

יח א וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ כֹּהֵן מִדְיָן חֹתֵן מֹשֶׁה אֵת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ כִּי־הוֹצִיא יְהוָה אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם: ב וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה אֶת־צִפּוֹרָה אִשְׁתּוֹ מֹשֶׁה אַחֵר שְׁלוּחִיָּה: ג וְאֵת שְׁנֵי בָנָיָה אֲשֶׁר שָׁם הָאָחִיד גֵּר־שָׁם כִּי אָמַר גֵּר הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נִכְרִיָּה: ד וְשֵׁם הָאָחִיד אֱלִיעֶזֶר כִּי־אֵלֹהֵי אָבִי בְּעֻזִּי וַיִּצְלַנִּי מִחֶרֶב פְּרַעֲה: ה וַיָּבֹא יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה וּבָנָיו וְאִשְׁתּוֹ אֶל־מֹשֶׁה אֶל־חֹמְדֵבָר אֲשֶׁר־הוּא חֲנָה שֵׁם הָרַר הָאֱלֹהִים: ו וַיֹּאמֶר אֶל־מֹשֶׁה אֲנִי חֹתְנְךָ יִתְרוֹ בָּא אֵלֶיךָ וְאִשְׁתְּךָ וּשְׁנֵי בָנָיָה עִמָּה: ז וַיֵּצֵא מֹשֶׁה לְקִרְיַת חֲתָנוֹ וַיִּשְׁתַּחֲוּ וַיִּשְׁקְלוּ וַיִּשְׁאַלּוּ אִישׁ־לְרֵעֵהוּ לְשָׁלוֹם וַיָּבֹאוּ הָאֵלֶּלֶּה: ח וַיִּסְפֹּר מֹשֶׁה לְחֹתְנּוֹ אֵת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה לְפַרְעֹה וּלְמִצְרַיִם עַל אֹדֶת יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל־הַתְּלָאָה אֲשֶׁר מִצַּאתֶם בְּדֶרֶךְ וַיִּצְלַם יְהוָה: ט וַיַּחֲדֵד יִתְרוֹ עַל כָּל־הַטּוֹבָה אֲשֶׁר־עָשָׂה יְהוָה לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הִצִּילוּ מִיַּד מִצְרַיִם: י וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ בְּרוּךְ יְהוָה אֲשֶׁר הִצִּיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פְּרַעֲה אֲשֶׁר הִצִּיל אֶתְדַעֲוֶם מִתַּחַת יַד־מִצְרַיִם: יא עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי־גָדוֹל יְהוָה מִכָּל־הָאֱלֹהִים כִּי בְדָבָר אֲשֶׁר זָדוּ עֲלֵיהֶם: יב וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה עִלָּה וּזְבָחִים לָאֱלֹהִים וַיָּבֹא אֶתְרוֹ וְכָל־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לֶאֱכֹל־לֶחֶם עִם־חֹתֵן מֹשֶׁה לְפָנֵי הָאֱלֹהִים:

(א) וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ כֹּהֵן מִדְיָן חֹתֵן מֹשֶׁה אֵת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ כִּי־הוֹצִיא יְהוָה אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם:

"И услышал Итро, вождь Мидьяна, тесть Моше, обо всем, что сделал Всевышний Моше и его народу, Исраэлю: что Всевышний вывел Исраэль из Мицраима".

Мы уже говорили о том, что означает מִדְיָן (см. *Шмот* 2, 16): "важный человек в Мидьяне" (Ункелос, Раши). См. также *Берешит* 41, 45.

*Даат микра*: мы уже знакомы с Итро, но из-за того, что последнее упоминание о нем отделено от нашей *параши* многими другими темами, то пасук вновь повторяет его имя, его общественное положение и близость к Моше.

**Что "услышал" Итро?**

Сам пасук объясняет после этнахты: "Что Всевышний вывел евреев из Мицраима". Это очень важно понять, потому что агадот упоминают здесь очень много разных событий: что он услышал о войне с Амалеком, о переходе через море... Эти мнения в агадот зависят от спора, который имеет место у хазаль по вопросу, когда Итро пришел к Моше – до дарования Торы или после? Ниже мы постараемся рассмотреть эти мнения.

На первый взгляд, Тора нарушает хронологический порядок, вставляя рассказ об Итро между двумя связанными между собой отрывками. Вот как ставит проблему **Ибн Эзра**:

Выше была упомянута война с Амалеком, где говорится, что события происходили в Рефидим (*Шмот* 17, 8). А после этого должен был бы следовать рассказ о даровании Торы: ведь он начинается с того, что бней

Израэль пришли из Рефидим в *мидбар Синай* (*Шмот* 19, 1-2). Почему же история о приходе Итро была вставлена между этими двумя рассказами?

