

Торат Моше

Курс по изучению Письменной Торы

Книга Ваикра

Составители:

**Йехиэль Цайткин,
Реувен Бен-Израэль**

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

Назив (р.Нафтали Цви Йешуда 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, *Мишинэ Тора*, *hilхот талмуд Тора* 3, 1



Памяти Нетанэля Озери ז"ל

посвящаем эту книгу

Редактор: Гиллель Бродский
Корректор: Шошана Бродская

Интернет-издание

אדר ב' תש"ט

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, хильхот 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 онлайн.

Как пользоваться этой книгой

Целью пособия "Торáт Мошé" является помощь в изучении *нишата*¹ (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 слова². 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 'п.

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; Брахо́т, а не Бро́хес. 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 книга³.

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, Деварим, Берахот, а не Шмот, Дварим, Брахот. Но в русскоязычной еврейской

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

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

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

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*, *кошен 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:

(יט) אַם-פְּנִים אַתֶּם אֲחֵיכֶם אֲחֵר יֵאָסֵר בְּבֵית מְשֻׁמְרֵכֶם וְאַתֶּם לְכוּ הִבֵּיאוּ שְׂבֵר 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:

(יא) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תְּדַשָּׂא הָאָרֶץ דְּשָׂא עֵשֶׂב מִזְרִיעַ זָרַע עֵץ פְּרִי עֵשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ אֲשֶׁר זָרַעוּבּוּ עַל-הָאָרֶץ וַיְהִי-כֵן:
דְּשָׂא – "произрастит" (в аккадском: *dīšū* = 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 *дэшэ*
בְּשָׂא – общее название различных полевых и культурных растений (*Даат микра*).

...

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

Данное пособие не заменяет собой полный сборник комментариев типа *Микроат гдолот*: 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 *пишот* 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 в книгу Ваикра

Книга Ваикра называется у хазаль *Торат коһаним*, несмотря на то, что не вся книга Ваикра занимается законами коһаним, а только первая ее часть, примерно половина – и в дальнейшем мы поймем почему. Точно так же, в сирийском переводе *Пишета* книга Ваикра называется *Каһана* (т.е. "коһаним"). То же самое можно сказать и о греческом переводе, отсюда – европейское название книги: "Левит" (коһаним, как известно, относятся к колену Леви).

Вся книга Ваикра является естественным продолжением книги Шмот. Книга Шмот завершается построением Мишкана. Книга Ваикра начинается с указания того, как служить в Мишкане. В книге Шмот Всевышний указывает Моше, как посвятить коһаним для службы, а в книге Ваикра это претворяется в жизнь. Т.е. книга Ваикра обязана следовать за книгой Шмот – это ее естественное место.

Почти вся книга Ваикра занимается халахот – законами. Даже те рассказы, которые упоминаются там, упоминаются только в связи с тем законом, который основан на этом рассказе.

Центральным понятием в книге Ваикра является *кдуша* ("святость"). Это понятие мы уже встречали в книге Шмот. Там Всевышний освящает народ Ираэля тем, что указывает построить Микдаш, который Он тоже освящает, и именно в книге Шмот есть первое указание для народа Ираэля быть святым народом (*ам кадош*).

В книге Шмот (19, 6) написано: וְאַתֶּם תִּהְיוּ-לִי מִמְּלַכֶּת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ – "И будете вы Мне царством священнослужителей и народом святым". Что означает "святой народ"? Понятие *кдуша* ("святость") в отношении народа означает, что целью существования этого народа является служение Всевышнему. К Мишкану также относится понятие *кадош*, потому что там служат Всевышнему. Свято то, что предназначено для служения Всевышнему – в этом суть понятия *кдуша* в еврейском понимании. Не вся книга Ваикра занимается жертвоприношениями, но через всю книгу Ваикра проходит понятие *кдуша*.

Приказ "быть народом святым" упоминается в книге Ваикра очень много раз, и это – продолжение указания из книги Шмот. Например, "будьте святы" (*Ваикра* 11, 44) упоминается после законов о кашруте (законах о том, что можно и что нельзя употреблять в пищу). Почему? Как законы кашрута связаны со святостью? Законы кашрута связаны с Храмом: все, что разрешается есть народу Ираэля – это те вещи, которые пригодны для того, чтобы принести их в жертву в Храме. Этим подчеркивается, что народ Ираэля – *ам кадош*, и поэтому он должен вести себя как народ святой не только в Храме, но и в обыденной, повседневной жизни.

Идея о святости – это центральная идея в книге Ваикра. И отсюда, может быть, мы поймем, почему вся книга Ваикра называется *Торат коһаним*. Коһаним символизируют ту прослойку общества, которая называется *кдошим*, т.е. они служат Всевышнему постоянно: в этом заключается их назначение. Но не только они должны служить Всевышнему – весь народ должен служить Всевышнему, и об этом говорится в книге Ваикра. И поэтому, если народ выполняет свою функцию, то он является *ам кадош*.

Отсюда мы понимаем, что такое *кдуша* ("святость"), а также – что такое *тума* ("скверна", "ритуальная нечистота"). В книге Ваикра несколько раз встречается запрет затумяться: как для коһаним, так и для всего народа. Что означает понятие *тума* в соответствии с таким пониманием? Действие не в

соответствии с халахой!⁴ Т.е. понятие *кдуша* – это служба Всевышнему, поведение в соответствии с халахой. Понятие *тума* – это действие противоположное, не соответствующее халахе, не соответствующее службе Всевышнему.

Почему Тора особенно остерегает коhanим, чтобы они не затумлялись – точно так же, как она их особо остерегает, чтобы они освятились? Коhanим в глазах у народа символизируют учителей: людей, которые обучают весь остальной народ, как служить Всевышнему. Они также представители народа на службе в Храме.

Книга Ваикра делится на ряд тем. Первая тема – описание корбанот, которые может принести любой человек из народа, а не только коhanим (мы это отметим в процессе чтения, в дальнейшем). Т.е. любой человек может служить Всевышнему.

Далее следуют корбанот, которые являются *хова* – обязательными. Это те корбанот, которые должен приносить человек, совершивший грех (или по некоторым другим причинам, как разъясняется в тексте).

Следующая тема – корбанот, которые приносят коhanим. Мы увидим ряд повторений и несоответствий между началом книги Ваикра и этой темой (в основном, в начале главы *Цав*). Причина этого несоответствия в том, что в начале книга Ваикра говорит с точки зрения обычного человека, не коhена, а в *парашат Цав* книга Ваикра обращается к коhanим. Соответственно, подчеркиваются различные моменты, представляющие важность для тех или других людей.

Далее – отрывок о *милуим*: посвящение коhanим на службу. Это также окончание темы посвящения коhanим, которая началась в книге Шмот.

За этим следуют законы *тума* и *таhora*. Описание службы в Йом Кипур также относится к этой теме. Йом Кипур призван искупить за *туму*, которую бней Израэль внесли в Храм по ошибке. Почему именно за *тумат ха-микдаш*? Храм символизирует собой народ Израэля в идеале, поэтому у народа есть цель – уподобиться тому, что происходит в Храме: там есть только *таhora*, там нет *тумы* – это символизирует постоянное служение Всевышнему, отделение от греха. Храм – это символ еврейского общества, каким оно должно быть. И когда это общество грешит, то это равносильно проникновению *тумы* в Храм. И поэтому написано в Торе, что коhen в Йом Кипур искупает за *туму*, которая вошла в Микдаш. Во всех заповедях, связанных с *тума* и *таhora* присутствует определенная символика, которая понимается в соответствии с порядком текста и с теми понятиями и идеями, которые упоминаются в тексте.

Далее следует раздел, который можно назвать "*ани ха-Шем*": в тексте приводится ряд *мицвот*, и после этого следует торжественное провозглашение: "Я – Всевышний!" Как, например, заповедь уподобляться путям Всевышнего (*лехидамот би-драхав*): те качества, которыми Всевышний описывается в Танахе – именно в соответствии с этими качествами следует себя вести. (Это, в основном, заповеди, касающиеся взаимоотношений между людьми).

Следующий раздел – описание праздников, начиная с шаббата. Обратите внимание: в начале говорилось о святости Микдаша, потом – о святости корбанот, о святости коhanим, о святости народа Израэля, и теперь – о святости

⁴ Строго говоря, в аспекте халахи, эти понятия не представляют собой противоположности. Противоположностью понятия *кдуша* является *хулин* ("повседневный, не относящийся к святости"), а противоположностью *тума* является *таhora* ("ритуальная чистота"). Но можно также встретить употребление этих понятий – *кдуша* и *тума* – и в качестве противопоставления.

определенных дней. Отсюда можно сделать определенный вывод: каков смысл заповедей шавбата и праздников? Смысл тот же – *кдуша*! Как у храмовой службы, у разделения народа на *исраэлим* и *коһаним* – смысл *кдуша* (чтобы все стремились к службе Всевышнему), так же и праздники и шавбаты – их цель также освятить народ, чтобы тот стремился к службе Всевышнему: чтобы у народа были определенные дни в году, когда они могли бы заниматься духовными вещами, а не были озабочены только погоней за материальными благами. Поэтому эти дни называются *микраэй кодеш* ("освященные собрания"): в эти дни народ также собирается вместе, в том числе собираются в Храме на храмовую службу.

Затем упоминаются *шмита* и *йовэль*. Каков смысл этих заповедей? Есть люди, которые должны быть *кадош*, которых надо освящать. Есть место, которое надо освящать – Микдаш. Есть дни, которые надо освящать. И есть годы, которые надо освящать: это *шмита* и *йовэль*. С какой целью? В чем заключается их *кдуша*? В том, что человек не занимается своими обыденными делами: ему нельзя пахать, сеять и т.д. – он должен эти годы использовать для духовных целей.

Таким образом, центральная идея этой книги – идея святости. Это святость как цель: у человека, у народа, у пространства (в Мишкане) и у времени (день, год).

В конце книги Ваикра приводится отрывок *брахот* и *клалот*. Благословения тому, кто будет выполнять союз между Богом и народом, и проклятия тому, кто не будет этого выполнять. С какой целью это упоминается? Почему необходимо в конце книги, которая занимается развитием святости, сказать это условие союза? Эти *брахот* и *клалот* хотят подчеркнуть, что если нет *брита* (союза) со Всевышним, то Микдаш, корбанот и все остальное, о чем говорилось в этой книге – ничего не стбит. Это такая же самая *авода зара*, которая была, когда сделали Золотого Тельца.

Пророки осуждают именно это – когда Храм, шавбаты и праздники становятся ширмой для идолопоклонства. Святость шавбата не в том, что в этот день не работают, а в том, что в этот день не работают **с целью посвятить его Всевышнему!**

Введение в корбанот

Многие главы в книге *Ваикра* в подробностях обсуждают жертвоприношения, которые приказано бней Исраэль приносить в Храме. В данной статье мы попытаемся исследовать смысл института жертвоприношений в Торе.

Смысл корбанот

Как религиозные, так и светские исследователи согласны, что жертвоприношения возникли на заре существования человечества.⁵ Существует множество научных теорий по поводу происхождения жертвоприношений, но все они остаются спорными, поскольку ни одна из них не может объяснить происхождение многочисленного разнообразия форм жертвоприношений. Более того, это многообразие наводит на мысль, что обычаи принесения жертв не происходят из одного корня, а связаны с различными аспектами жизни общества. Поэтому мы не будем рассматривать здесь все эти теории, а ограничимся упоминанием одной основной причины, приведшей к возникновению жертвоприношений: желание заслужить благосклонность божества. Из этого желания проистекают два основных типа жертвоприношений:

- жертвы, приносимые в качестве выражения благодарности божеству или признания его могущества;
- жертвы, приносимые в качестве искупления за преступления для выражения степени раскаяния преступника с целью заслужить прощение и вернуть благосклонность божества.

Таким образом, жертвоприношение – это способ приближения к божеству в стремлении заслужить его расположение.⁶ В семитских языках (иврит, арабский, арамейский) корень **בָּרַךְ** означает "приближать(ся)". От этого корня образовано слово **קֹרְבָן** (*корбан*, "жертва", множ.: **קֹרְבָנוֹת**, *корбанот*).⁷ Т.е. смысл этого слова может означать: а) "то, что приближает к божеству", либо б) "то, что преподносится (= приближается к) божеству".

Историки объясняют возникновение ритуала преподнесения божеству подарков антропатией – приписыванием божеству чувств и страстей человека. В соответствии с этим мнением, источник жертвоприношений следует искать в ошибочных представлениях о божестве. Древний человек приписывал своему богу человеческие же потребности. Он считал, что для того, чтобы снискать милость в его глазах, следует принести богу дорогие подарки. И поэтому он приносил божеству в подарок те вещи, которые сам считал ценными.

⁵ Религиозные исследователи основываются на тексте Торы о приношении жертв сыновьями Адама Каином и Эвелем (*Берешит* 4, 3-4) или на агаде о приношении жертвы самим Адамом после греха (*Авода зара* 8а), а светские – на археологических находках. И в том, и в другом случае можно говорить о "заре человечества". И по нашему мнению, здесь нет никакого принципиального противоречия: все зависит от глубины понимания Торы (см. наш комментарий в конце первого рассказа о сотворении мира, после пасука *Берешит* 1, 3).

⁶ Слово "жертва" в русском языке, по мнению лингвистов, родственно лит. *giriù, girti* "хвалить", *gėras* "хороший", др.-прусск. *girtwei* "хвалить", др.-инд. *grāti* "воспевает, превозносит, восхваляет", лат. *grātus* "желанный, приятный, благодарный" (Этимологический словарь русского языка. Фасмер М.), т.е. первоначально это слово имело положительную коннотацию, связанную с выражением благодарности божеству и его восхвалением.

⁷ В конце 19-го века, в период возрождения языка иврит в качестве разговорного, слово *корбан* приобрело дополнительные значения, аналогичные другим значениям слова "жертва" в русском языке: а) "жертва чего-либо" (несчастного случая, преступления и т.п.), б) "добровольный отказ в пользу кого-чего-нибудь" ("пожертвовать чем-либо ради...").

Но если принесение жертв связано с ошибочными воззрениями, то почему Всевышний счел необходимым закрепить институт жертвоприношений в Торе? Ведь мы говорим о Боге, у которого нет материальных потребностей, Ему не нужны ни кровь жертв, ни их мясо или жир, ни вино и вода, ни хлебá, приносимые на жертвенник, и даже не их запах! В чем же смысл *корбанот* в иудаизме?

Ответ на этот вопрос мы находим, возможно, уже в тексте Торы. В книге *Ваикра* (17, 1-7) приводится запрет забивать животных (даже просто для еды) в стане или вне стана, если только это животное не было приведено к Мишкану и зарезано в качестве жертвы (мясо которой можно есть его хозяину). Тора объясняет, что смысл этого закона в том "чтобы не резали больше свои жертвы демонам, за которыми они блудно ходят". Т.е. смысл этого запрета в том, чтобы отучить бней Исраэль от приношения жертв языческим божествам. Мидраш (*Ваикра раба* 22, 7-8) иллюстрирует это таким образом:

Раби Пинхас от имени раби Леви сказал: "Это подобно тому, как если бы царский сын был привычен употреблять непотребную пищу. Сказал царь: "Надо, чтобы он почаще сидел за моим столом – тогда он сам отучится от этого". Поскольку бней Исраэль были увлечены в Египте идолопоклонством и приносили свои жертвы демонам на своих личных жертвенниках, совершая грех и приводя на себя наказание, то сказал Всевышний, чтобы они приносили все свои жертвы перед Ним в Мишкане, и тогда избежали бы впадения в грех идолопоклонства и наказания за него".

Именно такое объяснение приводит также Рибаш⁸ на пасук *Ваикра* 17, 7:

"Чтобы не резали больше свои жертвы" – то есть [Всевышний как бы говорит]: "Это не из-за того, что Мне нужны их жертвы, а чтобы отучить их от идолопоклонства. И это то [что сказано:] "Выводя бней Исраэль из земли египетской, Я не дал им никаких указаний относительно жертвоприношений" (*Ирмеяһу* 7, 22), потому что Я не испытываю ни голода, ни жажды⁹, и сделал Я это (т.е. установил запрет резать скот, не принося его в жертву) только для того, чтобы они слушались Меня и не привыкали к идолопоклонству, и чтобы искупились им их грехи; только лишь для их пользы [Я приказал так поступать], а не для Своей".

Т.е. по мнению Рибаша, уже в Танахе, у пророка Ирмеяһу, можно найти намек на то, что если бы евреи вели себя лучше, институт жертвоприношений не присутствовал бы в своде законов, но бней Исраэль свыклись в Египте с языческими жертвоприношениями, и Тора была дана в том виде, в котором ее получил Моше, с учетом этой реальности.

То же самое объяснение приводит Рамбам в *Морэ ха-невухим* (3, 32):

Невозможно мгновенно броситься из одной крайности в другую, поэтому по самой природе человека невозможно, чтобы он мгновенно оставил все, к чему привык...

⁸ Раби.Йосеф Бхор-Шор из Орлеана, 12-ый век.

⁹ Аллюзия на Амос 8, 11.

В то время в обычае у всех народов – и у нашего в том числе – было принесение различных животных в жертву в храме, где устанавливали идолов, преклонение перед ними и воскурение перед ними благовоний... Поэтому Всевышний, в Своей мудрости, не потребовал от нас полностью отказаться от подобной практики, поскольку подобное требование невозможно было бы принять из-за человеческой природы, которой свойственно привязываться к тому, к чему она привыкла. Это было бы примерно тоже самое, как если бы в наши дни пришел пророк и призвал нас служить Всевышнему, но при этом сказал: "Он приказывает вам прекратить молиться Ему и не поститься, и не взывать к Нему в трудную минуту, но чтобы ваше служение Ему заключалось бы только лишь в мысли, а не в каком-либо действии".

Смог бы еврейский народ отказаться от привычного ему образа служения – исполнения заповедей – и служить Всевышнему лишь мысленно? Вряд ли. Народ бы этого не принял, считает Рамбам, и продолжает:

И поэтому Всевышний "перенаправил" те виды служения, которые совершались по отношению к ложным и вымышленным божкам, на служение Ему тем же самым образом: Он приказал построить Храм [в котором будет проводиться служение] в Его честь, и жертвенник [для служения] в Его честь, и чтобы жертвы приносились в Его честь, и чтобы поклонялись Ему, и воскуряли благовония перед Ним, и запретил выполнять те же самые действия в честь кого-либо кроме Него... И в результате исполнения этого божественного указания было уничтожено идолопоклонство [среди еврейского народа], и главный принцип нашей веры – существование единого Бога – прочно утвердился в сознании народа. Причем все это было достигнуто без того, чтобы сбивать с толку и смущать людей отказом от привычных и единственно известных им форм служения.

Это мнение тесно связано с другим утверждением Рамбама – что целью значительной части заповедей Торы является противодействие различным суевериям и идолопоклонству. В другом месте *Морэ ха-невухим* (3, 46) он объясняет некоторые детали законов о жертвоприношениях тем, что они направлены против идолопоклонства и глупых суеверий:

Египтяне поклонялись созвездию Овна¹⁰,... а некоторые секты из Междуречья¹¹ поклонялись демонам, которых представляли в виде козлов... и это было очень распространено в эпоху Моше-рабейну,.. а индусы и по сей день вообще не режут коров...

И для того, чтобы стереть следы этих ошибочных воззрений, нам было приказано приносить в жертву именно эти три вида (коров, овец и коз)... так что именно посредством того действия, которое считается в высшей степени бунтом [против их богов], мы приближаемся к Всевышнему. И именно через это действие искупаются грехи, и таким образом излечивают ошибочные воззрения, являющиеся "болезнью человеческой

¹⁰ Символом бога Амона являлся баран, поэтому он иногда изображался с бараньими рогами. Бог Ра (в форме Амон-Ра) изображался в виде мужчины с головой барана.

¹¹ Рамбам называет их *пдхз*. Современные исследователи предполагают, что имеются в виду группы мандеев или манихеев, проживавшие на территории современных Ирака и Сирии.

