его (Йосефа) от смерти. Ответил им [раби Тарфон]: "То, что он спас Йосефа, явилось искуплением за то, что Йеहुда посоветовал продать его, вместо того, чтобы посоветовать возвратить Йосефа к отцу!" [Они продолжили] "Ну тогда, может быть, в заслугу того, что он сказал: "И узнал Йеहुда и сказал: "Она более права, чем	Члены Бейт-дин ха-гадоль предлагают различные варианты относительно того, на что народу следует обратить внимание, чтобы "удостоиться" освобождения из-под власти Рима. Например, они предлагают обратить большее внимание народа на более строгое соблюдение заповедей, касающихся уголовных преступлений, запрещенных половых отношений и имущественных законов. (Это подобно тому, что происходит

<p>я..." (<i>Берешит</i> 38, 26)". Сказал им [раби Тарфон]: "Это признание явилось искуплением за связь [с Тамар]". [Они продолжили] "Ну тогда, может быть, в заслугу того, что он сказал: "Пожалуйста, пусть сядет [в тюрьму] твой раб вместо юноши" (<i>Берешит</i> 44, 33)". Ответил им [раби Тарфон]: "Мы находим, что в любом случае платит гарант".</p>	<p>сегодня, когда на вопрос, как справиться с террором, каждый отвечает по-своему: кто-то считает, что нужно работать над своими <i>мидот</i> – говорить меньше <i>лашон ha-ра</i>, кто-то – что нужно читать больше <i>техилим</i>, а кто-то – что большее внимание нужно уделять скромному внешнему виду.) Раби Тарфон замечает, что хотя "работа" в этих направлениях и важна, но к обсуждаемому вопросу отношения не имеет.</p>
<p>Сказали они ему: "Раби, научи нас, за какие заслуги Йехуда удостоился царства?"</p>	<p>В конце концов, члены Бейт-дин ха-гадоль просят раби Тарфона высказать свое мнение.</p>
<p>Он сказал им: "Когда стояли евреи перед морем, одни говорили: "Мы не пойдем первыми!", и другие говорили: "Мы не пойдем первыми!", как сказано: "Окружил Меня ложью Эфраим, а дом Израэля – обманом; а Йехуда еще держался Бога и верен был Всевышнему" (<i>Ошеа</i> 12, 1): пока они советовались друг с другом, прыгнул Нахшон бен Аминадав и его колена за ним в морские волны – поэтому и удостоился [Йехуда] царства..</p>	<p>Раби Тарфон считает, что нельзя тратить время и силы на бесплодные совещания: только решительные действия (т.е. восстание) могут привести к достижению цели.</p>
<p>Сказал им Всевышний: "Тот, кто освятил мое Имя (когда евреи стояли) на море, пусть придет, и будет властвовать над Израэлем!"</p>	<p>Здесь "рамка" агады закрывается. Евреям необходимо сделать первый шаг, доказав на деле свою верность Всевышнему: только война с Римом может привести к восстановлению еврейского царства.</p>
<p>И согласились старейшины с раби Тарфоном.</p>	<p>Бейт-дин ха-гадоль принимает решение о восстании. Так началось восстание Бар Кохбы.</p>

Разумеется, обсуждение такого вопроса, как подготовка к восстанию, не могло вестись открыто, тем более быть записанным в явной форме. Поэтому агада явилась наиболее подходящей формой для этого.

Надеемся, вышеприведенные примеры помогли в общих чертах понять, как "работают" агадот.