**Почему, по вашему мнению, рассказ об Итро появляется именно в этом месте? И действительно ли при этом нарушен хронологический порядок)?**

**Ибн Эзра** продолжает: Рагаг сказал, что Итро пришел в мидбар Синай до дарования Торы. Однако, по моему мнению, Итро пришел только во второй год [от выхода из Мицраима], уже после того, как был установлен *Мишкан* (о значении этого слова см. *Шмот* 25, 9): во-первых, написано, что Итро принес жертвы Всевышнему (ниже, пасук ב) – значит, очевидно, уже существовал Мишкан, ведь здесь не написано, что специально для него построили жертвенник.

На это сразу можно ответить, что факт принесения жертв никак не связан с Мишканом: жертвы приносили и до его строительства. Т.е. это утверждение Ибн Эзры не является доказательством того, что ко времени прихода Итро уже был построен Мишкан.

**Ибн Эзра** продолжает: во-вторых, в пасуке טו Итро спрашивает Моше, чем тот занимается, и Моше отвечает: "Сообщаю законы Всесильного и Его указания..." Если еще не дана была Тора, то какие законы он сообщает? А если это было после дарования Торы, то понятно, что он им сообщает законы Торы.

На это можно сказать, что חֲקֵי הַאֲלֹהִים וְאֵת-תּוֹרָתוֹ – это не обязательно законы Торы и разные халахические подробности, которые были даны после дарования Торы, а те конкретные судебные решения, которые выносит Моше: т.к. он пророк, то он выносит это решение от имени Всевышнего – для каждой ситуации свое решение, которое сообщает Всевышний. Теперь Ибн Эзра приводит наиболее сильное, по его мнению, доказательство:

Написано, что Итро приходит к *har ha-Элоhim* (пасук ה), где народ Израэля уже стоял лагерем!

Чуть ниже мы приведем мнение Рамбана, который опровергнет этот аргумент. А про название *har ha-Элоhim* (мы уже встречали это название и раньше) можно сказать, что гора называется так по тому событию, что произойдет там в скором будущем.

**Ибн Эзра** продолжает: в книге *Бемидбар* (10, 29-30) написано, что уже после строительства мишкана, когда бней Израэль двинулись дальше в направлении Эрец Кнаан, Моше говорит Ховаву бен Реуэлю, своему родственнику<sup>1</sup>, что они уходят и предлагает ему быть проводником. Ховав отказывается и говорит, что он должен пойти в свою страну – Мидьян. А мы знаем, что бней Израэль стояли в пустыне Синай около года.

<sup>1</sup> По *теамим* не совсем понятно, к кому относится выражение חֲוָוִי בֶן-רְעוּלָו – к Ховаву или к Реуэлю. Ибн Эзра считает, что это выражение означает "тесть Моше" и относится к Ховаву, который и является ни кем иным, как Итро.

Ибн Эзра хочет сказать, что Итро пришел в Синай уже после строительства Мишкана и через короткое время после прихода, когда народ двинулся в сторону Эрец Кнаан, ушел в свою страну.

Во-первых, спорный вопрос – кто такой этот Ховав. Не факт, что это был Итро. Например, р.Йона ибн Джанах считает, что Ховав – брат Ципоры: здесь, в нашей главе, написано, что Итро ушел в свою страну, а в книге *Шофтим* (4, 11) упоминаются сыновья Хогава в числе пришедших в Эрец Кнаан. Т.е. это подтверждает, что Моше, в конце концов, удалось уговорить Хогава идти с ними (хотя это и не написано в Торе прямым текстом), а также то, что Ховав – не Итро (т.к. Итро точно ушел в Мидьян).

Во-вторых, то, что написано в конце нашей главы (что Итро ушел в свою страну, пасук טז), абсолютно не означает, что Итро ушел на следующий день после того, как пришел в Синай.

**Ибн Эзра** продолжает: и вот, слова Моше подтвердят [мое мнение]: "Сказал нам Всевышний: 'Хватит вам сидеть здесь (т.е. возле горы Хорев). Идите в Эрец Кнаан – туда, куда Я вам сказал'" (*Дварим* 1, 6-7). Это было сказано незадолго до начала их передвижения по пустыне. А после этого написано: "Сказал я вам в тот момент: 'Не смогу я один справляться со всеми вами: Всевышний вас умножил'. Поэтому взял я из вождей ваших и назначил их судьями" (*там же*, 9-17) – это и есть совет Итро!