души" – через [действия, которые представляют собой] их крайнюю противоположность.

Рамбам придерживается мнения, с которым также согласны и другие известные мудрецы, что жертвоприношения с древнейших времен были общепринятой формой публичного служения Всевышнему, основанной на стремлении выразить уважение к Нему. Это была общепринятая практика во всем мире, и Всевышний оставил эти древние привычки на их месте, из-за того, что бней Израэль были привычны к ним, и из-за того, что и таким путем можно было достичь цели – усиления веры во Всевышнего. Рамбам добавляет в другом месте (*Морэ ха-невухим* 3, 26), что детали законов жертвоприношений, как например, почему нужно приносить иногда овцу, а иногда барана, невозможно аргументировать. Цель всех этих заповедей – исключительно в том, чтобы очистить нас и приучить к послушанию Всевышнему¹². Лишь в общем виде возможно аргументировать каждую из заповедей.

Мнение Рамбама может показаться несколько проблематичным, поскольку из него можно сделать следующий вывод: в древнем мире, когда все народы были привычны к жертвоприношениям, этот вид служения был насущно необходим, но после того, как практика жертвоприношений прекратилась почти во всем мире, и люди уже не привычны к ним, то этот институт в иудаизме потерял всякий смысл! Этот вывод противоречит Торе и традиции. Заповеди о *корбанот* являются частью Торы и не могут быть отменены. Следовательно, в этих заповедях должно быть нечто такое, что остается актуальным во все времена.

Рамбан (*Ваикра* 1, 9) резко критикует мнение Рамбама и говорит, что более заслуживает внимания объяснение, что целью *корбанот* было утвердить в согрешившем осознание того, что, в принципе, он заслуживает смерти, но Всевышний, по Своему милосердию, дает ему возможность искупить за свой грех приношением жертвы вместо своего собственного тела:

Поскольку действия людей выражается в мысли, в речи и в поступках, Всевышний приказал, что если человек согрешит, то он должен принести жертву: возложит на нее руки, как символ действия, выразит свой грех вслух, как символ речи, и сожжет внутренние органы в качестве символа мысли и вожделения (= то, что сподвигло человека на грех), а голени – вместо рук и ног самого человека, совершивших преступление, и брызнет кровью на жертвенник вместо своей собственной крови, чтобы понял человек, делая все это, что согрешил он перед Всевышним телом и душой, и следовало бы его самого сжечь, если бы не милосердие Творца, который готов принять замену вместо него. И этой жертвой искупится он – кровь жертвы вместо его крови, и жизнь жертвы – вместо его жизни, а те части, которые остаются коhanим – [ради того] чтобы помолились за него. А жертва *тамид* (ежедневная жертва, приносимая в Храме) – ради того, чтобы были спасены многие в народе от своих постоянных прегрешений.

¹² Сравните это с тем, что говорит мидраш агада (*Берешит раба* 44, 1): "Какая разница Всевышнему – резать животное со стороны горла или со стороны загривка? [Для Него нет никакой разницы!] Т.е. заповеди даны лишь для того, чтобы их посредством очистить (= воспитать) людей".

Т.е. принесение в жертву животного символизирует подчинение эгоистических и порочных устремлений человека воле Всевышнего. Человек, приносящий жертву, будучи свидетелем умерщвления живого существа, очень четко уяснит себе, что грешник также заслуживает уничтожения, если не раскается. Более того, корень греха кроется в животной природе человека, и уничтожение имущества человека должно напомнить ему о разрушительной силе греха.¹³

Однако мнение Рамбана также имеет свои слабые места. Так, например, можно указать на то, что: а) не все жертвы приносятся в качестве искупления за грехи (например, *шламим*); б) даже искупительная жертва не приносится в качестве искупления за грех, наказанием за который является смертная казнь, а лишь за те, что совершены по ошибке; в) жертвоприношения (и в том числе за грех) бывают не только из животных (например, *минха*); г) даже в жертвах, приносимых из животных, основным действием является не забивание животного и сжигание его частей на жертвеннике, а выплескивание крови на жертвенник.

Возвращаясь к Рамбаму, следует отметить, что он, конечно же, был далек от мысли, что заповеди о *корбанот* когда-либо потеряют свой смысл и будут отменены. Разве не он – тот, кто сформулировал основу веры: "Тора никогда не будет заменена Всевышним"¹⁴. По всей видимости, Рамбам придерживался мнения, что несмотря на то, что жертвоприношения развились изначально из тех обычаев, что были приняты в ту эпоху, однако эти формы служения Всевышнему должны существовать также и в будущем, даже если и времена изменились: поскольку Всевышний установил жертвоприношения навсегда, то, следовательно, эти законы не зависят от обстоятельств различных эпох, а напротив, существует абсолютная ценность в них самих, что возвышает их над переменчивостью времен. Рамбам говорит, завершая книгу *Корбанот* (*Мишне Тора, хилхот тмура* 4, 17):

Все эти вещи (= заповеди) имеют целью обуздать инстинкты человека и исправить его поведение.

А в заключение книги *Авода* ("Служение в Храме") (*Мишне Тора, хилхот мейла* 8, 6-8) он говорит:

Человеку следует вникать в законы Торы, чтобы постичь их смысл, по мере его возможностей. И если он не найдет чему-либо смысла и не будет понимать его причины, то не следует относиться к этому легкомысленно (ведь это не означает, что смысла не существует, а лишь то, что этот смысл нами пока не

¹³ Критикуя мнение Рамбама, Рамбан приводит в пример жертвы, принесенные Ноахом (*Берешит* 8, 20), когда и в помине не было еще ни египтян, ни вавилонян – и эти жертвы были угодны Всевышнему. Также и Эвель принес жертвы (*там же* 4, 4), а тогда вообще не было никакого идолопоклонства. Ритва (Раби Йом-Тов бен Авраам из Севильи, 1250-1330) в *Сефер ха-зихронот*, отстаивая мнение Рамбама, указывает, что Рамбан приводит цитаты из *Морэ ха-невухим* 3, 46, а не 3, 32, т.е. он критикует объяснение, данное Рамбамом отдельным частностям из заповедей о жертвоприношениях (почему в жертву приносится именно крупный и мелкий рогатый скот), а не общий смысл жертвоприношений в Торе. Кроме того, из его (Рамбана) слов можно понять так, что он считает, что Рамбам говорит об исправлении воззрений самих египтян и вавилонян, а не бней Израэль. Ритва объясняет, что Рамбам имел в виду очищение от идолопоклонства еврейского народа, и не только сразу после выхода из Египта, но и в более позднюю эпоху, и его объяснение общего смысла жертвоприношений в Торе совершенно оправдано. (См. *Торат Хаим*, примечание 76 к словам Рамбана на *Ваикра* 1, 9.)

¹⁴ Тринадцать основ веры сформулированы Рамбамом в Комментарий к *Мишне, Санхедрин* 10.

постигнут)... Сказано в Торе: "Соблюдайте все уставы Мои (*хукотáй*) и все законы Мои (*мишпатáй*)" (*Ваикра* 19, 37 и 20, 22)... *Мишпатáй* – это заповеди, смысл которых ясен, и польза от их исполнения в этом мире известна, как, например, запрет воровства и пролития крови, указание уважать родителей. А *хукáй* – это заповеди, смысл которых неизвестен... как, например, запрет есть свинину, мясо с молоком и другие... И все *корбанот* без исключения относятся к *хуким*.

В приведенном отрывке (в его полном варианте) целью Рамбама является сказать, что следует соблюдать заповеди, даже если их смысл не ясен, и именно *хуким* следует соблюдать еще более ревностно, нежели *мишпатим*. Но мы хотели лишь подчеркнуть, приводя сокращенную цитату, что, по мнению Рамбама, истинный смысл заповедей о *корбанот* не вполне ясен, хотя он лично и предложил свое объяснение (в *Морэ ха-невухим*), и что, кроме того, в целом эти заповеди служат, как и большинство других заповедей Торы, для исправления как человеческого общества, так и отдельной личности.

Кроме того, следует сказать, что не вполне правомерно говорить о том, что жертвоприношения исчезли из современного мира. В исламе во время "праздника жертвоприношения" (известен в России как Курбан-байрам) и сегодня режут баранов. В христианстве жертвоприношение присутствует в виде евхаристии – поедания хлеба и вина в качестве плоти и крови божества.¹⁵ В современной России существуют неоязыческие группы, стремящиеся вернуться к своим славянским корням, отвергнув навязанное славянам христианство. Некоторые из них говорят о возрождении древних ритуалов жертвоприношений языческим божествам. Таким образом, мы убеждаемся, что пока природа человека остается (и останется) неизменной, то и его желание близости к духовному источнику не претерпевает изменений. И, соответственно, жертвоприношения, которые являются средством для этого сближения, продолжают существовать – явно или неявно – в современном мире. И поэтому смысл заповедей о *корбанот*, предложенный Рамбамом в *Морэ ха-невухим*, остается актуален и сегодня.

Многие комментаторы указывают на понятие *кирвá* ("близость"), на которое содержится намек в корне קרָב. Как мы уже отмечали, согласно простому объяснению, человек, приносящий корбан, "приближает" некую вещь к Всевышнему (в смысле физического приближения к Храму или к жертвеннику). По мнению р.Ш.Р.Гирша (*Ваикра* 1), более глубокий смысл корбанот заключается в том, что посредством их приношения мы подчиняем себя, телом и душой, воле Всевышнего и ищем близости к Нему. Эта близость имеет духовную суть, и без нее невозможно истинное служение Всевышнему:

К сожалению, в [европейских] языках нет слова, которое адекватно выражало бы понятие *корбан*. Обычно на немецкий язык его переводят как Opfer ("жертва"). Это слово образовано от латинского offero ("приносить, предлагать") в значении "подношение". Но, к несчастью, оно приобрело оттенок, означающий "разрушение, уничтожение и потеря (ущерб)"¹⁶, что совершенно не соответствует, и даже противоречит,

¹⁵ Только в армянской церкви присутствует ритуал забивания барашка в качестве жертвы.

¹⁶ Так же и в русском языке: слово "жертва", прежде всего, означает человека или животное, пострадавших или погибших в результате нападения, несчастного случая, военных или преступных действий и т.п.; либо добровольный отказ в пользу кого- или чего-нибудь. Да и в современном иврите,

понятию *корбан* в иврите. Однако даже изначальное значение слова *offero* в смысле "подношение" не вполне соответствует значению понятия *корбан*, поскольку "подношение" всегда предполагает пожелание или требование со стороны того, кому преподносится эта вещь; и цель подношения – это выполнение пожелания или удовлетворение его (т.е. объекта подношения) потребностей. Нельзя отделить "подношение" от понятия "дарование, подарок". Но понятие *корбан* далеко от подобного понимания. Оно ни в коем случае не означает "подарок", оно применяется только в контексте отношений между человеком и Всевышним, и его нельзя понимать в каком-либо другом смысле, кроме как в значении, присущем корню *קרב*. Значение этого корня – "приблизиться", достичь тесной связи с кем-либо. Отсюда следует вывод, что целью и результатом *накравá* (процесса принесения *корбана*) является достижение более возвышенного существования. И это означает, что не следует придавать этому понятию значение "разрушение и уничтожение" (= "жертва"). И также это доказывает, что назначение *корбана* – удовлетворение потребностей того, кто его приносит, а не того, кому этот *корбан* приносится. Желание того, кто приносит *корбан* заключается в том, чтобы нечто, связанное с ним, смогло установить более тесные отношения с Всевышним. Это и есть его *корбан*. А то действие, которое предназначено привести к этому, называется *накравá* ("приближение").

Цель *корбана* – это близость Всесильного: "Они наслаждаются близостью Всесильного" (*Йешаяху* 58, 2). Именно близость к Богу является единственным благом для человека, принадлежащего к еврейскому народу (*Техиллим* 73, 28). Без этого он ощущает себя "подобным животному" (*там же* 22), т.е. лишенным какого-либо предназначения, присущего человеку.

В заключение приведем цитату из книги р.Авраама Чила¹⁷:

Одна идея стоит в центре понятия *корбанот*: каждый грех возможно искупить. Еврей, совершивший преступление, не должен был чувствовать, что совершил непоправимую ошибку, все рухнуло. Жертвоприношение, если оно было выполнено в духе приверженности цели и соблюдения деталей закона, давало ему в руки возможность примирения со Всевышним, возможность "начать с нового листа" и вновь подняться по пути праведности и боязни перед Всевышним.¹⁸

Отношения пророков к жертвоприношениям

Довольно часто можно встретить мнение, что пророки, якобы, выступали против жертвоприношений в Храме, как например:

Большая часть пророков – от Самуила до Исаяи, Михея, Иеремии и Иезекииля – выступали против жертв, которые, как считали они, не

в результате обратного перевода, слово *корбан* приобрело такой же смысл ("жертва"), как и в других языках. См. прим. 2 и 3.

¹⁷ Рав Авраам Чил (1912 - 2004), первый раввин Военной академии США (Вест-Пойнт).

¹⁸ *ברכה ציל, המצוות וטעמיהן, כתב, ירושלים, עמ' 91*

угодны Богу. Ведь ему угодно, чтобы люди "перестали делать зло, а делали добро, чтобы они искали правды, спасали угнетенных, защищали сироту, вступались за вдову".¹⁹

Источником этого мнения является "социальный заказ": стремление обнаружить в Танахе подтверждение христианских идей. Согласно христианскому учению, Йешуа своей жертвой отменил все жертвоприношения, поскольку после этого искупление грехов дают не жертвы, а вера в Йешуа. Пытаясь доказать преимущество христианства от иудаизма, в частности, что еврейские пророки выражали христианские идеи, христианские богословы вырывают слова пророков из контекста.

Например, цитируют слова пророка Шмуэля (*Шмуэль* 1 15, 22): "Неужели всеожжания и жертвы столь же желанны Всевышнему, как и послушание Ему? Ведь послушание лучше жертвы; повиновение лучше приносимого в жертву жира баранов". На первый взгляд, пророк очевидно выступает против жертвоприношений! Но если изучить контекст, то мы получим следующую ситуацию: царь Шауль получил приказ от Всевышнего (через Шмуэля) уничтожить амалекитян; при этом Шауль должен был предать смерти также и животных: "От быка до ягненка, от верблюда до осла" (*там же*, 3). Шауль и его воины, разгромив амалекитян, оставили в живых, в нарушение приказа, царя амалекитян Агага, а также и лучших животных из крупного и мелкого рогатого скота (*там же*, 9). Когда Шмуэль пришел в стан Шауля, тот с гордостью похвалился: "Вот, я исполнил волю Всевышнего!" Шмуэль спросил: "А что же это за скот, мычание и бляение которого я слышу?" Шауль ответил: "А это скот амалекитян: народ пожалел лучших животных – решили принести их в жертву Всевышнему. А остальных мы уничтожили" (*там же* 13-15). Вот тут-то Шмуэль и сказал приведенную выше фразу. Совершенно ясно, что Шмуэль выступал не против жертвоприношений вообще, а против таких жертв, которые приносятся вопреки воле Всевышнего – никому нужны такие жертвы! А в следующем отрывке рассказывается, как Шмуэль принес жертву в процессе помазывания Давида на царство (*Шмуэль* 1 16, 1-13). В других местах книги (*Шмуэль* 1 7, 9 и 17; 9, 13; 10, 8; 16, 5) также упоминается, что пророк лично принес жертву всеожжания.

Или, например, приводят слова пророка Йешаяху: "К чему Мне множество жертв ваших? – говорит Всевышний. – Пресыщен Я всеожжениями баранов и жиром откормленного скота; и крови быков и овец, и козлов не желаю Я. Не приносите больше пустого дара; воскурение – мерзость для Меня..." (*Йешаяху* 1, 11-14). Но Всевышний точно так же не примет и их молитв: "И когда вы протянете руки ваши, Я отвращу от вас очи Мои; и сколько бы вы ни молились, Я не слышу" – но не потому, что Ему ненавистны жертвоприношения и молитвы, а из-за того, что "руки ваши полны были крови" (*там же*, 15)!

Всевышний через пророка Амоса говорит, что Ему ненавистны жертвоприношения бней Израэль (*Амос* 5, 21-22). Но точно так же Ему ненавистны и их песнопения (*там же*, 23). Означает ли это, что пророк призывал отменить песни? Нет, это означает, что Всевышнему ненавистны как жертвоприношения, так и радостные песнопения нечестивцев, которые не желают вернуться на путь праведности и справедливости. Пророк Ошеа говорит, что Всевышний желает "благочестия, а не жертвоприношений" (*Ошеа* 6, 6). Но вместе

¹⁹ Миронов В.Б. Древний Восток и Азия. Вече, 2006.

с тем, одно из наказаний, которое получают бней Исраэль – это что в изгнании они не смогут приносить жертвы Всевышнему (*там же* 9, 3-5)!

Пророк Ирмеяһу (7, 11) говорит, передавая слова Всевышнего: "Разве пещерой разбойников стал в глазах ваших дом этот, названный именем Моим?" Имеется в виду, что люди думают, что достаточно прийти в Храм для того, чтобы избежать наказания за свои злодеяния – так же, как разбойники укрываются в пещере (= безопасном месте) от преследующих их властей. Но в том-то и дело, что одного лишь прихода в Храм и совершения жертвоприношений недостаточно!

Из этих и множества других примеров очевидно, что пророки выступали не против самих жертвоприношений, а против неправильного отношения к ним: если человек усердствует в жертвоприношениях, то это, якобы, дает ему право смотреть сквозь пальцы на другие заповеди. Всевышний не признает индульгенций – нельзя, принеся жертву, откупиться от Него. Принимаются только такие жертвы, которые приносятся после искреннего раскаяния и исправления поведения человека. "Жертва нечестивого – мерзость перед Всевышним" (*Мишлей* 15, 8). "Омойтесь, очиститесь; удалите зло поступков ваших от очей Моих; перестаньте творить зло. Учитесь творить добро; требуйте справедливого суда; поддержите угнетенного, по-справедливости судите сироту; вступайтесь за вдову", – говорит Всевышний (*Йешаяһу* 1, 16-17). Тогда и жертвоприношения народа будут желанны Ему!

Пророки всегда говорили о возвращении служения в Храме через приношение *корбанот*. Йешаяһу пророчесствует: "И Я приведу их на гору святую Мою и обрадую их в доме молитвы Моем; всесожжения их и жертвы их в благоволение [будут] на жертвеннике Моем, ибо дом Мой домом молитвы назовется для всех народов" (*Йешаяһу* 56, 7). Йехезкель описывает в живых красках устройство Храма, который должен будет отстроен заново, а также жертвоприношения, которые будут в нем приноситься (*Йехезкель* 40-46). А хазаль постановили во всех молитвах упоминать просьбу о восстановлении в полном объеме института жертвоприношений.²⁰

Виды *корбанот* и некоторые общие правила

Из-за большого разнообразия видов *корбанот* и законов с ними связанных, весьма непросто их классифицировать, построив стройную систему. Чтобы дать самое общее представление, ниже предлагаются несколько основных способов типизации *корбанот*.

Корбанот можно разделить на:

- 1) קָרְבָּנוֹת לְצִיּוֹר – общественные *корбанот*, которые приносились от имени всего народа. Такие *корбанот* приносились каждый день (*корбан ha-тамид*), по шаббатам, в новолуние (*рош хадеиш*) и в праздничные дни (это *корбан мусаф*).
- 2) קָרְבָּנוֹת יְחִיד – индивидуальные *корбанот*, которые приносили отдельные люди, как по собственной инициативе (*корбанот недава*), так и в силу обязанности (*корбанот хова*). Среди причин для принесения этих *корбанот* можно упомянуть: искупление за прегрешение (тогда *корбан* сопровождался признанием в преступлении и просьбой о прощении); различные ситуации, связанные с ритуальным очищением: *мецора*, который излечился от *цараат* (см. *Ваикра* 14),

²⁰ Р.Д.Ц.Гофман, Предисловие к книге Ваикра.

роженица, *назир*, завершивший срок своего обета (см. *Бемидбар* 6) и др.; приношение первенца животного; корбан *хагига́*, который приносит человек в праздничные дни и др.

3) פֶּרֶר הַעֲלֹם דָּבָר שֶׁל הַצִּיבוֹר – особый *корбан*, который приносит *Санһедри́н*, если его члены ошиблись в своем халахическом решении и разрешили обществу какую-либо вещь, запрещенную по закону Торы (см. *Ваикра* 4, 13-21).

4) חֲטָאָה – несмотря на то, что *песах*, фактически, представляет собой индивидуальный *корбан*, на него распространяются некоторые законы общественных жертв, так, например, *песах* можно резать в шаббат.

Можно также классифицировать *корбанот* иначе:

1) זֶבַח – жертва всежжения, сжигается полностью на жертвеннике, кроме кожи (см. *Ваикра* 1).

2) חַטָּאת – грехоочистительная жертва (см. *Ваикра* 4-5).

3) אֲשָׁמָה – повинная жертва (см. *Ваикра* 5). Мясо *корбанот хатат* и *ашам* частично съедалось коһаним, а остальное сжигалось на жертвеннике.

4) זֶבַח שְׁלָמִים – обычно переводится как "мирные жертвы" (см. *Ваикра* 3), поскольку мясо этих *корбанот* частично сжигалось на жертвеннике, частично съедалось коһаним, бо́льшая же часть оставалась хозяину животного для совместной трапезы с родственниками, друзьями и бедняками, нуждающимися в поддержке.

5) בְּכוֹרָה – первенец животных (коров, овец или коз) приносился в жертву, кроме тех случаев, когда у него были изъяны, делающие его непригодным для этого. Его мясо съедалось коһаним (см. *Бемидбар* 18, 15-18).

6) מַעֲשֵׂה עֹלָה – десятая часть годового приплода коров, овец или коз. Животных приводили в Храм, их кровь и часть жира приносились на жертвенник, а мясо съедалось хозяином животного, его родственниками и нуждающимися. Коһаним в данном случае не получали ничего (см. *Ваикра* 27, 32).

7) חֲטָאָה – см. выше.

8) מִנְחָה – *корбан* из пшеничной муки особого помола, в большинстве случаев с добавлением оливкового масла и благовоний (см. *Ваикра* 2). Некоторые из *менахот* приносились вместе с *корбанот* животных, а некоторые – отдельно, как замена для *корбана* из животных в случае, если приносивший жертву был слишком беден для того, чтобы принести животное.

Корбанот приносили из животных или из растений. Животные, пригодные для *корбанот* – это домашние "чистые" животные: бык или корова, баран или овца, козел или коза. Птицы, которые приносили на жертвенник – это горлицы или птенцы голубей. *Корбанот* из растений включали пшеничную муку, оливковое масло и вино.

Тора разделяет все приношения на *корбанот* особой святости (*кодией́ кодаши́м*), и "обычные" (*кодаши́м кали́м*). Подробнее об этом см. *Ваикра* 2, 3.

В Храме могут приниматься также и добровольные жертвы от неевреев, но только лишь в качестве жертвы всежжения.

Для проведения служения в Храме его участники обязаны находиться в состоянии ритуальной чистоты (*таһора́*). Однако, когда бо́льшая часть народа не находится в таком состоянии, как например, в наше время, то могут приноситься лишь те *корбанот*, время приношения которых четко определено в законе, например: *корбанот тамид*, *муса́ф*, *песах* и др.

Восстановление института жертвоприношений

Тора запрещает приносить *корбанот* где-либо кроме Храма (*Мишне Тора, хилхот маасэ ха-корбанот* 18). В эпоху Танаха этот запрет зачастую нарушался, вплоть до царствования Йошияху, который провел жесткий процесс централизации Храмового культа. В результате, с тех пор и вплоть до разрушения Второго Храма в Иерусалиме жертвы приносились только в Храме. Вместе с разрушением Храма две тысячи лет назад прекратились и жертвоприношения в нем. Все это время евреи не переставали молиться о восстановлении Храма и возвращении института жертвоприношений.

Довольно часто можно услышать, что молитвы представляют собой замену *корбанот*, или что тот, кто читает отрывки о *корбанот* перед утренней молитвой, как будто приносит эти *корбанот*, но это не совсем верно. Молитва всегда существовала параллельно служению в Храме. Когда в эпоху Второго Храма хазаль установили²¹ три ежедневные молитвы²² и дополнительные праздничные (*мусáф*), то их временные рамки были установлены в соответствии с распорядком приношения *корбанот* (см. *Брахот* 26б). Сейчас, пока Храм не отстроен, у нас есть только молитвы. Со временем в молитвенники были добавлены дополнительные отрывки о *корбанот*, которые принято читать перед утренней молитвой. Каббала утверждает, что чтение этих отрывков производит такое же влияние на высшие миры, как и приношение самих *корбанот*.²³ Рационалисты же считают, что эти отрывки предназначены для того, чтобы каждый день напоминать человеку о необходимости восстановления Храма и служения в нем. Так или иначе, но эти отрывки – лишь временная замена *корбанот*, до тех пор, пока мы не сможем вновь приносить их.

В будущем, вместе с восстановлением Храма, в полной мере будет восстановлено и служение в нем, как это сформулировал Рамбам (*Мишне Тора, хилхот млахим у-милхамот* 11, 1):

Придет время, когда встанет царь-помазанник, и царствование вернется к дому Давида, правившему прежде. Этот царь построит Храм и соберет еврейскую диаспору со всех концов мира. В его дни вернуться к действию все законы, как прежде: будут приносить жертвы, будут соблюдать все законы Седьмого и Пятидесятого года, по всем правилам, описанным в Торе.

²¹ В Талмуде (*Брахот* 26б) можно встретить мнение, что три ежедневные молитвы установили еще праотцы: Авраам – утреннюю молитву (*шахарит*), Ицхак – предвечернюю (*минха*), а Яков – вечернюю (*арвит*, или иначе – *маарив*). Мы считаем, что это мнение было высказано с целью придать большую значимость этим трем молитвам в глазах народа. С исторической же точки зрения правы те, кто утверждает, что три молитвы были установлены после возвращения из Вавилонского изгнания, во времена Эзры, как об этом говорит и Рамбам (*Мишне Тора, хилхот тфила у-биркат коһаним* 1, 4-10).

²² По закону Торы человек обязан молиться по крайней мере один раз в день (*Мишне Тора, хилхот тфила у-биркат коһаним* 1, 1).

²³ Наши мудрецы говорили, что Всевышний "добавляет" желание выполнить заповедь к заслугам человека, даже если саму заповедь человек не смог выполнить (*Талмуд Йерушалми, Пеа* 5, 1). Однако очевидно, что если предоставилась возможность выполнить заповедь, а человек ее не выполнил, то ни о каком "добавлении" речи быть не может: человек доказал своими действиями (точнее, бездействием), что никакого желания на самом деле не было, его "желание" было самообманом и обманом окружающих.

Однако за две тысячи лет многое изменилось: исчезли языческие культы Европы и Ближнего Востока, христианство и ислам покорили большую часть мира. Современному человеку, воспитанному на ценностях гуманизма, в том числе по отношению к животным, трудно представить себе восстановление института жертвоприношений. Зрелище того, как живое существо превращается в окровавленную тушу непривычно для обычного городского жителя. То, что раньше происходило в каждом деревенском дворе, а теперь происходит лишь на скотобойнях и мясокомбинатах, приводит его в культурный шок. Современный человек ожидает от Храма не только духовной близости с Всевышним, но и эстетического совершенства. А жертвоприношения не слишком увязываются с его понятиями об утонченной эстетике. И это не говоря уже об идейных вегетарианцах! Такой человек живет в постоянном диссонансе между требованиями халахи и собственными молитвами с одной стороны, и моральными установками, принятыми в обществе, с другой. Вот, например, как выразил это рав Давид Коhen²⁴:

Весь мой дух восстает против приношения жертв и разбрызгивания их крови. Ведь я уже почти шестьдесят лет, а моя семья – всю жизнь, воздерживаемся от употребления мяса животных и птиц. Как может совмещаться служение в Храме с забоем животных и разбрызгиванием их крови?! На самом деле чистый (= *таhor*) дух, как *руах ха-кодеи*²⁵ восстает против этого. Но ведь это – закон Торы, который нельзя подвергать сомнению (*Йома* 67б). Правда, уже давно прямо сказали наши мудрецы: "В будущем все *корбанот* отменятся, кроме *тода*"²⁶ (*Ваикра раба* 9, 7 и 27, 12; *Танхума* 96, 14).²⁷ И то же самое сказано в *Шаарей ора*²⁸ (*шаар* 6). И может быть уже приближается это будущее, и из-за этого посылаются нам с небес различные препятствия – чтобы задержать и не восстанавливать служение в Храме, осуществляемое посредством жертвоприношений из животных, как, например, *корбан песах*.

Далее он высказывает предположение, что в будущем служение в Храме будет проводиться с использованием мучных приношений, а не животных. Не совсем ясно, что он предполагал делать, например, с приношением *корбан песах*: ведь вкусить мясо жертвы – это предписывающая заповедь из Торы.

Кроме рава Аврахама-Ицхака ха-Коhена Кука мы не нашли больше халахических авторитетов, которые бы высказывались на эту тему. Т.е. для всех остальных само собой разумеется, что в восстановленном Храме служение будет проводиться, как это и положено согласно Торе, с использованием животных в качестве *корбанот*. Рав Кук, хотя и старался в личной жизни уменьшить потребление мяса, сам не был вегетарианцем. Более того, он выражал подозрения,

²⁴ Рав Давид Коhen (1887-1972, известен также как "рав ха-назир"), один из ближайших учеников и сподвижников р.Аврахама-Ицхака ха-Коhена Кука. Его главным устремлением было восстановление пророчества в еврейском народе. В молодости принял на себя ряд обетов, в том числе не есть мясо и не пить вино. Цитата приводится по *פירוש חזקוני על אמונות ודעות*, מאמר ח פ"ו

²⁵ Низшая ступень пророчества.

²⁶ Благодарственная жертва, см. *Ваикра* 7, 12.

²⁷ По нашему мнению, эта агада выражает надежду, что когда-либо в будущем еврейский народ достигнет такого уровня праведности, что люди перестанут грешить, и, соответственно, не будут приноситься жертвы за прегрешения. Но не следует это высказывание понимать так, что когда-либо Бейт-дин ха-Гадоль примет постановление отменить все *корбанот*, кроме *тода*.

²⁸ Книга Йосефа бен Аврахама Джикатилья (1248 – 1305), испанского каббалиста.

что у активистов общества защиты прав животных в подсознании таится ненависть к людям.²⁹ Но он также говорил о том, что в будущем в Храме будут приноситься мучные приношения:

В будущем разум, которым наделяет нас Всевышний (*шефа ха-даат*) распространится также и на животных: "Не будут делать зла и не будут губить на всей Моей святой горе, ибо полна будет земля знанием Всевышнего" (*Йешаяху* 11, 9).³⁰ И мучное приношение, которое будет в то время, приятно будет для Всевышнего, как в дни древние и как в годы прежние^{31, 32}.

[В то время] мораль поднимется на такой высокий уровень, что вызовет изменения в отношении человечества к животному миру. Об этом времени, которое является вершиной культурного развития, сказали хазаль свои великие и удивительные слова о том, что все *корбанот* будут отменены в будущем (*Танхума, Эмор* 19). И пасук говорит о будущих временах: "И приятен будет для Всевышнего дар (*минха*) Йехуды и Йерушалаима" (*Малахи* 3, 4), подчеркивая приношение из растений вместо *корбанот* [из животных].³³

Однако же, говоря это, он имел в виду весьма отдаленное будущее: некий идеальный будущий мир, где все будет совершенно. Что же касается ближайшего будущего, то и рав Кук согласен, что служение в Храме не претерпит никаких изменений, хотя и потребует определенный период для привыкания к новому порядку вещей:

А в отношении *корбанот*, также будет более правильным верить, что все вернется на свои места, и когда придет избавление, и пророчество вернется к Израэлю, то мы будем исполнять все в соответствии с тем, что сказано в Торе. И мы не будем восторгаться более идеями европейской культуры, потому что у нас есть Слово Всевышнего, который вознесет все основы культуры на более высокую ступень, нежели это могут сделать любые человеческие соображения...³⁴

²⁹ "Относительно твоего питания, главное мое желание состоит в том, чтобы ты тщательно проверял, что воздержание от употребления мяса не нанесло какого бы то ни было ущерба в развитии физической и душевной силы. И не следует слепо идти за неразумными сторонниками общества защиты прав животных, у большинства из которых, как мне представляется, в глубине души затаилась обида и ненависть по отношению к роду человеческому". (אגרות רא"י חלק ג, אגרת תת"ב, עמ' פב)

³⁰ Рав Кук понимает этот пасук буквально, в соответствии с подходом Каббалы: что в будущем природа животных изменится, и хищники перестанут питаться мясом. "Святая гора" в его понимании, видимо – Храмовая гора, т.е. фраза "Не будут губить (можно также перевести как "резать животных") на всей Моей святой горе" означает, что в Храме не будут приноситься жертвы из животных. Однако многие классические комментаторы (например, Радак) считают, что в будущем природа животных не изменится, а этот пасук представляет собой аллегория, смысл которой в том, что народ Израэля будет жить в безопасности в своей стране (здесь "Святая гора" означает всю Эрец Израэль), потому что другие народы исполнятся знания Всевышнего. Также см. Рамбам, *Мишне Тора, הלכות млахим у-милхамот* 12, 1.

³¹ Намек на пасук "И приятен будет для Всевышнего дар (*минха*) Йехуды и Йерушалаима, как в дни древние и как в годы прежние" (*Малахи* 3, 4).

³² עולת ראייה א רצב

³³ חזון הצמחונות והשלום, ט"ו

³⁴ אגרות ראייה ד, עמ' כד

Возможно, что будет переходный период, во время которого потребуется воспользоваться временными постановлениями (*hora'at shaiá*), чтобы обеспечить постепенное привыкание человека к подобной форме служения Всевышнему, но это будет сделано исключительно в рамках халахических правил. Можно изменить что-то, если время позволяет, или если это необходимо, но это может привести к представлению, будто Тора – не Божественного происхождения, а это подрывает основу всего. Поэтому все остается на своих местах навсегда, а изменения возможны лишь на особых условиях, временное постановление, исходящее от пророка или бейт-дина и т.п.³⁵

В словах р.Кука можно найти намек на то, что причина проблемы, связанной с восстановлением *корбанот*, заключается в восторженном отношении к идеям европейской культуры. Иными словами, прекращение *корбанот*, как и вегетарианство в целом, т.е. воззрения, популярные в современной европейской культуре, воспринимаются как прогресс, а стремление восстановить *корбанот* – как возвращение к варварству. Однако совершенно не обязательно, что эта посылка верна. Воззрения, принятые в обществе – что "хорошо", а что "плохо" – не являются абсолютными ценностями. Эти воззрения меняются в зависимости от моды, и если сегодня существует мода на вегетарианство или веганство, то завтра может вернуться мода на обильное потребление бифштексов. У нас же, как отмечает р. Кук, есть Слово Всевышнего – вечное, не зависящее от переменчивости моды. И причина, по которой принесение *корбанот* кажется некоторым людям варварством, заключается в том, что вот уже две тысячи лет у нас нет этого служения. Мы отвыкли от него, и не чувствуем в нем потребности. Как говорит р. Юваль Шерло:

Однако, в тот день, когда Божественное присутствие вернется к Израэлю, и наши сердца наполнятся ощущением близости Всевышнего, мы "взорвемся" от внутреннего желания выразить его – подобно человеку, который стремится выразить свои чувства по отношению к возлюбленной и реализовать их на деле. Так же, как мы не оставляем романтическую любовь лишь на уровне мечтаний, но стремимся выразить ее в действиях, так и в отношении близости к Всевышнему... Вместе с возвращением Божественного присутствия мы будем желать совершать приношения, и тогда эти установления Торы будут для нас естественны, а не чужды, как это представляется ныне.

Мы надеемся и верим, что в скором будущем будет восстановлен Храм, и мы вернемся к служению в нем, принося *корбанот*. И мы должны быть готовы к этому.

³⁵ ערפלי טוהר עמי כב

Мидраш халаха

Понятие *мидраш* (или *драш*) в самой общей форме можно определить как "метод истолкования текста Танаха не в соответствии с его прямым смыслом". Слово דרַשׁ (как и שׁוֹרֵף) образовано от корня שׁרַף , который означает "требовать, искать, исследовать, углубленно изучать что-либо", как например: $\text{וְשׁוֹרֵף אֶת־הַיָּדָיִם וְאֶת־הַיָּדָיִם וְאֶת־הַיָּדָיִם}$ (*Дварим* 13, 15) – "А ты основательно это выяснил, исследовал и расспросил". Однако мидраш не является комментарием к тексту, т.е. не является объяснением текста с целью его более глубокого понимания³⁶. Понятие *мидраш* объединяет в себе две большие категории: *мидраш агада* и *мидраш халаха*, которые существенно отличаются друг от друга. Первую категорию мы рассматривали в статье "Пшат и драш", во Введении к книге *Берешит*. И там мы сказали, что в отличие от пшата, который выражает **то, что автор текста хочет сказать читателю**, *мидраш* выражает **то, что один читатель хочет сказать другому читателю, используя текст**. Но если *мидраш агада* выступает в качестве иносказания, т.е. выражает некие идеи, которые автор мидраша хочет донести до слушателей³⁷, используя текст Торы, то в отношении *мидраш халаха* можно утверждать, что его использование схоже с понятием *Interpretatio* (лат.) в римском праве³⁸. Т.е. мидраш халаха представляет собой интерпретацию, толкование текста в законодательных целях. И если мидраш агада нас ни к чему не обязывает, мы не обязаны соглашаться с ним и можем понимать агадот по-разному – каждый по своему разумению, то мидраш халаха может иметь обязывающий статус, являясь частью действующего законодательства.

Мидраш халаха дошел до нас как неотъемлемая часть текста Талмуда, а также в виде отдельных сборников. Широко известны четыре таких сборника: *Мехильта де-раби Ишмаэль* на книгу *Шмот*, *Мехильта де-раби Шимон бар Йохай*³⁹ также на книгу *Шмот*, *Сифра* (он же *Торат коhanим*) – на книгу *Ваикра*, *Сифрей* – на книги *Бемидбар* и *Дварим*.

Взаимоотношения мидраша и халахи

а) Мидраш йоцер и мидраш мекаем

Уже в эпоху *ришоним* началось обсуждение вопроса "что первично – мидраш или халаха?" Т.е. выведены ли те законы, которые в литературе хазаль связаны с мидрашей халаха, из текста Торы посредством использования методов мидраш халаха – в халахической литературе принято называть такой мидраш как *мидраш йоцер* ("мидраш производящий, порождающий") – или, напротив, мидраш просто привязывает к тексту уже существующие законы – такой мидраш называют *мидраш мекаём* ("мидраш исполняющий") или *мидраш томех*

³⁶ Ученик Виленского гаона р.Менаше бен-Порат из Ильи (1767 – 1831) свидетельствует в своей книге *Бинат микра*: "Я слышал из святых уст Гаона из Вильно, как он множество раз объяснял ошибки тех, кто полагал, что драш является объяснением простого значения текста".

³⁷ Мидраши первоначально передавались в устной форме, оформившись окончательно в письменном виде лишь в эпоху Талмуда.

³⁸ Менахем Элон. Еврейское право (перевод на русский издательства "Амана", 1998 г.), гл.8, стр. 4.

³⁹ Считается, что этот сборник содержит мидрашей халаха, относящиеся к школе р.Акивы, оппонента р.Ишмаэля. Свое название по имени р.Шимона бар Йохая мидраш получил, вероятно, не из-за того, что тот был его составителем, а из-за того, что, как и в некоторых других подобных случаях, книги было принято называть по имени первого мудреца, упоминаемого в ее тексте.