Моше, правда, не говорит здесь этого от имени Итро и не упоминает Итро, потому что это не связано с темой рассказа. Но он говорит, что выполнил этот совет Итро после того, как Всевышний сказал ему двигаться в сторону Эрец Кнаан – а это было уже после дарования Торы. Но Итро мог придти до дарования Торы и дать Моше идею, а после этого уже Моше привел ее в исполнение. Кроме того, то, что написано в книге *Дварим* в том месте не обязательно идет в хронологическом порядке. Моше там говорит о разных темах: сначала, что Всевышний велел им двигаться в сторону Эрец Кнаан, после этого написано (*Дварим* 1, 9): וְאִמַּר אֶלְכֶם בְּעַת הַהוּא. Выражение וְאִמַּר בְּעַת הַהוּא в Танахе, в отличие от современного иврита, не означает "в то время", а является выражением, означающим открытие новой темы – мы видим много примеров этому (см. *Берешит* 38, 1). Моше просто открывает здесь новую тему: "исполнительные органы и органы власти", которая не связана хронологически с предыдущей темой его речи.

Наконец, Ибн Эзра отвечает на поставленный вопрос:

Теперь я объясню, почему эта *парашиá* появилась в этом месте. Так как выше было упомянуто зло, которое причинил Израэлю Амалек, теперь, напротив, упоминается то добро, которое оказал Израэлю Итро. Итро дал добрый совет Моше, и Моше сказал ему: "Ты был нашими глазами" (*Бемидбар* 10, 31), и смысл этой фразы в том, что Итро открыл им глаза<sup>2</sup> (дав мудрый совет). И так как выше написано, что "у Всевышнего война с Амалеком" (*Шмот* 17, 16), т.е. Израэль обязан воевать с ним, то история

<sup>2</sup> По пшату, фраза וְהָיִיתָ לָנוּ לְעֵינָיִם (букв.: "и будешь нашими глазами") означает "будешь нашим проводником" и связана с будущим переходом по пустыне.

с Итро упомянута здесь, чтобы помнили евреи то добро, которое он сделал, и не трогали его потомков.

**Р.Авраам бен ha-Рамбам** согласен с Ибн Эзрой и упоминает это также от имени своего отца. Однако **Рамбан**, перечислив аргументы, упомянутые Ибн Эзрой, приводит возражения против этой позиции:

И все же, я хочу задать вопрос: как согласуется с этим мнением тот факт, что в тексте написано: "И услышал Итро обо всем, что Всевышний сделал для Моше и Исраэля, народа своего, что вывел Всевышний Исраэль из Мицраима"? Почему не написано, что Итро услышал о том, что Всевышний сделал для Моше и Исраэля во время дарования Торы: ведь это событие является величайшим чудом из тех, которые были сделаны для них, как об этом сказано: "Ибо спроси о временах прежних, что были до тебя, с того дня, когда сотворил Всесильный человека на земле, и от края неба до края неба, – было ли что-либо, подобное этому великому делу, или слыхано ли подобное этому? Слышал ли народ голос Всесильного, говорящего из огня, – как слышал ты, – и остался жив?" (*Дварим* 4, 32-33). И когда Моше рассказывал своему тестю обо всем, что сделал Всевышний фараону и египтянам, и обо всех препятствиях, которые повстречались им в пути (пасук ח) – что же он не рассказал ему о том, что произошло возле горы Синай? Можно, конечно, сказать, что Итро, находясь в Мидьяне, услышал об исходе из Мицраима и, немедленно отправившись в путь, прибыл к горе Синай уже после дарования Торы. И пасук не упоминает о том, что Моше рассказал Итро о даровании Торы, потому что это событие произошло совсем недавно, и нет сомнения, что об этом было немедленно рассказано Итро. Но мне ближе версия, что все эти рассказы (война с Амалеком, приход Итро, дарование Торы) следуют в хронологическом порядке: Итро пришел до дарования Торы, когда они еще находились в Рефидим. И пасук, который говорит, что он пришел "в пустыню, где они стояли лагерем, возле *har ha-Элоhim*" (пасук ח), означает, что гора Синай расположена недалеко на пути в Мидьян: ведь Моше пас там скот (*Шмот* 3, 1), и про Ахарона сказано, что он встретился там с Моше (*Шмот* 4, 27). Получается, что Итро вышел из Мидьяна с дочерью и сыновьями Моше, и они пришли к горе Синай, а Моше находился в Рефидим, который является одним из мест в пустыне Син, в соответствии с тем, что написано: "И двинулись из Эйлим, и пришло все общество бней Исраэль в пустыню Син, которая между Эйлим и Синаем" (*Шмот* 16, 1) – отсюда мы понимаем, что пустыня Син простирается до горы Синай, включая в себя районы Дофка, Алуш и Рефидим. И хотя написано, что они двинулись из пустыни Син и расположились станом в Рефидим (*Шмот* 17, 1), в другом месте сказано, что они двинулись из пустыни Син и расположились станом в Дофка, [а затем] в Алуш (*Бемидбар* 33, 12-13) – и это всё районы, относящиеся к большой пустыне, которая называется *мидбар Син*. В соответствии с этим получается, что Итро пришел к горе Синай – эта гора названа *har ha-Элоhim* в связи с тем, что произойдет там в будущем, как это уже было написано в главе Шмот про Моше и Ахарона. И оттуда, как мы увидим дальше, он посылает письмо Моше, и Моше выходит ему навстречу из Рефидим и идет к горе Синай, где они и встречаются... Также