пшату псуким, откуда, вероятно, и вышли эти законы, потому что это, с одной стороны, обеспечивает человеку более удовлетворительные ответы [на задаваемые им вопросы], а с другой стороны, не противоречит словам хазаль, потому что они и не имели в виду, как мы сказали, что источник этих законов – те псуким, к которым они их привязали; но эти законы передавались из уст в уста от Моше-рабейну, и они лишь искали для них намеки из текста, как написал об этом Рамбам в *Сефер ha-мицвот* и в комментарии к Мишне.

Из слов Ральбага здесь не следует делать однозначный вывод, будто он считал, что имеет место лишь *мидраш мекаем*. Ведь он ссылается здесь на Рамбама, а Рамбам, очевидно, считал, что мидраш халаха может быть как *мекаем*, так и *йоцер*. Поэтому, возможно, Ральбаг здесь говорит лишь о законах деорайта, а это вполне соответствует мнению Рамбама.

Рамбам (Предисловие к комментарию на Мишну, 14): Итак, все законы, упоминаемые в Мишне, разделяются на эти пять типов: объяснения, полученные от Моше, и у них есть намек в тексте (= это и есть *мидраш мекаем*), или можно их вывести логическим путем; *халаха ле-Моше ми-Синай*; [те законы,] которые вывели путем толкования текста (= это и есть *мидраш йоцер*) и логики – и относительно них бывают разногласия; *зэрот*; *таканот*.⁴³

Мальбим⁴⁴ (Предисловие к книге *Ваикра*): Если мы обратимся к предыдущим поколениям мудрецов Торы и внимательно посмотрим, что они об этом говорили, то убедимся, что по их мнению псуким, которые приводятся для обоснования законов, это только метки, привязки. Их упоминают только для того, чтобы пробудить память. А закон в своей основе был получен по традиции передачи Устной Торы. Однако это совершенно неверно, ведь мы видим во многих местах, как мудрецы [Талмуда] спрашивают друг друга: "Откуда ты это выучил?", и отвечают: "Из такого-то пасука", и выражают сомнение этому, и высказывают другие предположения, и дискутируют – невозможно предположить, чтобы так серьезно и глубоко обсуждалась вещь, которая призвана быть только зацепкой для пробуждения памяти. И если есть среди мудрецов разногласия в трактовке закона, то каждый из спорящих приводит обоснование своей точке зрения из текста Танаха, и опровергает обоснование товарища; и Гемара обсуждает каждое из мнений, и дает максимально точные определения, и опровергает, и строит версии, и решает, кто из *танаим* прав – на основании Танаха. Таким образом, становится понятным, что основной аргумент мудрецов-законодателей – из текста, именно там находятся корни законов, а не появляются ниоткуда.

Ханох Альбек⁴⁵ (предисловие к Мишне, стр. 41 – 53): Возникает вопрос: законы и их толкования (*драшот*) – что из них первично? То есть, устанавливается ли закон на основании того, что мудрецы определенным

⁴³ Об этих пяти видах халахи мы поговорим подробнее ниже.

⁴⁴ Рав Меир Лейбуш бен Йехиэль Михл (1809 – 1879) – автор комментария к Торе и Танаху. Занимал должности раввина в различных городах западных областей Российской Империи.

⁴⁵ Ханох Альбек (1890 – 1972) – профессор Еврейского университета в Иерусалиме, один из ведущих исследователей Мишны и Талмуда.

образом поняли некий отрывок Торы, или законы были получены от прежних поколений, а в Танахе только нашли им обоснование? Другими словами, первична ли халаха или первичен драш?

В прежние времена, когда существовал Бейт-дин ha-Гадоль, если его судьям задавали вопрос, о котором не было определенной традиции, они, конечно же, обсуждали и интерпретировали текст Торы, и только из него выводили решение этого вопроса... Это хорошо видно в барайте, которая приводится в *Санхедрин* 51б. Мнение рабби Ишмаэля о дочери кофена, занимавшейся развратом, что если она помолвлена, то ей положено "сжигание", а если уже замужем, то нет. А по мнению рабби Акивы, как помолвленной, так и замужней дочери кофена, занимавшейся развратом, положено "сжигание". Рабби Акива сделал такой вывод из наличия соединительного союза "и" в пасуке "и дочь кофена" (*Ваикра* 21, 9), который указывает (по его мнению), что с замужней поступают так же, как с обрученной. На это отвечает рабби Ишмаэль с иронией: "Из-за того, что ты так интерпретировал текст, мы должны казнить ее сжиганием?" То есть, интерпретация текста в данном случае не утверждает закон, полученный по традиции, а призвана лишь подкрепить мнение рабби Акивы, что замужняя дочь кофена наказывается так же, как и обрученная; посредством этой интерпретации он вывел новый закон, который был отклонен рабби Ишмаэлем... Этих примеров достаточно, чтобы доказать, что мудрецы выводили новые законы посредством интерпретации текста Танаха...

С другой стороны, в некоторых случаях нет никакого сомнения в том, что интерпретация текста имеет своей целью только подкрепить издревле известные законы, которые уже исполнялись и передавались из поколения в поколение с незапамятных времен. Например, как объяснили, что выражение Торы "со следующего дня после шаббата" (*Ваикра* 23, 15) означает "со следующего дня после праздника" (*Менахот* 65а и дальше). Этот закон уже был известен переводчикам Септуагинты, и ему следовали во времена Второго Храма...

Вывод, который мы можем сделать – что есть интерпретации текста Танаха, которые предшествуют установлению закона, и есть такие, которые только подтверждают известный закон. Какие из них имеют какой статус – мы не можем утверждать, кроме как на основании изучения источников и их сравнения...

Рав Ицхак Айзик ha-Леви⁴⁶ (*Дорот ha-ришоним*): Становится все более понятным, что [мудрецы] никогда не полагались на интерпретацию текста Танаха, даже если было бы проще только на основании такой интерпретации объявить некий закон законом Торы (*деорайта*). Только традиция была мерилom всего этого, и ничего кроме традиции (Часть первая, том 3, стр. 307).

Все сказанное хазаль, все, что записано в Мишне, которая донесла до нас их слова как они есть, свидетельствует о том, что то, что они говорили – это не интерпретация Танаха, а традиция, уходящая корнями в далекое прошлое; и только объяснение этой традиции (т.е. мидраш) каждый

⁴⁶ Р.Ицхак Айзик ha-Леви (1847 – 1914) – историк и общественный деятель, один из основателей организации "Агудат Исраэль".

мудрец приводит в соответствии со своими принципами (там же, том 5, стр. 469).

Если правильно то, что из мидрашей выводилась халаха, то есть, если у хазаль возникало какое-то сомнение, то они обращались к мидрашам и выводили из текста иносказательный смысл по правилам нахождения такого смысла, и на основании этого устанавливали халаху – если это так, то почему они не пользовались этим же путем, когда у них спрашивали о каком-то сомнении в новом вопросе? И почему ни один из ранних *танаим* не разрешает ситуацию сомнения в халахическом вопросе при помощи мидраша, по всем правилам мидрашей? Везде, где мы видим, что танаим получили вопрос о сомнении в выводах какого-то исследования, они разрешили сомнение либо при помощи базовых общеизвестных законов, либо при помощи традиции, которую они лично слышали от учителя. Либо они не разрешили вопрос, сказав: "У нас нет об этом традиции"... Ведь на основании одного только мидраша ничего не строят, и никогда не строили. Но если бы было так, как говорят некоторые исследователи, которые ничего не исследовали, что танаим или "комментаторы заповедей", как они выражаются, создавали мидраши и на их основании разрешали новые халахические вопросы... если так, то почему не поступали таким же образом ни в каком месте, где задается вопрос о сомнении, которое еще не исследовано, в сомнении о законе? (там же, стр. 487)

Я. Н. Эпштейн⁴⁷ (Введение в литературу танаим, стр. 511): И вообще, мидраш поддерживает халаху, но не создает халаху; халахе находят подтверждение в тексте Танаха, но не выводят ее из интерпретации Танаха. Человек ищет подтверждение в Танахе тому, что он выучил из традиции, но не использует сказанное в Танахе для того, чтобы отменить традицию.

В целом можно утверждать, что большинство исследователей халахи считают, что мидраш выполняет обе функции – и обновление, и обоснование уже существующей и известной халахи.⁴⁸

б) Мидраш мекаем

Мидраш мекаем выполняет несколько функций.

1. Каждый, кто читал Тору, понимает, что невозможно выполнять заповеди, приведенные в ней, без дополнительного разъяснения подробностей. Должна существовать традиция, содержащая детали каждой заповеди, и эта традиция должна быть единой для всего народа, иначе очень быстро в каждом городе и в каждой деревне появятся свои обычаи, и совместное существование народа как единого целого станет затруднительным. Такая традиция в иудаизме называется Устной Торой, и функция контроля за ее передачей и единообразием

⁴⁷ Яков Нахум ha-Леви Эпштейн (1878 – 1952) – профессор Еврейского университета в Иерусалиме, основатель кафедры изучения иудаизма.

⁴⁸ Менахем Элон. Еврейское право (перевод на русский издательства "Амана", 1998 г.), гл.9, стр. 11.

возложена на Бейт-Дин ha-Гадоль.⁴⁹ Рамбам говорит в предисловии к комментарию на Мишну:

Знай, что Всевышний дал Моше-рабейну все заповеди вместе с их объяснением: сообщал ему заповедь, а затем разъяснял все ее детали, и все, что с этой заповедью связано... Например: Всевышний сказал Моше: "В суккот живите семь дней" (*Ваикра* 23, 42). После этого Он сообщил ему, что обязанность жить в сукке относится только к мужчинам, но не к женщинам, и что больные или находящиеся в пути не обязаны жить в сукке; и что крыша сукки должна быть сделана из растений, но не из шерсти или ткани, или каких-либо сосудов, даже если они сами сделаны из растительных материалов. Также сообщил, что еда и сон в сукке – это обязанность, и что размеры сукки не должны быть меньше семи *тфахим*⁵⁰ в длину и семи *тфахим* в ширину, а высота ее – не менее десяти *тфахим*. И так – все шестьсот тринадцать заповедей: сама заповедь – в письменном виде, а ее объяснение – в устном.

Это устное объяснение – и есть Устная Тора. Многие поколения ее было запрещено записывать.⁵¹ Понятно, что просто хранить в памяти такой огромный объем информации весьма непросто. Поэтому мудрецы использовали мидраш, привязывая халаху к тексту Торы, в качестве мнемонической подсказки. В этом заключалась первейшая функция мидрашей халаха.

2. Привязывание халахи к письменному тексту придает закону нечто вроде дополнительной легитимации: таким образом, в глазах народа источником закона являются не только мудрецы, передающие закон из уст в уста, но как бы и сама Тора! Подобное явление было распространено также и в культуре других народов.

Ш. Либерман⁵²: Мидраш мекаем был одним из общепринятых средств [выражения] в литературном мире того времени... Если бы правила толкования [текста] являлись бы исключительно плодом самих мудрецов, то их обоснования [законов] из текста не были бы приняты, и выглядели бы надуманными в глазах людей. Но поскольку здесь наблюдалось

⁴⁹ Распространено мнение, что караим отрицают Устную Тору. Но это не совсем так: караим также понимают, что исполнять заповеди Торы только на основании одного ее текста невозможно. Они лишь отрицают Устную Тору в той форме, как ее передали нам хазаль, но у них есть своя Устная Тора. Вот, например, что пишет профессор Й. Фаур:

"*Караут* не отменяет всю устную традицию как таковую: "Все караим принимают устную традицию в некоторых мицвот, так как они полагают, что она является одним из средств постижения заповедей". Однако же караут различает между "истинной традицией" и "фальшивой традицией". Истинная традиция не приписывается отдельным персоналиям, она "не передается исключительно через отдельных людей", но она "доступна всем". Эта традиция является "наследством всего народа от востока до запада"... По поводу этой традиции нет никаких споров... Два вида истинной традиции: написанное в Танахе и принятое всем еврейским народом... Караимское мировоззрение возводит раздел между "верной традицией *баалей ha-микра*", которая известна всему народу, и традицией хазаль, в которой присутствуют споры, и она передается немногими отдельными личностями..." (קוק מוסד הרב קוק, עניינים במשנה תורה להרמב"ם: ספר מדע, מוסד הרב קוק, стр. 80: Караут и Устная традиция)

⁵⁰ *Тэфах* – мера длины, равная ширине ладони.

⁵¹ О причинах этого запрета мы поговорим, когда в книге *Дварим* будем обсуждать полномочия Бейт-дин ha-Гадоль.

⁵² Шауль Либерман (1898 – 1983) – профессор, один из ведущих исследователей Талмуда и талмудической литературы.

использование средств, общепринятых во всем культурном мире той эпохи, то правила толкования агадот (и все обоснования халахот из текста Танаха) воспринимались как великолепие образного выражения, понятное их современникам и близкое их сердцу.⁵³

Когда евреи познакомились с таким типично греческим явлением как классификация, и в результате этого появилась Мишна, где законы были сгруппированы по темам, в форме, удобной для заучивания наизусть, уже не было такой необходимости в привязке законов к псуким с целью запоминания, но вторая функция и в эту эпоху осталась актуальной.

Приведем пример. В Мишне (*Брахот* 1, 3) говорится: "Школа Шаммая говорит: вечером каждый должен прилечь⁵⁴, и прочитать [*Шма, Израэль*], а утром – встать, как сказано: "И ложаешься, и вставая" (*Дварим* 6, 7). А школа Хиллеля говорит: каждый должен читать в том положении, в котором он находится, как сказано "и идя дорогой" (*там же*) (т.е. если человек стоит, то так стоя и может читать; а если он сидит – то не должен вставать или ложиться). Если так, то для чего [по мнению школы Хиллеля] сказано "и ложаешься, и вставая"? [Чтобы указать, что чтение *Шма* должно быть] в то время, когда люди ложатся (т.е. вечером), и в то время, когда люди встают (т.е. утром)."

На первый взгляд, можно подумать, что спор ведется о правильном понимании пасука: относятся ли слова "и ложаешься, и вставая" к положению тела или ко времени чтения *Шма*. Однако следует помнить, что пшат пасука вообще не говорит о заповеди читать отрывок *Шма, Израэль*! Весь отрывок *Дварим* 6, 4-9 говорит о необходимости любви к Всевышнему, и в чем эта любовь выражается: в том, что **все** Его заповеди (а не только отрывок, читаемый в *Шма, Израэль*) будут в сердце твоём, и ты должен обучить им своих детей, и говорить о них постоянно – как дома, так и в дороге, как ночью, так и днем; и что ты постоянно должен помнить обо всех этих заповедях, и они должны стать для тебя руководством к действию как в личной сфере, так и в общественной. Привязка заповеди о чтении *Шма, Израэль* к этому отрывку – это мидраш халаха, а не пшат текста. И обе школы прекрасно это знали. О чем же спор?

Согласно закону деорайта⁵⁵, чтение отрывка *Шма Израэль* должно осуществляться дважды в день: утром и вечером. При этом совершенно не имеет значения, стоит ли человек или лежит, едет или идет пешком. Школа Шаммая предложила изменить этот закон и установить определенные рамки, так же, как это было сделано в отношении молитвы: по закону Торы не важно, стоит ли человек во время молитвы или сидит, однако хазаль постановили, что во время молитвы человек обязан стоять – ноги вместе, руки сложены на груди, правая ладонь поверх левой, взгляд опущен вниз, помыслы устремлены вверх. По их мнению, это должно было придать определенный настрой, сопутствующий молитве: человек должен был почувствовать себя как бы стоящим перед царем. Вот в школе Шаммая и пришли к выводу, что подобное постановление следует

⁵³ יוונים ויונות בארץ-ישראל, стр. 209-210.

⁵⁴ Не обязательно лечь на кровать, но достаточно склониться набок, оперевшись на согнутую в локте руку.

⁵⁵ В Талмуде (*Брахот* 21a) приводится мнение р.Йехуда, что чтение *Шма* – это закон дерабанан, однако это мнение отвергается другими амораим, и в качестве халахи принято, что чтение отрывка *Шма* – закон деорайта.

принять и в отношении чтения *Шма*: утром надо стоять, готовясь принять власть Всевышнего над собой, а вечером – принять положение, напоминающее нам, что мы – свободные люди, подчиняющиеся лишь Всевышнему и никому другому.⁵⁶ И в качестве аргумента они приводят мидраш из пасука: "Вот, написано "и ложаешься, и вставая"! Отсюда мы учим, что надо ложиться и вставать во время чтения *Шма*!" (Мы считаем, что сначала у школы Шаммая появилась идея нового закона, а затем они уже стали искать для него аргументацию в тексте, и поэтому это – *мидраш томех/мекаем*.) Однако по мнению школы Һиллеля, такое постановление серьезно осложнило бы жизнь многих людей. В халахе приводятся различные ситуации, в которых приходится людям читать *Шма*: например, человек строит городскую стену, и там, на вершине стены, его застает время чтения *Шма*.⁵⁷ По школе Шаммая, теперь он должен будет искать возможность прилечь прямо на рабочем месте, чтобы исполнить заповедь чтения *Шма*. Очевидно, после обсуждения предложения школы Шаммая в Бейт-дин ха-гадоль, оно было отвергнуто, и принято предложение школы Һиллеля оставить закон в таком виде как он есть. И свое предложение школа Һиллеля также аргументировала словами из Торы: "Вот, написано "идя по дороге". Отсюда мы учим, что человек должен читать *Шма* в том же положении, в каком он уже находится.⁵⁸ А слова "и ложаешься, и вставая" служат для указания времени чтения *Шма*, а не положения тела". Таким образом, школа Һиллеля отвечает своим мидрашем на мидраш школы Шаммая, и это также *мидраш томех/мекаем*, поскольку этот закон был уже давно известен из устной традиции.

в) Мидраш йоцер

Здесь следует подробнее рассмотреть утверждение, что хазаль с помощью мидраша выводили из текста Торы новые законы. Каким же образом они это делали?

Прежде всего, мы далеки от представления, что мудрец, придя после утренней молитвы в бейт-мидраш, усаживается на свое место, берет в руки свиток Торы, начинает читать, и вдруг у него в голове возникает идея: "А ведь это слово можно истолковать иначе! О, я вывел новый закон! Сегодня же поставим его на голосование в Бейт-дине!" Наши мудрецы не были праздными бездельниками, выводившими новые законы чисто из "спортивного интереса", каждым новым постановлением усложняя жизнь простого народа. Нет, они, в большинстве своем, как и все остальные, должны были заботиться о пропитании себя и своей семьи.

⁵⁶ Нам не известно, какой смысл на самом деле вкладывали в школе Шаммая в эти положения тела, и это всего лишь наше предположение, основанное на аналогии с молитвой (когда надо стоять) и пасхальным седемом (когда надо полуприлечь, символизируя выход из Египетского рабства). Возможно чтение стоя отражает принятие власти Всевышнего во время трудового дня, а положение лежа – во время сна (так же, как принятое чтение *Шма* ещё раз уже в кровати, засыпая)

⁵⁷ Во времена танаим чтение отрывка *Шма, Израэль* и молитва еще не были так тесно связаны как это принято сегодня, когда *Шма* является частью утренней и вечерней молитвы. Чтение *Шма* было само по себе, а молитва – сама по себе.

⁵⁸ Школа Һиллеля использует здесь игру слов: דָּרַךְ означает как дорогу, так и повседневное поведение человека – как он поступает (примерно, как слово "путь" в русском языке: фраза "нам с ним не по пути" может означать не только разные направления движения в прямом смысле, но и то, что поведение человека не соответствует нашим ожиданиям в данной ситуации).

Лишь в свободное от работы время они сидели в бейт-дине или в бейт-мидраше, обсуждая актуальные вопросы, которые ставила перед ними жизнь.

Совершенно ясно, что ни письменный, ни устный закон, какими бы они ни были совершенными, не могут ответить на абсолютно все проблемы, возникающие в обществе. Постоянные изменения, происходящие с течением времени во всех областях повседневной жизни, требуют гибкой реакции со стороны законодательной системы: принятия новых законов, отмены устаревших и т.п. Т.е. новый закон, устанавливаемый мудрецами, являлся результатом насущной потребности, возникающей в обществе. И этот новый закон мог быть просто плодом размышлений мудреца в поисках решения возникшей ситуации, без всякой связи с текстом Торы (примерно, так же, как это происходит в большинстве законодательных органов всех стран). Но вполне возможно представить себе, что мудрец в поисках решения обращался за подсказкой, намеком к письменному тексту – и находил такую подсказку! Благо текст все они знали наизусть (еврейская библиотека в эпоху Мишны насчитывала всего пару десятков свитков – двадцать четыре книги Танаха).

Возьмем в качестве примера вышеупомянутый пасук в *Ваукра* 5, 1. Предположим, что до неких пор не было закона, определяющего, какой свидетель пригоден для дачи свидетельских показаний. И вот, случилось некое преступление, а свидетелем его оказался глухой человек. Принимать ли его свидетельство или нет? Вдруг там было сказано присутствующими нечто важное, имеющее отношение к делу, а наш свидетель этого не слышал и в результате в его голове закрепилась совершенно превратная картина происходящего? Мудрец задает себе вопрос: "А нельзя ли найти ответ на этот вопрос в Торе? Может быть, есть какой-то намек?" И начинает "пролистывать" в голове текст. И находит пасук, в котором говорится о свидетельстве, и используется слово "слышал". И в результате у него формируется мнение: принимать свидетельские показания от глухого нельзя! Это и будет *мидраш йоцер* – выведение нового закона из текста Торы.⁵⁹

Так же, как и в случае с *мидраш мекаем*, с одной стороны, подобное использование текста придавало новому закону дополнительную легитимацию, а с другой – это было общепринятое явление.

М. Элон: Если мы изучим историю других юридических систем, которые придавали особое значение имеющимся у них древним, исконным законам, мы увидим, что и в них имели место аналогичные явления. В них тоже толкование текста древнего закона способно было породить новый закон, и это осуществлялось на практике. Так, например, развивалось римское право. Когда Зом⁶⁰ говорит о решающей роли, которую играла в этом развитии интерпретация (лат. *interpretatio*), он формулирует это так: "Формальная отмена законов "Двенадцати

⁵⁹ В этом примере мы предположили в качестве начального условия, что до сих пор не было такого закона, и таким образом получили, что мидраш халаха из *Тосефты Швуот* 3, 6 – *мидраш йоцер*. Но это было сделано только ради примера. На самом деле может быть, что этот закон был дан еще во времена Моше в общем корпусе законов Устной Торы, и тогда этот мидраш халаха – это *мидраш мекаем*.

⁶⁰ Имеется в виду Готтхольд Юлиус Рудольф Зом (1841 – 1917) – немецкий юрист, профессор германского и канонического права.

таблиц"⁶¹ и замена их на другие, отличные от них законы, была для римлян того времени делом немислимим. Вплоть до окончания развития римского права, до того, как появился *корпус юрис цивилис* Юстиниана⁶² – то есть, на протяжении около тысячи лет – законы "Двенадцати таблиц" давали легитимность всему римскому праву, хотя на деле от этих законов к тому времени уже не осталось камня на камне. Такой подход очень характерен для римлян, консервативных и осторожных во всем, что касалось юриспруденции. С одной стороны, нельзя было изменить ни буквы в "Двенадцати таблицах", но с другой стороны – в эти древние буквы нужно было вложить новый дух. И поэтому в период "Двенадцати таблиц" мы встречаемся с интерпретацией, которая развила эти законы и даже изменила их, не касаясь при этом записанной буквы закона". И если уж в римском праве мы находим такую функцию толкования, мидраша, так тем более это относится к мидрашу в еврейском праве. С самого начала мидраш играл такую роль. Ведь мудрецы халахи всех поколений относились к Письменной Торе, к Синайскому Откровению, с величайшим благоговением, оно было сильнее, чем консерватизм и осторожность римлян по отношению к "Двенадцати таблицам". В Риме легче и чаще, чем в еврейском праве, пользовались другими – в дополнение к интерпретации – способами законодательства для решения возникающих юридических проблем. Поэтому значение мидраша в еврейском праве и использование его развились гораздо больше, чем в римском праве.⁶³

в) Законодательный статус мидрашей халаха

Другой важный вопрос, связанный с первым: каков халахический статус законов, выведенных с помощью *мидраш йоцер* – деорайта или дерабанан? В настоящее время это важно знать, по большей части, когда есть сомнение в каком-либо вопросе: нужно ли устрожать в данном случае или нет. Но в условиях нормальной юридической системы, т.е. когда существует Бейт-дин ха-Гадоль, этот вопрос очень важен: необходимо знать, к какому виду относится тот или иной закон, чтобы определиться – можно ли его отменить или изменить, или нельзя.

Логика подсказывает, что если в каком-то случае мидраш халаха – это *мидраш мекаем* (т.е. закон существовал ранее, чем его "привязали" к тексту с помощью мидраша), то может быть, что это – закон деорайта. А если это *мидраш йоцер*, то есть закон "выведен" мудрецами – то это, скорее всего, закон дерабанан. Проблема заключается в том, что зачастую очень трудно определить, какой именно мидраш перед нами: *йоцер* или *мекаем*. Поэтому единственный путь для решения этой проблемы – проверить, как относились хазаль к этому мидрашу. И здесь мы встречаемся с двумя радикально противоположными мнениями.

⁶¹ Законы двенадцати таблиц (лат. *Leges duodecim tabularum*; 451–450 год до н. э.) – кодификация государственного закона от народа (*lex publica*) в Древнем Риме. Представляет собой первый писанный источник права Древнего Рима.

⁶² *Corpus juris civilis* – современное название свода римского гражданского права, составленного в 529–534 гг. при византийском императоре Юстиниане Великом. Известен также под названиями "Свод Юстиниана" или "Кодификация Юстиниана".

⁶³ Менахем Элон. Еврейское право (перевод на русский издательства "Амана", 1998 г.), гл.9, стр. 16.

Рамбам (*Сефер ха-мицвот*, правило 2): Мы уже разъяснили в начале нашего Комментария на Мишну, что большинство законов⁶⁴ могут быть выведены посредством тринадцати правил толкования Торы, и что в отношении закона, выведенного с помощью этих правил могут существовать разногласия. Но также есть законы, которые получены по традиции от самого Моше-рабейну, и в их отношении нет разногласий, но для них приводят обоснование посредством одного из тринадцати правил...

И поскольку это так, то мы не можем сказать о каждом законе, который хазаль вывели посредством одного из тринадцати правил, что он сказан Моше на Синае. Но также мы не можем сказать о каждом законе, который хазаль обосновывают в Талмуде посредством одного из тринадцати правил, что это – закон дерабанан, потому что он может являться объяснением, полученным [от Моше]. Поэтому, правило таково: все, что не упомянуто непосредственно в Торе, а Талмуд выучил это через одно из тринадцати правил – если сами хазаль сказали, что это закон деорайта, то следует включить этот закон в список мицвот: ведь сами хранители традиции сказали, что это закон из Торы. Но если они не разъяснили так и не сказали об этом прямо – то это закон дерабанан, поскольку нет пасука, который бы [прямо] указывал на него (= на этот закон).

Рамбан (Комментарий на *Сефер ха-мицвот* Рамбама, правило 2): Все [законы], выведенные в Талмуде посредством одного из тринадцати правил, представляют собой слова Торы и объяснение Торы, сказанное Моше на Синае... И поэтому следует сказать наоборот: все, истолкованное в Талмуде с помощью одного из тринадцати правил – это деорайта, если только хазаль прямо не сказали, что это – *асмахта* (= дерабанан).

Такое существенное различие между двумя *ришоним* связано, по всей видимости, с разницей в понимании взаимоотношений между пшатом, драшем и традицией, а также с различным взглядом на текст и на Синайское откровение.

а) По мнению Рамбама, Тора является чем-то вроде конституции, она включает лишь свод законов и их объяснение, данные Всевышним. Все прочие проявления воли Всевышнего имеют статус дерабанан. По мнению же Рамбана, сущность Торы – это раскрытие воли Всевышнего, и поэтому также и другие выражения этой воли, помимо Письменной Торы, представляют собой часть Торы.⁶⁵

б) Рамбам считает, что когда выясняется из слов хазаль, что мидраш халаха имеет статус деорайта, то несомненно ему предшествовала традиция от Синая, объясняющая текст. Рамбан же полагает, что мудрецы истолковывают

⁶⁴ Обычно это место переводят как "большинство законов Торы". В оригинале (написанном на арабском языке еврейскими буквами) здесь используется слово *אלשריעה* – это то же слово, которым обозначается *шариат* (букв. "[правильный] путь, образ действия") – свод законов в исламе. А по сути – это то же, что и означает слово "халаха". Т.е. Рамбам здесь, по-видимому, имел в виду не Тору в узком понимании (т.е. не только законы деорайта), а всю халаху в целом. Это также можно понять из продолжения цитаты, где Рамбам говорит: "Но также есть законы, полученные от Моше..." – т.е. здесь он имел в виду не только лишь законы, полученные от Моше. Поэтому мы перевели эту фразу не "большинство законов Торы", а "большинство законов".

⁶⁵ שלמה קסירר, שלמה גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, תורה שבעל פה במשנתם של הרמב"ם והרמב"ן, стр. 229.

Тору и устанавливают законы в соответствии со своим пониманием, даже и не имея традиции, и несмотря на это закон, который они выводят – это закон деорайта. Получается, таким образом, что по мнению Рамбама, существует традиция от Синая, включающая объяснение всей Торы, и это – Устная Тора. В отличие от этого, по мнению Рамбана, мы не имеем доказательств существования подобной традиции, и по всей видимости, в ней нет необходимости, поскольку у мудрецов есть полномочия истолковывать Тору по своему разумению, и их мидраши вливаются в Тору, потому что "основываясь на их мнении, Он дает им Тору".⁶⁶

в) В соответствии с мистическим воззрением Рамбана на Тору, ее текст заключает в себе бесконечное количество смыслов, и пшат – лишь одно из множества возможных пониманий, в числе которых и драшот, статус которых равнозначен пшату. В отличие от этого, в рационально-юридическом понимании Рамбама, Тора – это документ, передающий намерения Всевышнего совершенно однозначно и публично. И поэтому *деорайта* – это лишь однозначное и ясное понимание текста, либо переданное по традиции и известное всем в качестве объяснения текста. *Мидраш йоцер* не включен в текст с тем же уровнем ясности и однозначности, и поэтому статус его – дерабанан.⁶⁷

г) По мнению Рамбама, дарование Торы на Синае – это одноразовое событие, абсолютно отличающееся от других откровений до и после него. Тора – это закрытая система, которая содержит лишь то, что было в ней на момент Синайского откровения. Все прочие толкования и мидраши, которые черпали из нее мудрецы разных поколений после этого – все это дерабанан. Рамбан, напротив, считает, что Тора была дана на Синае как открытая система. Она продолжает раскрываться на протяжении поколений. И она включает также и все, что разовьется из нее в будущем после этого Откровения. И поэтому мидрашей халаха имеют тот же статус, как и сама Тора.⁶⁸

Методология мидрашей халаха

Из-за того, что *мидраш мекаем* и *мидраш йоцер* исполняют различную функцию, между ними, зачастую, также существует различие в форме и методологии.

М. Элон: Толкователь, разъясняющий Тору или выводящий из нее новую халаху, должен подчиняться логическим правилам толкования и оставаться в той области, о которой говорит стих Торы, поскольку стих Торы является для него предметом объяснения или источником нового закона; тогда как толкователь, который лишь связывает существующую халаху со стихом, имеет большую свободу, он может отойти от темы стиха – ему достаточно любой ассоциативной связи халахи с текстом... Для понимания методологии мидраша важно помнить об этом различии. Порой мы ощущаем, что интерпретация в еврейском законе – это некий фокус, никак не согласующийся с пшатом, смыслом и значением текста; из-за этого мы сомневаемся в юридических выводах, к которым приводит эта интерпретация. Причина такого ощущения в смешении двух видов

⁶⁶ פנ, стр. 230.

⁶⁷ פנ, стр. 231.

⁶⁸ פנ.

мидраша. Разъясняющий и порождающий мидраш подчинен логике юридической интерпретации. Такова большая часть мидрашей в халахе. Но мидраш, который лишь подкрепляет уже существующий закон, связывая его со стихом Торы, может ухватиться за любые части стиха, его буквы и значки, пренебрегая смыслом стиха. Этот вид мидраша вольно обращается с текстом, так как толкователь знает, что закон все равно уже существует, он не собирается его создавать, а хочет лишь перекинуть мост между Устной Торой и Письменной. Подобная образная литературная форма была распространена и понятна всему культурному миру того периода. Следует отметить, что, тем не менее, существуют исключения из этого правила в обе стороны, и их не так уж мало.⁶⁹

Методология выражается в использовании определенных правил. Правила, которыми пользовались хазаль в целях интерпретации текста дошли до нас в виде нескольких списков. Один известен как "Семь правил Хиллеля".⁷⁰ Это не означает, что Хиллель впервые сформулировал эти правила: в халахической литературе можно найти свидетельства тому, что и до него мудрецы использовали их. Но Хиллель собрал их в виде единого списка и, возможно, дал им известные ныне названия. Другой список, по сути, является продолжением и расширением первого и известен как "Тринадцать правил рабби Ишмаэля".⁷¹ Рамки данной статьи не позволяют подробно рассмотреть все эти правила. Список правил рабби Ишмаэля можно найти в каждом *сидуре* перед началом *псукей де-зимра*.⁷² В школе рабби Акивы также существовали свои правила, но до нас они не дошли единым списком.

Между двумя школами существовали значительные различия в методике. Рабби Акива считал возможным основывать толкование на избыточности текста, т.е. он истолковывал отдельные "лишние" слова и даже "лишние" буквы. В школе рабби Ишмаэля, в отличие от этого, придерживались правила "Тора говорит языком обычных людей"⁷³, т.е. "лишние" слова и буквы не следует использовать для толкования. Школа рабби Ишмаэля использовала правила типа "тем более", "равный покррой" и "общее и частное" – т.е. сравнение разных отрывков и использование сходства между ними.

Методы толкования рабби Акивы зачастую подвергались критике со стороны других мудрецов. В Талмуде (*Менахот* 29б) приводится следующая агада: "Когда Моше поднялся [на гору Синай чтобы получить Тору], он увидел, что Всевышний рисует короночки над буквами Торы. Спросил он: "Владыка мира, что задерживает Тебя [от того, чтобы дать Тору в том виде, как она есть]?" Всевышний ответил: "Есть один человек, который будет жить через несколько поколений, и зовут его Акива бен Йосеф. Он будет толковать из каждой закорючки целые горы халахот". Сказал Моше: "Владыка мира, покажи мне его!" Всевышний ответил: "Обернись". [Обернувшись, Моше оказался в бейт-мидраше], пошел и сел в конце восьмого ряда, и не понимал, что они говорят. Стало ему дурно. И вдруг он услышал, как ученики спрашивают рабби Акиву:

⁶⁹ Менахем Элон. Еврейское право (перевод на русский изд. "Амана", 1998 г.), гл.9, стр. 27-28.

⁷⁰ *Тосефта Санхедрин* 7, 5.

⁷¹ *Сифра, Ваикра, хакдама* 1.

⁷² Известны также "тридцать два правила рабби Элиэзера", но этот список относится к мидраш агада, а не мидраш халаха.

⁷³ Например, *Брахот* 31б.

"Рабби, откуда ты это [выводишь]?" А рабби Акива ответил: "Это – халаха, полученная Моше на Синае". И тогда успокоился Моше".⁷⁴

Эта агада хочет сказать, что методы рабби Акивы хороши для *мидраш мекаем*, но не для *мидраш йоцер*. Несколько других агадот (*Сифра Ваикра* 1, 5; *Сифри Бемидбар* 10, 8 (36)) рассказывают о возмущении рабби Тарфона, которое тот испытывал, когда рабби Акива применял свои методы: "Акива! До каких пор ты будешь мучить нас своими выдумками?! Я не могу это вынести!" Но после того, как рабби Акива терпеливо объяснял ему, что он не выдумал ничего нового, а лишь связал с текстом существующую халаху, рабби Тарфон восклицал: "Клянусь, ты не выдумываешь! Благословен Авраам, отец наш, от которого произошел Акива! Тарфон знал, но забыл; Акива толкует своими методами и приходит к тому же выводу! Всякий, кто отделяется от тебя – как если бы отделялся от жизни!"

Я.Н.Эпштейн: Отличительная черта толкований школы рабби Ишмаэля – их простота. Они не "насилуют" текст, чтобы любой ценой связать с ним закон; ограничиваются толкованием, близким к прямому смыслу текста и не основывают мидраш на повторении или избыточности.⁷⁵

М.Элон: Методы толкования, применявшиеся школой рабби Акивы, кажутся нам порой странными, надуманными, приводящими к выводам, чрезвычайно далеким от формулировки закона в тексте. Для того, чтобы понять суть этих методов, нам нужно вспомнить об отмеченном нами... различии между порождающим и подкрепляющим мидрашом... Таким образом, метафорические и символические методы интерпретации, применявшиеся рабби Нахумом Гамзо, рабби Акивой и их последователями, с самого начала были предназначены для развития подкрепляющего мидраша... Поэтому большая часть споров между рабби Акивой и рабби Ишмаэлем не касаются самих законов – ведь законы эти во многих случаях были общеизвестны и всеми приняты. Они спорили лишь о способах, с помощью которых можно связать данный закон с текстом.⁷⁶

Возможно, что различие в применяемой методике между школами рабби Ишмаэля и рабби Акивы было обусловлено следующим обстоятельством:

М.Элон: Рабби Акива полагал, что любую халаху следует постараться связать с текстом Писания, даже если для этого потребуются самые

⁷⁴ Интересное понимание этой агады содержится в объяснении, данном р.Шломо-Залманом Хавлиным (род.1939, в настоящее время возглавляет кафедру по изучению пост-талмудической литературы в университете Бар-Илан). Фраза в агаде, которая обычно понимается как "рисует коронки над буквами" (*קושר כתרים לאותיות*), означает, по его мнению, придание особой значимости, важности буквам, тексту (такое понимание этой фразы следует из использования ее в других местах). Также и другая фраза: "толковать из каждой закорючки" (*לדרוש על קוץ וקוץ*) – не означает, что кто-либо истолковывал коронки над буквами (нигде в Талмуде нет подобных драшот), а толкование грамматических нюансов текста, что было характерно для метода рабби Акивы. В таком случае, агада хочет сказать, что метод рабби Акивы основан на его подходе к тексту как имеющему самостоятельную ценность, в отличие от подхода рабби Ишмаэля, который видел в тексте лишь инструмент для передачи информации, и поэтому противился методу толкования рабби Акивы. (См. *שלמה גליקסברג, מסיני לשכת*, ה'תש"ט, стр. 81, прим. 132)

⁷⁵ Введение в литературу танаим, стр. 535-536.

⁷⁶ Менахем Элон. Еврейское право (перевод на русский изд. "Амана", 1998 г.), гл.9, стр. 63-64.