представляется мне, что сказанное здесь (в пасуке כז) о том, что Итро ушел в свою землю относится к первому году [от выхода из Мицраима]... И возможно, что Итро отправился домой, чтобы сделать гиюр своей семье, после чего он вернулся к Моше, который все еще находился возле горы Синай, потому что она расположена вблизи Мидьяна. И когда народ двинулся оттуда, Моше стал упрашивать его идти с ними. И хотя Итро сначала отказывался, в конце концов Моше, по-видимому, удалось его убедить, и он не ушел домой, а отправился вместе с ними (*Бемидбар* 10, 29-32).

*Даат микра* также считает, что Итро пришел до дарования Торы, но не в Рефидим, а уже к горе Синай. Поэтому все же в тексте один отрывок – о переходе из Рефидим к горе Синай – передвинут со своего места таким образом, чтобы быть связанным с последующими событиями возле горы Синай. А рассказ об Итро, соответственно, сдвинут ближе к рассказу о нападении Амалека.

В нашей *параши* мы читаем, что бней Исраэль расположились станом у подножия горы Синай (пасук ה). И это после того, как в предыдущей *параши* было написано, что они остановились в Рефидим. О самом переходе из Рефидим к горе Синай рассказывается только в следующей *параши* (*Шмот* 19, 2). Нам кажется, что следует объяснить это явление с помощью правила, которое сформулировали хазаль: אֵין מְקַדֵּם וְיִמְאַחַר בַּתּוֹרָה (Псахим 6б) – "текст Торы не упорядочен в соответствии с хронологическим порядком". Т.е. что весь этот отрывок – приход Итро и его совет Моше – произошли уже после прибытия бней Исраэль к горе Синай (но до дарования Торы). Тора посчитала необходимым поменять последовательность отрывков, потому что целью перехода к горе Синай было прибыть к месту раскрытия Всевышнего, и не следовало делать перерыв между этими событиями. Еще одна причина заключается в том, что следовало поместить рядом рассказы об Итро и об Амалеке. Рассказ об Амалеке завершается решением об его полном уничтожении. И если бы вслед за этим следовал бы рассказ о даровании Торы у горы Синай, то это создало бы впечатление, что Тора основывается на ненависти и на обязанности уничтожать врагов без всякого милосердия. Поэтому сразу после истории с Амалеком был размещен отрывок об Итро: чтобы показать, что отношение бней Исраэль к другим народам может быть двояким: ненависть к врагам и истинная любовь по отношению к тем, кто их (бней Исраэль) любит. Обратите внимание на подобие выражений, используемых в обоих рассказах:

Рассказ об Амалеке	Рассказ об Итро
Оба "приходят" к Исраэлю:	
- וַיִּבֹּא עִמְלֶק, וַיִּלָּחֶם עִם-יִשְׂרָאֵל - ( <i>Шмот</i> 17, 8)	- וַיָּבֹא יִתְרוֹ חֵתָן מֹשֶׁה - ( <i>Шмот</i> 18, 5)
Навстречу обоим выходят из стана бней Исраэль:	
- וַיֵּצֵא הַלָּחֶם בְּעִמְלֶק - ( <i>Шмот</i> 17, 9)	- וַיֵּצֵא מֹשֶׁה לְקָרְאֵת חֵתְנֵו - ( <i>Шмот</i> 18, 7)
В память о войне с Амалеком воздвигнут жертвенник:	Дружба между семьей Итро и бней Исраэль скреплена жертвами:

<p>- וַיָּקַח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה, מִזְבַּח... ה' נָסִי - (Шмот 17, 15-16)</p>	<p>- וַיָּקַח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה, עִלָּה וּזְבָחִים - (Шмот 18, 12)</p>
---	---

Все вышесказанное основывается на том подходе, что Итро прибыл к Моше до дарования Торы, и только лишь сам переход от Рефидим к горе Синай предшествовал приходу Итро. У комментаторов – как ришоним, так и ахароним – можно встретить различные мнения относительно времени прихода Итро: до или после дарования Торы. Этот вопрос отчасти зависит от объяснения того места в книге *Бемидбар* (10, 29-30), где речь идет о человеке по имени Ховав бен Реуэль. Нам представляется, что по пшату Итро пришел до дарования Торы, а Ховав, упомянутый в книге *Бемидбар*, это не Итро, а его сын.