экстравагантные приемы интерпретации. Рабби Ишмаэль, в свою очередь, утверждает, что это совершенно излишне, и если не удастся логично и естественно связать закон с текстом, пусть лучше он остается независимым законом, без поддержки в тексте...⁷⁷

Чем же было вызвано столько упорное стремление рабби Акивы связать с текстом Торы как можно больше халахот? Мы не можем однозначно ответить на этот вопрос. Некоторые видят определенную параллель между Рамбамом и рабби Ишмаэлем с одной стороны, и Рамбаном и рабби Акивой – с другой. Рабби Ишмаэль – приверженец пшата: "Тора говорит языком обычных людей", и таким образом, текст содержит только то, что человек видит собственными глазами. В отличие от него, подход рабби Акивы – мистический: Всевышний заложил в текст множество смыслов, и поэтому каждое слово и каждая буква несут определенную смысловую нагрузку. И задачу толкователя Торы рабби Акива видел в том, чтобы раскрыть все тайны Торы.⁷⁸

Классификация халахи

Рамбам в предисловии к комментарию на Мишну приводит следующую классификацию законов:

1) Законы, полученные Моше. Они прямо записаны в Торе, или не записаны, но их можно связать с текстом с помощью правил толкования или логики. Эти законы имеют статус деорайта и насчет них нет споров, разве что по поводу, к какому именно пасуку привязать их, и каким именно образом. **Эти законы невозможно отменить или изменить: они являются своего рода Конституцией.**

2) Законы, которые называют *халаха ле-Моше ми-Синай* (הלכה למושה מסיני), букв. "закон, полученный Моше на Синае") – эти законы не упомянуты в тексте Торы, и их нельзя вывести из текста с помощью правил толкования. Несмотря на это, иногда хазаль привязывали эти законы к тексту, и такая *асмахта* представляла собой лишь намек на закон: всем было понятно, что пасук не является источником его.

Статус этих законов неоднозначный. Несмотря на четкое название, которое, вроде бы, однозначно говорит, что закон получен с Синая, в халахической литературе можно найти примеры, когда вполне очевидно, что закон, несмотря на то, что его называют *халаха ле-Моше ми-Синай*, установлен мудрецами (например, см. Мишна, *Ядаим* 4, 3). Это дало основание утверждать, что в некоторых случаях выражение *халаха ле-Моше ми-Синай* применяется в отношении древних халахот, источник которых неизвестен, но они остаются в силе. Т.е. выражение используется в переносном смысле: этот закон настолько ясен, и никто с этим не спорит, **как будто** это закон, полученный самим Моше на Синае.⁷⁹

Разногласия существуют не только в отношении самих этих законов, но и в вопросе отношения к ним ришоним, например: является ли *халаха ле-Моше ми-Синай*, по мнению Рамбама, законом деорайта или дерабанан? Например, р.Ицхак

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ שלמה קסירר, שלמה גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, стр. 254-256.

⁷⁹ См. Рош, *Микваот* 1.

Шилят полагает, что, по мнению Рамбама, это исключительно деорайта⁸⁰, а Шломо Ксирер и Шломо Гликсберг утверждают, что из слов Рамбама следует, что почти все *халахот ле-Моше ми-Синай* имеют статус дерабанан⁸¹.

Какова принципиальная разница между законами деорайта и дерабанан? Законы Торы, как мы уже сказали – вечные и неизменные, их не может отменить ни один бейт-дин, разве что на какое-то время.⁸² Законы же, установленные мудрецами, наоборот, не могут быть вечными. Несмотря на то, что они могут действовать в течение тысячелетий, в принципе должна иметься возможность их отмены, иначе будет нарушена заповедь не добавлять ничего к законам, которые дал нам Всевышний, и не убавлять ничего от них (*Дварим* 13, 1).

3) Законы, которые выведены мудрецами при помощи правил толкования Торы или логики. Их называют *диним нэлим* (דינין פללים, букв. "законы, которых до сих пор не было, нововведения"⁸³). По поводу этих законов могут быть споры между мудрецами. Статус этих законов – дерабанан, по мнению Рамбама⁸⁴. **Любой Бейт-дин ха-Гадоль может изменять и отменять эти законы так, как сочтет нужным** (*Мишне Тора, хилхот мамрим* 2, 1).

Здесь возникает известная нам уже проблема о статусе законов, связанных с текстом посредством мидрашей халаха. Как мы видим, существуют две категории таких законов (а иногда к ним присоединяется и *халаха ле-Моше ми-Синай*), и разница между ними лишь в том, что относительно первой категории (по мнению Рамбама) нет споров. Но и по поводу законов из второй категории не обязательно всегда ведутся споры! Как же их отличить друг от друга, когда нужно определить – можно ли отменить тот или иной закон, или нельзя? Вот здесь Рамбам и говорит, что все законы, связанные мидрашем с текстом, по умолчанию имеют статус дерабанан, если только хазаль прямо не говорят, что тот или иной закон имеет статус деорайта. А Рамбан – наоборот, считает, что по умолчанию все такие законы являются деорайта, если только хазаль прямо не сказали, что тот или иной закон имеет статус дерабанан.

4) *Гзерá* (גזירה, "указ") – новый **запрет**, являющийся "оградой для Торы", призванный отдалить людей от запрета, чтобы не был нарушен закон Торы. Например, по закону Торы с молочными продуктами запрещено есть только мясо животных, но не птицы. Мудрецы расширили этот запрет, указав, что и мясо

⁸⁰ ישילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, עמ' צד

⁸¹ שלמה קסירר, שלמה גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, стр. 28, 30, 61, 65-66.

⁸² В халахе существует такое понятие, как *hora'at uia'* – "временное постановление". Суть его – временное приостановление действия закона Торы для решения срочной проблемы. Мудрецы сравнивают это с операцией, когда больному ампутируют ногу, чтобы выжило тело. Таким путем можно приостановить действие любого закона Торы, кроме запрета идолопоклонства. Понятно, что можно приостановить на время через *hora'at uia'* также и действие законов, установленных мудрецами (*Мишне Тора, хилхот мамрим* 2, 6-9).

⁸³ В соответствии с тем, что написано *כי פלא ממוך דבר לפיט* (*Дварим* 17, 8) – "если неизвестно тебе будет, каков закон..." В литературе часто можно встретить название *דינים מופלאים* (*диним муфлайим*, букв. "непостижимые (или чудесные) законы"). По всей видимости причина этого названия – в ошибке переписчика *Мишне Тора*. В достоверных источниках написано именно *דינים פלאים*. О других возможных объяснениях этого словосочетания см. в *לשכת הגזית*, שלמה קסירר, שלמה גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, стр. 40-41.

⁸⁴ По крайней мере, так поняли слова Рамбама мудрецы ближайших ему поколений (Рамбан, Рашба). В последующих поколениях появились попытки понять слова Рамбама иначе: например, что он говорит лишь о том, что эти законы не следует включать в число 613 законов Торы, но согласен с тем, что халахический статус этих законов – деорайта. Обсуждение вопроса, что же на самом деле имел в виду Рамбам, продолжается и ныне. Подробнее см. *לשכת הגזית*, שלמה קסירר, שלמה גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, стр. 41, примечание 40.

птицы запрещено к употреблению вместе с молочными продуктами, и этот новый запрет – и есть *гзера* (там же, 2, 14-16).

Все время, что *гзера* выполняется народом, никакой другой Бейт-дин ха-Гадоль не может ее отменить; но в тот момент, когда народ перестает выполнять *гзеру*, любой Бейт-дин ха-Гадоль может ее отменить. Если же народ с самого начала не принимает *гзеру* (например, она очень тяжела для исполнения, и большинство не может ее вынести), то она отменяется сама собой (*там же*, 2, 5-12).

5) *Таканот* и *минхагим* – законы, которые установлены мудрецами в целях исправления поведения людей.

Таканá (תקנות, "постановление") – новое поведение, которое мудрецы видят необходимым ввести в религиозную или общественную жизнь. Например, по закону Торы существует обязанность молиться хотя бы раз в день (по мнению Рамбама, *Мишне Тора, хилхот тфила у-биркат коhanим* 1, 1). Но мудрецы постановили, что следует молиться, по крайней мере, дважды в день (утром и после полудня) (*там же*, 1, 7)⁸⁵ – это *такана*.

Минха́г (מנהג, "обычай") – поведение, принятое в обществе по инициативе общества и одобренное Бейт-дин ха-Гадоль. В отличие от всех законов Торы, обязывающих одинаково всех евреев, *минхаг* допускает разное поведение, принятое в разных районах страны. Например, в одних районах страны может быть принято работать в первой половине дня накануне Песаха, а в других – нет (*Мишне Тора, хилхот швитат йом тов* 8, 17). Бейт-дин ха-Гадоль может не одобрить *минхаг* (и тогда он не будет обязывающим), а может и запретить.

***Таканот* и *минхагим* может отменить лишь Бейт-дин ха-Гадоль, который превосходит по мудрости и по количеству тот Бейт-дин ха-Гадоль, который установил эти законы** (*Мишне Тора, хилхот мамрим* 2, 5-12). "По мудрости" – т.е. по уровню мудрецов, в нем заседающих, и их эрудиции в Торе. "По количеству" – т.е. по количеству других мудрецов, не членов Бейт-дин ха-Гадоль, которые с этим постановлением согласились (ведь число самих членов Бейт-дин ха-Гадоль всегда постоянно – семьдесят один человек). Понятно, что выполнить эти условия очень непросто: ведь никто не знает, сколько мудрецов в том или ином поколении были согласны с принятым законом, а сколько выразили возражения. Да и оценить уровень мудрецов в сравнении с предыдущими поколениями весьма затруднительно. Получается, что отменить *гзерот*, *таканот* и *минхагим* практически невозможно! И хотя хазаль подчеркивали, что мудрецы не должны излишне увлекаться отменой законов, установленных предыдущими поколениями (*Мишне Тора, хилхот мамрим* 2, 12), но тем не менее, ситуация, когда какой-либо древний закон требует обновления или даже отмены, достаточно актуальна.

Рав М. Аврахам⁸⁶ считает, что одним из эффективных путей является создание консенсуса, идущего "снизу", т.е. от народа: если какая-то часть народа перестает соблюдать изживший себя запрет, то его может отменить любой Бейт-дин ха-Гадоль (*Мишне Тора, хилхот мамрим* 2, 12).⁸⁷

⁸⁵ Вечерняя молитва также была установлена мудрецами, но первоначально она не являлась обязательной, и лишь впоследствии была принята всем народом в качестве таковой (*Мишне Тора, хилхот тфила у-биркат коhanим* 1, 8).

⁸⁶ Михаэль Аврахам (род. 1960, Израэль) – доктор физических наук, философ, в настоящее время занимает должность рава в Институте изучения Торы при университете Бар-Илан.

⁸⁷ כתבים/מאמרים/ביטול ושינוי-תקנות-בימינו (<https://mikyab.net>) ביטול ושינוי תקנות בימינו

Оригинальную идею высказывает рав Й. Фаур⁸⁸:

Бейт-дин ха-Гадоль может отменить *гзеру*, установленную другим бейт-дином, который превосходил его (по мудрости или по количеству), через драш *дин муфла* (= *дин пэли*). Таким образом становится понятно, почему мудрецы в своих спорах стремились создать опору для своих мнений посредством толкования текста, даже когда они обсуждают закон дерабанан.⁸⁹

Он хочет сказать, что у мицрашей халаха кроме тех двух функций, которые мы упомянули выше (облегчение запоминания законов и придание дополнительной легитимации новым законам) есть третья функция: перевод *гзерот* и *таканот* в другую законодательную категорию – *диним пэлим*, которые может отменить либо изменить любой Бейт-дин ха-Гадоль! Следует сказать, что ни у кого из мудрецов мы не встречали подобной идеи. И поскольку приведена она у р. Й. Фаура без каких-либо доказательств из каких-бы то ни было источников, то и представляется не слишком убедительной. Прав он или нет, но надо признать, что активная толковательская деятельность рабби Акивы, фактически представлявшая собой именно перевод законов в категорию *диним пэлим*, значительно расширила возможности для законодательного творчества будущим поколениям мудрецов.

Заключение

Целью нашего курса является изучение пшата Торы, и поэтому очень важно научиться различать, что является пшатом текста, а что – мицрашем, который не разъясняет смысл текста, а лишь интерпретирует его в своих целях. Ведь у пшата текста также может быть юридическая функция, и мицраш не отменяет ее.

Например, написано (*Дварим* 14, 1): לֹא תִתְגַּדְדוּ אִתְּכֶם – "не расцарапывайте себя [плача] об умершем". У идолопоклонников было в обычае царапать себя, наносить раны, оплакивая мертвых, и также во время некоторых религиозных церемоний⁹⁰. Поэтому по закону Торы запрещено расцарапывать себя (*Мишне Тора, hilchot авода зара вэ-хукот ха-гоим* 12, 17). Однако хазаль связали с этим пасуком другой запрет (основываясь на том, что одно из значений корня *תגד* – "собираться в группу"): в одном городе не должно быть несколько батеи-диним (судов), которые бы руководствовались разными обычаями, потому что это приводит к образованию групп, спорящих между собой (*там же* 12, 18). И очень важно помнить, что несмотря на то, что хазаль сказали: "לֹא תִתְגַּדְדוּ – не собирайтесь в различные группировки" (*Йевамот* 14а), подобное понимание этой фразы не означает, что именно так и следует понимать пасук. Мы учимся понимать пасуком, исходя из контекста и использования подобных слов в других местах Торы, а не основываясь на мицрашей халаха.

⁸⁸ Йосеф Фаур (род. 1946, Аргентина) – рав, философ и исследователь иудаизма. В настоящее время является профессором на кафедре Талмуда в университете Бар-Илан.

⁸⁹ יוסף פאור, עיונים במשנה תורה להרמב"ם, מוסד הרב קוק, תשל"ח, стр. 32.

⁹⁰ См., например, *Млахим* 1 18, 28. В некоторых шиитских общинах и сегодня принято, отмечая день смерти Хусейна, внука Мухаммеда, наносить себе раны мечами или цепями.

Тума и таһора

При изучении Торы, а в особенности книги *Ваукра*, мы встречаемся с понятиями, относящимися к теме ритуальной чистоты. В данной статье мы хотим дать общее представление об этих понятиях, с целью облегчить понимание текста при встрече с конкретными примерами законов ритуальной чистоты.

Основные положения

Тум'а (תמא'ת) – ритуальная нечистота: состояние человека или объекта, при котором на него налагаются ограничения в отношении предметов, являющихся *ко́деш* (т.е. посвященных или принадлежащих Всевышнему или Храму). Далее вместо словосочетания "ритуальная нечистота" мы обычно будем использовать слово "тума" (для простоты – без апострофа).

Глагол תמא'ת означает "привести человека или объект в состояние тумы". Далее мы будем говорить просто "затумить".

Глагол תמא'ת – это возвратный глагол, означающий, что человек сам сделал нечто, что привело его в состояние тумы. Далее мы будем использовать для перевода этого глагола слово "затумиться".

Прилагательное תמא'ת (*тамэ*) в мужском роде или תמא'ת (*тмеа*) в женском означает, что человек или предмет находятся в состоянии тумы. Далее мы будем использовать для обозначения этого состояния слова "тамэ/тмеа", "тумной" ("затумленный") или "нечистый".

Таһора¹ (טהרה) – ритуальная чистота: отсутствие тумы. Это состояние достигается либо посредством избегания контактов с объектами или действий, которые могут затумить, либо очищением от тумы (например, путем окунания в водоем, см. ниже).

Прилагательное טהור (*тахор*)² в мужском роде и טהורה (*теһора*) в женском означает, что человек или предмет находятся в состоянии ритуальной чистоты. Далее мы будем использовать для обозначения такого состояния слова "тахор/теһора" или "чистый".

В принципе, человеку не запрещено находиться в состоянии тумы (затумляться) или затумлять обычную еду.³ Запрещено лишь заходить в Храм в состоянии тумы или есть еду, которая является *ко́деш* (например, корбанот), или выполнять какие-либо действия с предметами, которые должны остаться в статусе *ко́деш*: например, следует остерегаться затумить еду, которая предназначена для передачи ко́ену (*трумот*, *маасрот* или *хала*) или в Храм. Эти требования актуальны лишь в условиях существования Храма. В настоящее время, пока Храма нет, трумот, маасрот и халу отделяют также в состоянии тумы. Исключения составляют лишь ко́анам, которым и в отсутствие Храма запрещается затумляться тумой мертвого тела (תמא'ת מת, см. ниже), кроме ближайших родственников.

Ограничения, которые налагает состояние тумы, относятся также к некоторым естественным состояниям человека, как, например: женщина во время

¹ В современном иврите также используется форма *тахара* (טהרה).

² В иврите это слово используется также для обозначения чего-либо, не содержащего примесей, например: טהור זהב – "чистое золото".

³ *Мишне Тора, гилхот тумат охлин* 16, 9.

месячных или после родов. Следует понимать, что эти ограничения наложены не из-за того, что кровь, выделяемая во время месячных или после родов, пачкает женщину. Так, например, естественные выделения человека – кал и моча – не затумляют человека.

Важно помнить, что когда идет речь о ритуальной нечистоте, то это ни в коем случае не означает, что имеется в виду физическое загрязнение. Человек или предмет могут быть идеально чисты, и тем не менее, находиться в состоянии ритуальной нечистоты. И наоборот, на человеке или предмете может быть грязь (дорожная пыль или грязь, например), но при этом он будет ритуально чист. Однако для ритуального очищения требуется, чтобы человек или предмет были чисты также и физически – для того, чтобы грязь не препятствовала контакту воды с объектом.⁴

Еще более важно помнить, что состояние тумы не свидетельствует о каком-либо нравственном пороке у человека. Человек может быть абсолютным праведником и при этом находиться в состоянии тумы. Иногда даже исполнение заповеди может затумить человека, например, во время похорон.

Законы тумы относящиеся к неевреям, отличаются от законов, относящихся к евреям.⁵

Источники и степени тумы

Объект может находиться в состоянии тумы вследствие закона Торы (*деорайта*) или вследствие постановления хазаль (*дерабанан*).

По закону Торы источником тумы может быть только предмет животного происхождения (человек или животное), но не растения и не неодушевленные предметы. Животные затумляют только находясь в мертвом состоянии. Человек может быть источником тумы как в живом, так и в мертвом состоянии.

По закону *дерабанан* также неодушевленные предметы могут служить источником тумы, как например, языческие статуи.

Ав ха-тума (אָבֵי תוּמָה אַב, букв. "отец тумы") – источник тумы. По сути – это источник всех других степеней тумы, поэтому все остальные степени тумы называются *вад тума* (וְדָת תוּמָה, букв. "порождение тумы"). Источниками этой степени тумы могут быть:

а) по закону Торы:

1) **מת** (*мет*) – труп человека (как еврея, так и нееврея) или части трупа определенного размера. Человек, коснувшийся трупа, сам становится тамэ *тумат мет* (מת תומאת) в статусе *ав ха-тума*. Поэтому можно встретить в халахической литературе выражение **אָבֵי תוּמָה אַבֵּי אֲבוֹת** ("отец отцов тумы").⁶

2) **מי חטאת** (*мей хатат*) – вода из источника, в которую добавили пепел сожженной красной коровы, предназначенная для очищения от трупной тумы. Когда эту воду используют не по назначению, она становится источником тумы.⁷

3) некоторые виды *хатат*:

⁴ *Мишне Тора, хилхот микваот* 1, 12-15.

⁵ *Там же, хилхот тумат мет* 1, 13.

⁶ Это выражение не встречается у хазаль, также нет его в *Мишне Тора*. Первое известное упоминание его находится в пиюте р. Элиэзера Клира (6-7 века н.э., Эрец Израэль) на отрывок *Пара* (глава *Хукат*). После этого оно встречается в текстах некоторых *ришоним*, в том числе Раши (*Бемидбар* 19, 22).

⁷ См. *Мишне Тора, хилхот пара адума* 15.

а) красная корова (она также называется *хатат*, хотя не является корбаном и сжигается вне Храма) – затумляет того, кто сжигает ее и делает другие действия;⁸

б) все корбанот *хатат*, которые сжигаются вне жертвенника – затумляют того, кто выполняет эту работу;⁹

в) козел, посылаемый в пустыню в Йом Кипур (он так же, как и красная корова, не является корбаном) – затумляет того, кто его отводит туда.¹⁰

4) שָׂרָף (*шэрец*) – трупы или части тела восьми типов пресмыкающихся и мелких грызунов, упомянутых в Торе.¹¹ Трупы других пресмыкающихся – лягушки или змеи, например, не затумляют.¹²

5) נְבֵלָה (*невелá*) – падаль: трупы или части тела животных, которые умерли не в результате *ихиты* (кашерного забоя скота). Причем если сделать *ихиту* некашерному животному, оно все равно будет источником тумы.