(ב) וַיָּקַח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה אֶת-צִפּוֹרָה אִשְׁתּוֹ מִזְבַּח אַחֵר שְׁלוּחֵיהָ:

"И [тогда] взял Итро, тесть Моше, Ципору, жену Моше – после того, как она была отослана..."

**В предыдущем пасуке уже было сказано, что Итро – тесть Моше. Что призвано подчеркнуть это повторение?**

**р.Ш.Р.Гирш:** выясняется, что Моше отослал жену и детей домой, чтобы полностью посвятить себя выполнению возложенного на него задания. Но тот факт, что Моше "отослал" Ципору, не был понят неправильно, и отношения между ними не пострадали. Итро остался тестем Моше, и Ципора осталась женой Моше.

Т.е. из того, что написано "отослал ее", мы могли бы подумать, что Моше развелся с Ципорой. И это неверно: псуким подчеркивают, что это "отсылание" не означает развод, и что Итро остался тестем Моше.

**Даат микра:** пасук подчеркивает, что Итро является тестем Моше, а Ципора – его женой, чтобы сказать: поскольку Ципора – жена Моше, а Итро – ее отец, то он (Итро) взял ее, чтобы привести к мужу.

**Когда Моше отослал Ципору?**

Об этом нигде не написано.

Большинство комментаторов говорят (см. *Шмот* 4, 20), что Моше отослал Ципору еще с полдороги в Мицраим, после инцидента, который случился в пути (см. *Шмот* 4, 20-26): он понял, что это – наказание для него из-за того, что он задерживается в пути.

**Рашбам:** אַחֵר שְׁלוּחֵיהָ – после того, как Моше отослал ее из Мицраима: ведь мы не видели нигде до сих пор, что он отослал ее к отцу. Представляется, согласно пшату, что следовало бы написать после истории с "кровью обрезания" (*Шмот* 4, 26): "И после этого Моше отослал ее вместе с сыновьями к отцу".

**Хизкуни:** если бы не этот пасук, то мы бы и не знали, что Моше отослал ее к отцу – так бы и думали, что она все это время была с ним. Но теперь из этого пасука мы узнаём, что когда встретились Моше и Аһарон, бней Исраэль были погружены в страдания, а Итро благоденствовал, и поэтому Моше отослал ее домой.

**Даат микра:** текст нигде не сообщает – ни здесь, ни в каком-либо другом месте – когда и почему Моше отослал Ципору. Возможно, что это произошло после случая в пути (*Шмот* 4, 24-26): Моше отослал жену с детьми к тестю, а сам вернулся в Мицраим – то ли для того, чтобы не подвергать только что обрезанного младенца опасностям долгого пути, то ли для того, чтобы Ципора с детьми не страдали от лишений в Мицраиме в период казней и во время выхода оттуда. Тора не распространяется, что это было за "отсылание" – каков был его юридический статус. Причиной этого является то, что Тора вообще сообщает очень кратко об отношениях между Моше и его семьей, в отличие от рассказов про Авраһама, Ицхака и Якова. Тем самым Тора намекает, что главным в жизни Моше являлось руководство народом и передача ему Торы и заповедей, а не личная жизнь.

**Сфорно:** אַחַר שְׁלִיחֶיהָ – после того, как Ципора послала к Моше посланцев, чтобы узнать, где они сделают стоянку. И он ответил ей, что они не остановятся, пока не придут к горе Всесильного, где будут служить Ему, как это планировалось. Поэтому Итро задерживался с приходом к Моше до тех пор, пока Моше с народом не пришли туда.

Сфорно хочет сказать, что встреча Моше и Итро была не случайной, а запланированной заранее – и назначили они встречу на том же месте, где встречались Моше и Аһарон, и где, как было известно Моше с самого начала (мы это видели в *Шмот* 3, 12), они будут служить Всевышнему.

(ג) וְאֵת שְׁנֵי בְנֵיהָ אֲשֶׁר שָׁם הֶאֱחָדָה גְּרָשָׁם כִּי אָמַר גֵּר הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נְכַרִּיהָ:

"...и двух ее сыновей, одного из которых звали Гершом – так как сказал [Моше]: 'Пришельцем я был в чужой земле'".

(ד) וְשָׁם הֶאֱחָדָה אֱלִיעֶזֶר כִּי-אֱלֹהֵי אָבִי בְּעֻזִּי וַיִּצְלַנִּי מִחֶרֶב פְּרָעָה:

"А второго звали Элизер – потому что [сказал Моше]: 'Всесильный отца моего был мне в помощь, и спас меня от меча фараона'".

Элизер упоминается здесь первый раз: до этого он нигде не появляется, и мы не знаем точно, когда он родился.

(ה) וַיָּבֹא יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה וּבָנָיו וְאִשְׁתּוֹ אֶל-מֹשֶׁה אֶל-הַמִּדְבָּר אֲשֶׁר-הוּא חֹנֶה שָׁם הַר הָאֱלֹהִים:

"И пришел Итро, тесть Моше, а также сыновья Моше и его жена, к Моше, в пустыню, где он разбил лагерь, возле *har ha-Элоhim*".

Что означает словосочетание הַר הָאֱלֹהִים?

**Ункелос:** "гора, на которой произошло очень важное событие, связанное со службой Всевышнему".

Мы это уже объяснили: Ибн Эзра видит в том, что здесь упоминается *har ha-Elolim*, подтверждение того, что Итро пришел после дарования Горы. Однако Рамбан объясняет, что это абсолютно не следует из текста.

(ו) וַיֹּאמֶר אֶל־מֹשֶׁה אֲנִי חֹתְנֶךָ יִתְרוֹ בֶּן־אֵלֶיךָ וְאִשְׁתְּךָ וּשְׁנֵי בָנֶיהָ עִמָּה:

"И сказал он Моше: 'Я, твой тесть, Итро, иду к тебе, а также твоя жена и с ней двое ее сыновей'".

**Кто сказал это Моше? Сам Итро?**

Посмотрите следующий пасук.

(ז) וַיָּצֵא מֹשֶׁה לְקַבְּרַת חֹתְנֹו וַיִּשְׁתַּחֲוֶי וַיִּשְׁק־לֹו וַיִּשְׁאַלֵו אִישׁ־לְרֵעֵהוּ לְשָׁלוֹם וַיָּבֹאוּ הָאֱהָרָה:

"Тогда Моше вышел навстречу своему тестю, поклонился ему и поцеловал его, они справились о благополучии друг друга; [после чего] они зашли в шатер".

Понятно, что в предыдущем пасуке не сам Итро сообщает Моше: "Я иду к тебе", иначе в этом пасуке не было бы указано, что Моше вышел ему навстречу.

**Раши, Расаг, Рашбам:** Итро послал посыльного, который сказал это от его имени.

**Рамбан:** Итро послал с посыльным письмо, поэтому написано: "Я, твой тесть" (а не "вот, твой тесть идет").

**Кто кому поклонился и поцеловал?**

Из последовательности глаголов "вышел, поклонился, поцеловал" слышится, что все это сделал Моше, хотя **Раши** пишет:

Не знаю, кто кому поклонился. Но из дальнейшего текста следует, что Моше поклонился.

**Сфорно:** несмотря на свое высокое положение, Моше не прекратил проявлять уважение по отношению к тем, кто некогда помог ему в час нужды.

**р.Ш.Р.Гирш:** несмотря на то, что Моше стал правителем своего народа по указанию Всевышнего, тем не менее он не изменил своего поведения по отношению к людям.

Т.е. "медные трубы" не оказали негативное влияние на Моше, и он остался скромным человеком, умеющим помнить оказанное ему добро и проявлять уважение к другим людям.

**Даат микра:** וַיִּשְׁתַּחֲוֶי – Моше распростерся перед тестем. Распластывание на земле было знаком проявления уважения и признания главенства того, кому кланяются.





которое было дано Моше: "И Я выведу вас из-под ига Мицраима, и избавлю вас от работ [которыми они вас нагружают]" (*Шмот* 6, 6).

(יא) עָתָה יָדַעְתִּי כִּי־גָדוֹל יְהוָה מִכָּל־הָאֱלֹהִים כִּי בִדְבַר אֲשֶׁר זָדוּ עָלֵיהֶם:

יָדַעְתִּי – [после всего, что произошло] я [окончательно] убедился"; это выражение не обязательно указывает на то, что человек узнал что-то новое, ранее ему не известное, но также выражает подтверждение и укрепление фактов, известных говорящему и до этого (*Даат микра*, см. также *Берешит* 12, 11)  
 כִּי־גָדוֹל יְהוָה מִכָּל־הָאֱלֹהִים – "что Всевышний превыше всех тех сил [которым люди приписывают божественные свойства]" (*Даат микра*).