6) עֲרֵבַת זָרָה (*шихвát зéра*) – истечение семени из полового органа мужчины, например, в результате полового акта или поллюции. Половой акт затумляет как мужчину, так и женщину.

7) זָב (зав) – мужчина, имеющий патологические выделения из полового органа.

8) נִידָה (*нидá*) – женщина в период месячных.

9) זָבָה (*завá*) – женщина, у которой есть истечение крови из матки не в период месячных.

10) יוֹלֶדֶת (*йолéдет*) – роженица в первую неделю после рождения мальчика или две недели после рождения девочки.

11) צָרְעַת (*царáат*) – общее название поражения кожи человека, одежды или здания.

б) по закону *дерабанан* к шести из одиннадцати вышеперечисленных категорий были добавлены *авот ха-тума*, как, например, к *тумат мет*:

- אֶרֶץ הָעַמִּים (*эрец ха-амим*) – заграница: территория вне еврейских поселений в Эрец Исраэль.¹³

- בַּיַּת הַפֶּרֶס (*бейт ха-прас*) – поле, в котором была могила, и эту могилу случайно распахали, раскидав кости по всему полю. Либо поле, в котором была могила, но ее точное место затерялось.¹⁴

- דַּם תְּבוּסָה (*дам тевусá*) – кровь, вытекшая из трупа, смешавшаяся с кровью, вытекшей из еще живого человека.¹⁵

Также была добавлена новая независимая категория: מִמָּאֵת עֲבוּדָה זָרָה (*тумáт аводá зарá*) – статуи, используемые для поклонения, здания, где они находятся, а также приносимая в их честь еда, вино и сосуды, используемые для служения, затумляют как *невела* или *шерец*.¹⁶

⁸ См. Бемидбар 19, 7-10; Мишне Тора, *hilxot пара адума* 5, 1.

⁹ Мишне Тора, *hilxot пара адума* 5, 6-8.

¹⁰ Ваикра 16, 26.

¹¹ Ваикра 11, 29-30.

¹² Мишне Тора, *hilxot шеар авот ха-тумот* 4.

¹³ Там же, *hilxot тумат мет* 2, 29; 3, 2; 5, 14; 11, 1-14.

¹⁴ Там же, а также 8, 1; 10, 1-15.

¹⁵ Там же 2, 23; 3, 1; 5, 14.

¹⁶ Там же, *hilxot шеар авот ха-тума* 6.

Кроме *ав ха-тума*, существуют несколько более низких степеней тумы. Человек или предмет, который касается объекта, находящегося в определенном статусе тумы, становится нечистым, приобретая статус на ступеньку ниже, чем предмет, которого он коснулся. Исключения из этого правила будут рассмотрены ниже.

Ришон ла-тума (הַחֲמוּץ לְשׂוֹן) – первая (после *ав ха-тума*) степень тумы: человек, сосуды, еда или жидкости, которые коснулись предмета в статусе *ав ха-тума*, становятся нечистыми в статусе *ришон ла-тума*. Как правило, человек или предмет в статусе *ришон ла-тума* не затумляет другого человека или сосуды, а только лишь еду и жидкости. Исключение составляют, например, сосуды (кроме керамических), которые затумились от мертвого тела: они становятся источниками тумы, как и сам труп. Т.е. человек, прикоснувшийся к таким сосудам становится *тамэ* в статусе *ав ха-тума*. Сосуды, к которым прикоснулся человек, затумившийся от мертвого тела, приобретают статус не *ришон ла-тума*, а *ав ха-тума*. Также, например, человек, который ел еду, которая находится в статусе *ришон ла-тума*, сам становится тамэ в этом же статусе.

Шени ла-тума (הַחֲמוּץ לְשֵׁנִי) – вторая степень тумы: по закону Торы, еда или жидкость, которые затумились от предмета или человека в степени *ришон ла-тума*, становятся тамэ в степени *шени ла-тума*.

По постановлению хазаль, руки человека (если только он не окунулся в водоем) всегда находятся в статусе *шени ла-тума*.

Хазаль добавили еще два статуса тумы: **илиши ла-тума** (הַחֲמוּץ לְשֵׁי) для *трумы* и **ревиш ла-тума** (הַחֲמוּץ לְרֵבִיעִי) для *кодеш* – эти статусы приобретает еда, являющаяся *трума* или *кодеш*, которая коснулась еды, находящейся, соответственно, в статусе *шени ла-тума* или *илиши ла-тума* (см. ниже). *Ревии ла-тума* является *пасуль* – т.е. не может затумить уже ничто другое.¹⁷

Как правило, степень тумы снижается при каждой передаче. Например, мертвая мышь (*ав ха-тума*) коснулась кастрюли, которая стала из-за этого *ришон ла-тума*; с другой стороны кастрюли ее касается помытое водой яблоко, которое становится *шени ла-тума*; яблока, в свою очередь, касается буханка хлеба, которая является *трума* – этот хлеб становится *илиши ла-тума*; а хлеба касается кусок мяса, который является *кодеш* (часть корбана) – этот кусок становится *ревиш ла-тума*. Однако хазаль постановили, что жидкости всегда остаются в статусе *ришон ла-тума*. Например, если вино коснулось предмета в статусе *ав ха-тума*, *ришон ла-тума* или *шени ла-тума*, оно становится тамэ в статусе *ришон ла-тума*. И если это вино затем коснется оливкового масла, а масло – молока, а молоко – меда, а мед – другого вина, то все эти жидкости будут нечисты в статусе *ришон ла-тума*, сколько бы ни продолжалась эта цепочка прикосновений.¹⁸

Керамические сосуды, еда и жидкости, затумившиеся от мертвого тела, не становятся *ав ха-тума*, но приобретают статус *ришон ла-тума*.

Как правило, чем более высоко расположен объект по степени святости, тем легче он может затумиться. Предметы, не являющиеся *кодеш* (такие предметы называются *хулин* (חֻלִּין) – от слова חֹל, "будничный, повседневный"), могут находиться в статусе *ав ха-тума*, *ришон ла-тума* или *шени ла-тума*. Еда, которая является *хулин* или *маасер шени*, может быть в статусе *ришон ла-тума* или *шени ла-тума*. Причем в статусе *шени ла-тума* она приобретает статус פְּסוּל (пасуль) – она уже не передает туму другой еде, которая не является *трума* или

¹⁷ Мишне Тора, *хилхот шеар авот ха-тума* 11, 5.

¹⁸ Там же 7, 9.

кодеш. Но по закону *дерабанан*, она может затумить трумот и другую еду, которая является *кодеш*. Так что еда, являющаяся *трумой*, может принимать туму в статусе *ришон*, *шени* или *шлиши ла-тума* (в статусе *шлиши* она является *пасуль*, т.е. не передает туму еде, являющейся *хулин* или *трума*), а еда, являющаяся *кодеш* (корбанот) – также и *ревиш ла-тума*.¹⁹

Пути передачи тумы

Способы передачи тумы очень разнообразны и зависят от вида тумы.

Мазі (מָזִי) – прикосновение. Самый универсальный способ: он относится ко всем видам тумы, кроме корбанот *хатат* (пункт 3 в разделе *ав ха-тума*) и падали кашерной птицы (см. ниже).

Те виды тумы, которые оскверняют прикосновением, оскверняют керамическую посуду тоже, но в отношении их действует особое правило. Такие сосуды не затумляются прикосновением к их поверхности снаружи. Но если источник тумы находится внутри керамического сосуда, даже если он не касается стенок сосуда, то сосуд становится тамэ.²⁰ Керамический сосуд, если он тамэ, затумляет все, что к нему прикоснется снаружи, и все, что находится внутри его, даже если этот предмет не касается стенок сосуда изнутри.

Масі (מָסִי) – переноска: человек, несущий нечистые предметы или передвигающий их, затумляется, даже если он не касается этих предметов (например, труп собаки лежит на одеяле, и человек поднял труп вместе с одеялом, не дотронувшись до собаки). Только человек затумляется посредством переноски. Этот способ передачи относится не ко всем видам тумы.²¹

Одной из разновидностей *маса* является **hesém** (חֶסֶם) – смещение: *зав*, *зава*, *нида* и *йоледет* – если они сдвинули какой-то чистый предмет (в отличие от *маса*, где чистый человек смещает нечистый предмет), даже не коснувшись его, затумляют этот предмет.

Огель (אֹהֶל) – шатер: относится лишь к туме мертвого тела. Труп человека затумляет все, что находится над ним, под ним или вместе с ним под одной крышей.²²

Мидра́с (מִדְרָס) и **мада́ф** (מַדָּף) – подстилка и подставка: *зав*, *зава*, *нида* и *йоледет* затумляют все, на чем они стояли, сидели или лежали, и все, что положено на них сверху, даже если они не касались непосредственно этого предмета (например, *зава* несет на голове сложенное одеяло, на одеяле стоит сосуд – как одеяло, так и сосуд – нечисты; на коврике лежит камень, на камне сидит *зав* – коврик тамэ. Кстати, если чистый человек встанет на такой коврик, то он затумится).²³ *Мадаф* – это закон *дерабанан*.²⁴

Половой акт – *нида*, *зава* и *йоледет* затумляют мужчину (на семь дней, в отличие от истечения семени, которое затумляет только на один день).²⁵

¹⁹ Там же 11, 2-10.

²⁰ Там же, *нилхот келим* 13, 1-2.

²¹ Там же, *нилхот тумат мет* 1, 9-12.

²² Там же 1, 13-14; также *праким* 12-25.

²³ Там же, *нилхот метамей мишкав у-мошав* 6, 8-12; также *перек* 7; *нилхот цараат* 10, 14.

²⁴ Там же, *нилхот метамей мишкав у-мошав* 6, 8.

²⁵ Там же 3, 4-5; *Ваикра* 15, 24.

Бли́ (בִּלְיָ) – проглатывание: падаль кашерной птицы затумляет, когда она попадает в горло человека.²⁶

Кроме того, некоторые виды корбанот *хатат* (см. пункт 3 выше, в разделе "Источники и степени тумы") затумляют тех, кто выполняет связанную с ними работу.²⁷

Во многих случаях тот, кто затумился от *ав ха-тума* и стал *ришон ла-тума* затумляет сосуды и одежду, до которых он дотрагивается, если при этом он продолжает дотрагиваться до источника тумы, причем эти сосуды и одежда также становятся *ришон ла-тума*.²⁸

Объекты, которые принимают туму

Все объекты, принимающие туму, разделяются на четыре категории: человек, утварь (посуда, инструменты, одежда и др.), еда и жидкости.

Человек – единственный, кто может становиться тамэ при жизни. Животные не являются тамэ и не принимают туму, пока они живы.

Утварь – разделяется на несколько категорий:

а) Керамические сосуды – принимают туму только изнутри (но не когда затумленный предмет касается их снаружи) или в результате смещения (טִפְסָה);

б) предметы, сделанные из дерева, кости, кожи или мешковины – если они имеют емкость (בֵּית קִיבּוּל), то затумляются;

в) одежда и металлические предметы – затумляются независимо от того, имеют ли они емкость;

г) предметы, сделанные из камня, кизяка или земли (необожженной глины), либо изготовленные из морских растений или животных (кораллы, китовый ус, кожа морских животных) – не затумляются;²⁹

д) по закону дерабанан, сосуды из стекла, имеющие емкость, принимают туму (по закону деорайта, стеклянные сосуды не принимают туму).³⁰ Пластик, картон и другие синтетические материалы не принимают туму: их не было во времена хазаль, и поэтому на них не успели распространить законы о туме.

е) предметы, прикрепленные к земле (מְחֻבְּרִים לְאָרֶץ) обычно не принимают туму.³¹ Но глиняные печь или очаг, даже если они прикреплены к земле, принимают туму.³²

Еда – принимает туму только если она смочена одной из нижеперечисленных жидкостей. Если еда была смочена один раз, то она может принимать туму, даже если после смачивания была вытерта насухо (например, вымытые и вытертые насухо фрукты).

Жидкости – роса, вода, вино, оливковое масло, кровь, молоко или пчелиный мед. Эти семь видов жидкостей принимают туму. Попад на еду, эти

²⁶ Мишне Тора, *hilxot шеар авот ха-тума* 3, 1-2.

²⁷ Там же, *hilxot пара адума* 5.

²⁸ Там же, *hilxot пара адума* 5, 2-4; *hilxot шеар авот ха-тума* 6, 10-19.

²⁹ Там же, *hilxot тумат мет* 6, 2; *hilxot келим* 1, 3.

³⁰ Там же, *hilxot келим* 1, 5.

³¹ Мишна, *Келим* 11, 2.

³² См. *Ваикра* 11, 35.

жидкости делают ее восприимчивой к туме. Другие виды жидкостей, например, фруктовый сок, не принимают *туму* и не делают еду восприимчивой к *туме*.³³

Ав ха-тума может затумить все четыре категории: человека, предметы, еду и жидкости. *Влад тума* может затумить только еду и жидкости. По закону *дерабанан* жидкости могут затумлять также и сосуды.

Пути очищения

Человек и утварь, кроме керамических сосудов, могут быть очищены от тумы. Керамические изделия, еда и жидкости (кроме воды) не могут быть очищены от тумы. Затумленные керамические сосуды, во избежание повторного использования для чистой еды, должны быть разбиты.

Для очищения от большинства видов тумы существует два этапа: окунание в водоем и наступление ночи. Но некоторые виды тумы требуют дополнительной предварительной подготовки, а после окунания – еще и принесения корбана.

Счет семи чистых дней (סְבִיעַת הַיָּמִים) – *зав* и *зава* должны перед очищением убедиться, что больше нет патологических выделений.³⁴

Окропление (הִטָּה) – человек или сосуды, затумленные от мертвого тела, перед окунанием должны быть окроплены водой с пеплом красной коровы (см. пункт 2 в разделе "Источники и степени тумы", מֵי חַטָּאת).³⁵

Окунание (טְבִילָה) – человек или предметы очищаются от тумы, окунаясь в водоеме или специальном бассейне (*микве*). Исключение представляет собой *зав* (но не *зава*!), который должен окунаться в источнике (מְעִיץ).³⁶ После окунания человек приобретает статус *шени ла-тума* и называется *твуль йом* (טְבוּל יוֹם). Для завершения процесса очищения он должен дожидаться наступления ночи. Если *твуль йом* в промежутке времени между окунанием и ночью дотронется до *трумы* или корбанот, то они затумятся. Также до наступления ночи ему запрещается заходить в Храм.³⁷

Наступление ночи (הֵעָרַב שְׁמֶשׁ) – после наступления ночи *твуль йом* становится чист.

Жертва (קָרְבָּן) – *зав*, *зава*, *йоледет* и *мецора* должны принести корбан после окунания и наступления ночи, т.е. на восьмой день или во время ближайшего посещения Храма. До принесения корбана им запрещено есть корбанот. Такой человек приобретает статус *мехусар капара* (מְחֻסַּר כַּפָּרָה) – до тех пор, пока не принесет корбан.³⁸

Смысл законов тума и таһора

Законы ритуальной чистоты появились у разных народов задолго до дарования Торы. В каждой культуре по-своему определяется, что является чистым, а что – нечистым.

³³ Мишне Тора, *hilxot tumat oxlin* 1, 4.

³⁴ Мишне Тора, *мехусрей капара* 2, 10; *hilxot isurei bia* 6.

³⁵ Там же, *hilxot para aduma* 11.

³⁶ Там же, *hilxot mikvaot* 1.

³⁷ Там же, *hilxot shear avot ha-tuma* 10.

³⁸ Там же, *hilxot мехусрей капара*.

В конце 19-го – начале 20-го века было принято объяснять происхождение категорий "чистота-нечистота" на основании идей медицинского материализма, как например:

Значение благовоний не в том, что они символизируют восходящий дым жертвоприношений, а в том, что они придают сносный запах невымытым людям. Отказ от свинины в иудаизме или в исламе объясняется тем, что в условиях жаркого климата ее есть опасно.³⁹

Однако к середине 20-го века антропологи и социологи пришли к выводу, что подобный подход слишком примитивен.

Идеи медицинского материализма всегда заводили сравнительное религиоведение в тупик. Одни полагали, что даже наиболее экзотические из древних ритуалов имеют чисто гигиенический характер. Другие, соглашаясь с тем, что первобытный ритуал имеет гигиену в качестве своего объекта, придерживались в то же время противоположной точки зрения по поводу ее осмысленности. Для этих последних между нашими ясными представлениями о гигиене и беспорядочными фантазиями первобытного человека лежит глубокая пропасть. Но оба варианта медицинского подхода к ритуалам бесплодны, поскольку не увязываются с нашими собственными представлениями о гигиене и грязи... Даже если какие-то из касающихся еды предписаний Моисея и были полезны с гигиенической точки зрения, не хотелось бы видеть в нем просвещенного администратора из сферы здравоохранения, а не духовного вождя.⁴⁰

Известный антрополог Мэри Дуглас пришла к выводу, что нечистота и грязь – это то, что нарушает наши представления о правильном миропорядке, не укладывается в значимую для нас модель.

Чем глубже мы погружаемся в эти и подобные им предписания, тем очевиднее становится, что мы имеем дело с символическими структурами...⁴¹

То есть, в двух словах, наше поведение, касающееся нечистоты, – это реакция, отторгающая любые предметы или идеи, не отвечающие или противоречащие значимым для нас классификациям...⁴²

Культура, если понимать под ней общепринятые, стандартизированные ценности сообщества, опосредует опыт отдельных людей. Она предоставляет некоторые базовые категории, четкую модель, в которой идеи и ценности строго упорядочены. И сверх всего, она имеет вес, поскольку каждый вынужден принимать ее, так как ее принимают другие. Но общественный характер культуры делает ее категории более строгими. Частное лицо может пересматривать или не пересматривать свою модель представлений. Это его частное дело. Но категории культуры – это дело общественное. Их нельзя так запросто подвергнуть пересмотру. Но тем не менее они не могут игнорировать вызов, идущий

³⁹ М. Дуглас, "Чистота и опасность", М., Канон-Пресс-Ц, 2000, стр. 57.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же, стр. 64.

⁴² Там же, стр. 66.

от отклоняющихся форм. Каждая конкретная система классификации неизбежно ведет к появлению отклонений, и каждая конкретная культура неизбежно сталкивается со случаями, заставляющими усомниться в ее представлениях. Она не может игнорировать отклонения, порождаемые ее классификационной схемой, рискуя в противном случае потерять доверие к себе. И я предполагаю, что именно поэтому в любой культуре, заслуживающей такого названия, мы находим разнообразные способы поведения по отношению к неоднозначному и отклоняющемуся...⁴³

Если нечистота – это то, что не на своем месте, то к ней нужно подходить через понятие порядка. Нечистота, или грязь, – это то, чего не должно быть, если надо сохранить образец. Признание этого – первый шаг на пути к пониманию осквернения. Это не ведет нас к жесткому отделению священного от мирского. Этот принцип действует и тут, и там. Более того, он не предполагает никакой особенной разницы между первобытными и современными людьми: мы все подчиняемся одним и тем же правилам. Но в первобытной культуре правило типологизации работает с большей силой и полнее охватывает все стороны жизни. В современных обществах оно действует в разобщенных, несвязанных областях опыта.⁴⁴

По мнению М. Дуглас, представления о чистоте и нечистоте (в любую эпоху и для любого общества) способствуют установлению социального порядка вопреки опасности и неопределенности, а также способствуют формированию социальной солидарности.

Среди еврейских мыслителей можно найти различные объяснения смысла этих законов.

р. Йехуда ха-Леви: невозможно сравнивать наш разум и Божественный, и поэтому не стоило бы даже утруждаться, пытаясь найти причину этих великих законов и им подобных. Но все-таки я скажу – с оговоркой, что мое мнение не претендует на абсолютную истину – что быть может, *цараат* и нездоровые истечения [считаются нечистыми], потому что они связаны с нечистой мертвого тела. Смерть – это великая потеря, а часть тела, пораженная *цараат*, подобна мертвому, так же, как и напрасно излившееся семя – потому что оно имело готовый естественный потенциал, что из него вырастет человек. Таким образом, эта потеря противоречит духу жизни... Большинство из нас чувствуют нечто вблизи мертвых и могил, наши души приходят в смятение на некоторое время в домах, где есть умерший – кроме совсем грубых натур.⁴⁵

Раби Йехуда ха-Леви считает, что смерть – это то, что является общим знаменателем для различных видов тумы. И *цараат*, и истечения из тела – связаны в какой-то степени со смертью, поскольку пораженные органы теряют свой жизненный потенциал. И смерть влияет на наши души – тем больше, чем более тонкого душевного устройства тот или иной человек.

⁴³ Там же, стр. 69-70.

⁴⁴ Там же, стр. 71-72.

⁴⁵ *Кузари* 2, 60-62.

Рамбам: эти законы призваны заменить тяжелые и сложные законы, существовавшие до дарования Торы. Если кто-то считает законы нечистоты слишком тяжелыми для исполнения, то это только лишь из-за того, что он не знает, какие обычаи были распространены в те времена... Прежде всего, целью этих законов было сократить время пребывания человека в Храме – для того, чтобы он продолжал испытывать почтение и страх перед Храмом. Ведь известно, что любая возвышенная вещь обесценится, если человек постоянно будет находиться там, уменьшится восхищение, испытываемое человеком при вступлении в Храм. Уже хазаль сказали об этом, что не следует заходить в Храм в любое время,⁴⁶ обосновав это тем, что сказано: "Воздержись от [слишком частого] прихода в дом друга – чтобы он не пресытился тобой и не возненавидел тебя".⁴⁷

И по этой причине Всевышний запретил людям в состоянии тумы заходить в Храм, что при многочисленности разных видов думы делает практически невозможным найти человека в состоянии чистоты, за исключением единиц. Если человеку удалось не коснуться падали, то не сможет он избежать контакта с одним из восьми видов пресмыкающихся, часто встречающихся в доме и попадающих в еду и питье. И если ему удалось избежать контакта с этими, то не избежит он контакта с *нидой* или *завой*, или большим *цараат*, или с их лежанками. А если и удастся, то не избегнет возлежания с женой или поллюции, и даже если очиститься от всей этой тумы, все еще не позволено ему заходить в Храм до наступления вечера, а ночью заходить в Храм нельзя.⁴⁸ И может быть, что в эту ночь опять ляжет с женой, или случится у него встретиться с одним из источников другого вида тумы, и так получится, что утром он встанет в том же состоянии, как и вчера (снова нужно окунаться и ждать до вечера). И это все – по той причине, чтобы не привыкал постоянно пребывать в Храме.

Кроме того, с помощью этих законов достигаются другие многочисленные цели: а) отдаление от мерзких объектов и действий; б) предотвращение осквернения Храма; в) принятие во внимание распространенных излишне строгих обычаев, связанных с нечистотой; г) облегчение ига этих обычаев, чтобы они не мешали человеку заниматься его делами – ведь все эти вопросы чистоты и нечистоты относятся лишь к тому, что является *кодеш*, и не более того.

Известны обычаи некоторых религий, вплоть до нашего времени, что *нида* обязана сидеть в доме одна, и все предметы, до которых она дотрагивалась, сжигаются, и все, кто говорил с ней – становятся нечисты, вплоть до того, что даже подул ветер от *ниды* к чистому человеку – он становится нечист. Сравни это с нашими законами, где *нида* ведет себя по отношению к мужу, как и любая другая женщина, кроме омовения его лица, рук и ног и т.п.⁴⁹ И нет в ее отношении никаких запретов, кроме половых отношений во все дни ее месячных и очищения от них.

⁴⁶ См. Хагига 7а.

⁴⁷ Мишлей 25, 17.

⁴⁸ Мишна, Мидот 1, 1 и 8; Тамид 1, 1.

⁴⁹ Ктубот 61а; Мишне Тора, הלכות исурей бия 11, 19.

Кроме того, в других религиях принято, что все, что отделилось от тела – волосы, ногти или кровь – все это тамэ. И поэтому любой брадобрей у них – тамэ, и должен постоянно окунается в воду. И подобных сложностей у них полным-полно. Мы же остерегаемся тумы только в отношении *кодеш* и Храма.⁵⁰

р.Д.Ц.Гофман: Рамбам считает, что определенные телесные явления были отмечены как нечистые, чтобы люди не приходили в Храм в любое время и не пренебрегали тем почетом, который они обязаны оказывать этому месту. Законы нечистоты зачастую задерживают посещение Храма и [тем самым] поддерживают чувство трепета по отношению к *кодеш*. Кроме того, Рамбам объясняет, что наш закон призван смягчить законы нечистоты, принятые у других религий, которые очень сложны и обременительны. Излишне приводить доказательства того, насколько подобное объяснение недостаточно для нас. Современные комментаторы считают, что все законы ритуальной нечистоты относятся к родам или к смерти и гниению тела, потому что они – это та ось, вокруг которой вращается вся наша ограниченная жизнь, что представляет противоположность абсолютному существованию Бога, являясь тем самым сферой нечистого. Однако нигде в нашей Торе невозможно найти даже легкого намека на ту идею, что кратковременность жизни человека указывает на его нечистоту. Если бы это было так, то именно младенец, выходящий в этот мир, был бы нечист, а не его мать. Другие объяснения были предложены Йосифом Флавием,⁵¹ Филоном, Книгой Маккавеев,⁵² Абрабанелем и другими. В нашей попытке объяснить основы законов чистоты и нечистоты, мы следуем, в основном, хотя и с небольшими изменениями, за комментарием р.Ш.Р.Гирша на Пятикнижие.

Когда мы всмотримся в те вещи, которые являются источниками тумы, то обнаружим (за исключением козла отпущения, корбанот *хатат* и *мей хатат*, у которых тума происходит по особым причинам) три вида тумы:

- а) тума мертвого существа – человека или животного;
- б) тума, появляющаяся из жидкостей, вытекающих из тела человека: поллюции, *зав*, *зава*, *нида* и *йоледет*;
- в) тума язв.

Все, находящиеся в туме, должны выйти с определенной территории. Так, находящиеся в туме первого типа, должны выйти с территории Храма (*маханэ ха-ихина*); второго типа – должны покинуть *маханэ ха-левиим* (территория между Храмом и внешней стеной Храмовой горы); третьего типа – должны покинуть также и *маханэ Исраэль* (выйти за пределы города). Если мы также вспомним, что грех, из-за которого *ихина* покидает народ Исраэля, тоже называется "тума", и торжественное событие, происходящее раз в году в Йом Кипур, имеет целью искупить за затумление Храма тумой бней Исраэль (*Ваикра* 16, 16), то нам станет понятно, что разные типы тумы служат символами различных грехов, которых гнушается Всевышний в той или иной степени, и которые следует отдалить из области святости. Поэтому мы наверняка не

⁵⁰ *Морэ ха-невухим* 3, 47.

⁵¹ Против Апиона 2, 24.

⁵² 4, 5.

ошибемся, если отметим три вида тумы в соответствии с тремя типами преступлений:

- а) претупления в отношении Всевышнего;
- б) преступления человека против самого себя;
- в) преступления против других людей и в отношении общества...

Итак: всякая тума в целом символизирует грех, и посредством отдаления от символа греха (т.е. от тумы), и стараясь отдалить этот символ (туму) от Храма и *кодеш*, Израэль всегда помнит о своем истинном предназначении. Соблюдение законов ритуальной чистоты приводит к чистоте помыслов и поступков.

Ясное доказательство тому, что тума – это лишь символ греха, мы находим в том факте, что пророки, говоря об очищении от грехов, используют те же выражения, которые Тора использует для выражения очищения от тумы: רָחֲצוּ הַזְּבוּ (Йешаяху 1, 16) – "вымойтесь, очиститесь!"; וְרָקַתִּי עָלֵיכֶם מִיִּם שְׁהוּרִים וְטָהַרְתֶּם מִכֹּל טְמֵאוֹתֵיכֶם (Йехезкель 36, 25) – "окроплю вас чистой водой и вы очиститесь от вашей нечистоты"; וְתִטְהַרְתָּ בְּאֶזְבֵּב וְאֶטְהַר (Tehillum 51, 9) – "очисти меня эзовом, и я очишусь". Все эти высказывания доказывают самым ясным образом, что пророки видели в туме символ греха, а в очищении от тумы – символ очищения от греха.

Таким образом, каждый раз, когда в какой-либо степени вскрываются признаки греха, следует намекнуть на исправление посредством символических ритуалов, и тем самым усилится осознание того, что народ Израэля должен устроить свою жизнь так, чтобы Всевышний смог расположить свое присутствие среди него, и чтобы каждый человек из народа смог наслаждаться близостью Всевышнего в заслугу его чистоты и святости.

Является ли тума физической реальностью

У еврейских мыслителей можно найти два подхода в этом вопросе.

Согласно одному подходу, тума – это некая духовная сущность, не обнаруживаемая человеческими чувствами. Таким образом, законы ритуальной чистоты лишь проявляют некую реальность, изначально присутствующую в нашем мире. И если тума – нечто реальное, то она способна наносить ущерб душе человека, а отдаление от тумы, соответственно, оберегает человека от такого ущерба.

*Сефер ha-xinuch*⁵³ (заповедь 362): известно мудрецам, что тума ослабляет разум человека и запутывает его, и разделяет между ним и Высшим Совершенным Разумом, до тех пор, пока человек не очистится, как написано: "И не затумляйтесь, чтобы вам не стать глупыми" (*Ваикра* 11, 43, этот перевод следует драше в *Йома* 39а).⁵⁴ Т.е. человек, находящийся в состоянии тумы, глупеет. Поэтому человеку, испачканному тумой, не следует находиться в чистом и святом месте, где присутствует дух Всесильного.

⁵³ סֵפֶר הַחֲנוּךְ (конец 13-го века) – книга, содержащая описание заповедей Торы в порядке следования недельных глав. Автор книги достоверно неизвестен.

⁵⁴ Возможен и другой перевод этого пасука, см. комментарий на *Ваикра* 11, 43.

В соответствии с другим мнением, тума – это абстракция, не существующая реально. Это лишь халахическое понятие, обозначающее определенные статусы, при которых на человека накладываются некоторые ограничения в связи с Храмом.

Один нееврей спросил р. Йоханана бен Закая: "То, что вы делаете, похоже на колдовство! Вы приводите корову и сжигаете ее, и измельчаете в порошок, и смешиваете с водой. А потом брызгаете пару капель на одного из вас, находящегося в туме мертвого тела, и говорите, что он чист!" Ответил ему [р. Йоханан бен Закай]:

- В тебя никогда не вселялся посторонний дух?

- Нет.

- Но ты видел человека, в которого вселился дух?

- Да.

- И что вы делаете с таким человеком?

- Приносим ветки, обкуриваем его дымом, обливаем водой, и чужая душа сбегает.

- Да услышат твои уши то, что говорит твой рот! Точно так же и дух тумы: брызгают на него воду с пеплом, и он сбегает!

После того, как нееврей ушел, ученики спросили р. Йоханана: "Учитель, ты ответил ему в соответствии с его пониманием. Но что ты скажешь нам?!" Он ответил им: "На самом деле, мертвец не затумляет, и вода не очищает. Но сказал Всевышний: "Я установил закон, и ты не можешь преступить его!"⁵⁵

Рамбам: совершенно ясно, что тума и таһора – это закон Торы, постичь причины которого человек не в состоянии. Также и очищение от тумы – не имеет логического объяснения, поскольку тума – это не грязь или испражнения, которые очищаются водой, а лишь халахическое понятие... И если человек окунулся – он таһор, несмотря на то, что в его теле ничего не изменилось.⁵⁶

р.Ш.Р.Гирш: каждая строчка в законах передачи тумы свидетельствует, что тума – это не духовная, мистическая, магическая и вредоносная реальность, которая, хоть и не обнаруживается нашими чувствами, но тем не менее реально существует, переходя на людей и вещи, когда они касаются мертвеца, падали или больного человека. Вещи и связи, которые обсуждаются в этих законах, символизируют собой идеи и взгляды, выражаемые посредством законов передачи тумы.⁵⁷

Хаверим

По халахе не требуется постоянно находиться в состоянии ритуальной чистоты, и большинство народа соблюдало законы ритуальной чистоты лишь три раза в году – приходя в Храм на Песах, Шавуот и Суккот, а также когда им нужно было приносить дополнительные жертвоприношения в течение года и кушать *маасер шени*. Также в эпоху существования Храма коһаним старались не затумляться, даже находясь вне рамок своих служебных обязанностей – чтобы

⁵⁵ Бемидбар раба 19, 8.

⁵⁶ Мишне Тора, *hilchot микваот* 11, 15.

⁵⁷ Ваикра 11, 46.

поддержание себя в ритуальной чистоте стало образом жизни. Иначе, находясь в Храме, они с непривычки могли бы совершить ошибку, затумив *кодашим*. Но существовали и другие соображения, из-за которых обычные люди, не коhanим, старались находиться в ритуальной чистоте все время.

Во-первых, для полноценного исполнения заповеди о труме необходимо, чтобы трума была ритуально чистая: если она затумилась, она становится запрещенной в еду, и ее положено было сжигать, вследствие чего цель заповеди оказывалась невыполненной. Отделить же труму, не затумив ее, не будучи при этом самому ритуально чистым, не всегда возможно.

Во-вторых, существовала еще одна категория граждан, которая должна была быть ритуально чистой на постоянной основе – это члены Санhedрина и наиболее продвинутые ученики, которым было разрешено присутствовать на его заседаниях (Санhedрин заседал на территории Храма). Присутствие на заседаниях Санhedрина – это не только вопрос престижа: обычным людям не положено было знать все причины, на основании которых Санhedрин принимает те или иные решения, их знали только те, кто бывал допущен на заседания, поэтому пускали только кандидатов в его члены. Таким образом, стараться все время находиться в состоянии ритуальной чистоты было признаком знатока Торы большого уровня.

И, наконец, последнее. В идеале каждый еврей должен знать всю Тору целиком. Тем более законы ритуальной чистоты должны знать все, так же как законы о разделении мясного и молочного, потому что для всех, хотя бы и время от времени, эти законы становятся актуальными. Но законы эти очень сложны (в *Мишне Тора* законы о разделении мясного и молочного – это только один перека, все законы, связанные с кашрутом – 17 праким, а книга *Tahara* – 144 перека!). Держать их в голове очень трудно, если не применять их на постоянной основе.

Люди, которые приняли на себя стараться все время находиться в состоянии ритуальной чистоты, называли друг друга *хавёр* ("член (партии, организации, содружества), друг, товарищ"),⁵⁸ в отличие от *ам ha-арец*⁵⁹ (что можно перевести как "просто человек из народа"). Со временем слово *хавер* стало применяться в значении "знарок Торы", а *ам ha-арец* – в значении "неуч, невежда".

Те, кто стремился к ритуальной чистоте, должны были принять на себя несколько правил:⁶⁰

- быть осторожным по отношению к объектам, находящимся в состоянии тумы, чтобы не затумиться самому;
- быть осторожным по отношению к объектам, находящимся в состоянии ритуальной чистоты, чтобы не затумить их;
- педантично соблюдать правила омовения рук и содержать их в ритуальной чистоте;
- не брать у *амей ha-арец* влажную еду;
- не гостить у *амей ha-арец* (поскольку их мебель или лежанки, а также их одежда считаются *мидрас* и могут затумить);
- принимая *амей ha-арец* в гости, не давать им свою одежду⁶¹ (чтобы они ее не затумили).

⁵⁸ חָבֵר, множ.ч. חֲבֵרִים, *хаверим*. "Они называются так потому, что их дружба по отношению друг к другу надежна, так как это дружба во имя небес" (Рамбам, Комментарий к Мишне, *Дмай* 2, 3).

⁵⁹ אֶמְ הָאָרֶץ, множ.ч. אַמֵּי הָאָרֶץ, *амей ha-арец*.

⁶⁰ *Мишне Тора, хилхот метамей мишкав у-мошав* 10, 2.

Однако в дни праздников, когда народ приходил в Йерушалаим, все евреи считались *хаверим*, поскольку в это время от всех требовалось пребывать в ритуальной чистоте. Поэтому можно было безбоязненно пользоваться посудой любого еврея и обмениваться едой. Но сразу по окончании праздника все сосуды и вся еда *амей ха-арец* автоматически возвращались к своему первоначальному статусу. А та еда и сосуды, к которым *амей ха-арец* прикасались во время праздника, сразу после него считаются затумленными. Поэтому все сосуды после окончания праздников немедленно окунали в микву.⁶²

Все мудрецы, жившие в Эрец Исраэль, были *хаверим*. Даже после разрушения Храма в течение многих поколений в отдельных семьях хранились остатки пепла красной коровы и отдельные люди старались все время быть ритуально чистыми, несмотря на все усилия, которые для этого приходилось прикладывать. Но для людей, которые вынуждены были покинуть Эрец Исраэль, это стало невозможным, так как по принятому еще в эпоху Храма постановлению мудрецов все земли за пределами Эрец Исраэль считаются как одно большое кладбище.⁶³

Не приходится удивляться тому, что отношения между *хаверим* и *амей ха-арец* в эпоху Храма носили несколько напряженный характер. Когда будет возрожден Храм, и халахот тума и таhora вновь приобретут свою актуальность, мудрецы того поколения, возможно, должны будут принять решения (в тех рамках, на которые распространяются их полномочия), которые уравновесят стремление к святости с одной стороны и необходимость с любовью относиться к любому человеку из народа с другой. Кроме того, в будущем исполнение этих законов будет гораздо легче, потому что предметы обихода, сделанные из пластика и других синтетических материалов, не воспринимают и не передают туму. А пока каждый человек, который добросовестно учит не только привычные нам законы шабата и кашрута, но и законы ритуальной чистоты, так что необходимость соблюдать их после восстановления Храма не застанет его врасплох, может не без оснований считать себя принадлежащим к категории "избранных" и рассчитывать на то, что его допустят лично слушать обсуждения мудрецов Санхедрина.

⁶¹ В оригинале написано: וְלֵאמֹר יִרְדְּמוּ וְלֹא יִרְדְּמוּ. Это цитата из Мишны, *Дмай* 2, 3. Не совсем понятно, чья одежда имеется в виду – хозяина (*хавер*) или гостя (*ам ха-арец*). Обычно принято понимать, что речь идет об одежде *ам ха-арец*: т.е. хозяин, принимая его в гости, должен дать ему свою одежду, потому что одежда самого *ам ха-арец* может затумить еду и самого хозяина (как одежда, принадлежащая *заву*). Но тогда возникает вопрос: а что, если хозяин даст гостю свою одежду, то разве это чем-то поможет? Разве одежда не затумится сразу же, так что сможет затумить все вокруг? Некоторые ришоним отвечают на этот вопрос так, что *ам ха-арец* не затумляет эту одежду, потому что его статус (в отличие от его одежды) не равен статусу *зава*. Но по мнению Рамбама, *амей ха-арец* находятся в статусе *зав* (*Мишне Тора, хилхот шеар авот ха-тумот* 13, 1). И Рамбам в комментарии на эту мишну (*Дмай* 2, 3) пишет: "Чтобы он не затумил ее (= одежду)", т.е., по его мнению, речь идет об одежде хозяина – если он даст свою ритуально чистую одежду гостю, то тот затумит ее. См. подробнее обсуждение этого вопроса здесь: <http://www.ybm.org.il/Admin/uploaddata/LessonsFiles/Pdf/10228.pdf>

⁶² *Мишне Тора, хилхот метамей мишкав у-мошав* 11, 11-13.

⁶³ См. прим. 13.