**Рашбам:** Итро познал величие Всевышнего, т.к. Он отличается от других богов, которые не могут отомстить за угнетение тех, кто им служит.

### Что значит כִּי בִדְבַר אֲשֶׁר זָדוּ עָלֵיהֶם?

**Унклос:** זָדוּ – от זָדוֹן ("злонамеренно"): то, что египтяне собирались делать с бней Исраэль – тем же самым они и поплатились: они их топили [в Ниле], и сами же утонули в море.

**Расаг** согласен с Унклосом: это наказание *מידא ке-негед мידא* ("мера за меру") и действительно показывает величие Всевышнего.

**Рашбам:** за каждую обиду, которую египтяне причиняли бней Исраэль, они получили возмездие.

**Ибн Эзра, р.Авраам бен ha-Рамбам:** זָדוּ – от זָדוֹן.

Однако, в отличие от Унклоса и Расага, они не добавляют, что Итро увидел здесь наказание *מידא ке-негед мידא*. А просто – египтяне собирались сделать зло бней Исраэль, и несмотря на это, ничего с евреями не случилось.

(יב) וַיָּקַח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה עֲלֵהּ וַיִּזְבְּחִים לְאֱלֹהִים וַיָּבֵא אַהֲרֹן וְכָל זַקְנֵי יִשְׂרָאֵל לְאֶכְל־לֶחֶם עִם־חֹתֵן מֹשֶׁה לְפָנֵי הָאֱלֹהִים:

"[а затем] Итро, тесть Моше, принес жертвы Всесильному"; וַיָּקַח = וַיִּקְרַב – "принес жертвы" (**Унклос, Расаг**); עֲלֵהּ – "всесожжение": жертва, полностью сжигаемая на жертвеннике; וַיִּזְבְּחִים – жертвы, относящиеся к типу *шламим*: жертвы, которые режут на жертвеннике, но их поедают *коhanим* (по халахе) или важные люди (до того, как эта халаха была дана).

– "и пришел Ахарон и все старейшины Исраэля, чтобы участвовать в трапезе вместе с тестем Моше".

### Итро лично принес жертвы?

Не обязательно, чтобы он сам резал баранов: жертвы принесли от его имени.

**Рашбам:** все старейшины пришли, чтобы оказать почести Итро; и все это происходило в шатре самого Моше.

**Что такое לחם-לחם?**

"Есть жертвы"! Здесь לחם – это мясо (араб. לחם – "мясо"). Слово לחם в Танахе может обозначать пищу вообще, а не только хлеб, например:  
 - נתן לחם לכל-בשר (Tehilim 136, 25) – "дающий пищу всему живому";  
 - נתן לבהמה לחמה (там же 147, 9) – "дающий пищу животным";  
 - ונחש עפר לחמו (Mishayahu 65, 25) – "а пища змеи – прах".

**Что значит הלפי האלהים?**

"Публично": или перед жертвенником, или для оказания почестей Всевышнему (жертвы принесены в благодарность ha-Шему и их поедание – часть этой службы).

**Хизкуни:** הלפי = מלפני – т.е. они ели от тех жертв, которые принесли "перед Всевышним".

יג ויהי ממחרת וישב משה לשפט את-העם ויעמד העם על-משה מן-הבקר עד-הערב: יד וירא חתן משה את כל-אשר-הוא עשה לעם ויאמר מזה-הדבר הזה אשר אתה עשה לעם מדוע אתה יושב לבדך וכל-העם נצב עליך מן-בקר עד-ערב: טו ויאמר משה לחתנו כי-יבא אלי העם לדרש אלהים: טז כי-יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו והודעתני את-חקי האלהים ואת-תורתיו: יז ויאמר חתן משה אליו לא-טוב הדבר אשר אתה עשה: יח נכל תכל גם-אתה גם-העם הזה אשר עמך כבוד ממוך הדבר לא-תוכל עשהו לבדך: יט עתה שמע בקלי איעצך ויהי אלהים עמך הנה אתה לעם מול האלהים והבאת אתה את-הדברים אל-האלהים: כ והותרתה אתהם את-החקים ואת-התורות והודעת להם את-הדרך ילכו בה ואת-המעשה אשר יעשון: כא ואתה תחזק מכל-העם אנשי-חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרת: כב ושפטו את-העם בכל-עת ותהי כל-הדרך הנדל וביאו אליך וכל-הדבר הקטן ישפטוהם והקל מעליך ונשאו אתך: כג אם את-הדבר הזה תעשה וצוה אלהים ויכלת עמד וגם כל-העם הזה על-מקמו יבא בשלום: כד וישמע משה לקול חתנו ויעש כל אשר אמר: כה ויבחר משה אנשי-חיל מכל-ישראל ויתן אתם ראשים על-העם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרת: כו ושפטו את-העם בכל-עת את-הדבר הקשה וביאון אל-משה וכל-הדבר הקטן ישפטוהם: כז וישלח משה את-חתנו וילך לו אל-ארצו: {פ}

(יג) ויהי ממחרת וישב משה לשפט את-העם ויעמד העם על-משה מן-הבקר עד-הערב:

"А на следующий день Моше сел судить народ; и народ стоял возле Моше с утра до вечера".

## מִמָּחָרַת – "на следующий день" после чего?

**Раши:** Это было на следующий день после Йом ha-Кипурим – так сказано в *Сифрей (Мехильта де-раби Иимаэль, Итро, масехта де-Амалек 2)*. А что означает "назавтра"? На следующий день после того, как Моше спустился с горы. И невозможно указать на какой-либо другой день кроме следующего за Йом ha-Кипурим, потому что до дарования Торы нельзя сказать: "И сообщаю законы Всесильного" (пасук 16). А после дарования Торы до Йом ha-Кипурим Моше не производил суда над народом, ведь в семнадцатый день месяца Тамуз он спустился и разбил [первые] скрижали, а на следующий день ранним утром он поднялся [на гору] и пробыл там восемьдесят дней, и спустился в Йом ha-Кипурим. Эта *парашиá* расположена не в хронологическом порядке...

Раши, как и Ибн Эзра, считает, что поскольку написано "и сообщаю законы Всесильного", то это означает, что эти события произошли уже после дарования Торы, даже если Итро пришел до дарования Торы. Причем, если принимать мидраш, который упоминает Раши, в качестве пшата, то получается, что слово מִמָּחָרַת не связано с приходом Итро и трапезой, которая упоминается до этого: ведь если "назавтра" – это следующий день за Йом ha-Кипурим, то накануне они не могли устроить пиршество. Внук Раши, **Рашбам**, хотя и согласен с тем, что Итро пришел после дарования Торы, тем не менее замечает, что по пшату из фразы "и сообщаю законы Всевышнего" нельзя сделать вывод, что описываемые события произошли уже после дарования Торы:

Даже если Итро пришел до дарования Торы, то понятно, как Моше их судил: это были *диней мамонот* (вопросы, касающиеся имущественных споров, причинения разного рода ущербов, наследства и др.) – подобные законы существовали всегда. И Моше, как пророк или как руководитель, вершил справедливый суд.

Отсюда, кстати, мы можем понять халаху, которая говорит, что *диней мамонот* даже в наше время, после дарования Торы, зависят от местного *минхага* (обычая): потому что эти законы зависят от соглашения между людьми. Так было до дарования Торы, и даже после дарования Торы, когда были введены какие-то правила в *диней мамонот*, все равно: подробности этих правил (а не сами правила: даже если где-то есть *минхаг* воровать, то все равно нельзя воровать) – что называется кражей, что не называется кражей, на что люди обращают больше внимания или меньше – это зависит от местного обычая (см. *Мишне Тора, нильхот гнева* 6, 7).

**Ибн Эзра:** מִמָּחָרַת – на следующий день после прихода Итро.

По мнению Ибн Эзры, хотя Итро пришел и после дарования Торы, но слово מִמָּחָרַת не связано с Йом ha-Кипурим, и по пшату это означает, что на следующий день после прихода Итро и пиршества, которое было устроено в его честь, Моше вернулся к своим обычным делам.

**Рамбан:** וַיְהִי מִמָּחָרַת – на следующий день после того, как они сделали все вышеупомянутое (т.е. принесли жертвы и устроили трапезу), Моше сел судить тяжбы в народе. Хазаль сказали в *Мехильте*, что это было на следующий день после Йом ha-Кипурим. И они не имели в виду, что

слово מִמָּחָרָת намекает на Йом ha-Кипури́м, так как Йом ha-Кипури́м не упомянут в пасуке, чтобы можно было сказать, что это было на следующий день после него. И также не имеется в виду, что это было на следующий день после него в буквальном смысле, потому что они не ели в Йом ha-Кипури́м, если был у них Йом ha-Кипури́м в первый год (по одному из мнений у хазаль, Моше спустился с горы в сам Йом Кипур, и с этого момента считается, что у народа уже было указание поститься в этот день). Кроме того, в Йом ha-Кипури́м были даны вторые *лухот*, и на следующий день после этого Моше спустился с горы и говорил с народом, приказав им все, о чем говорил с ним Всевышний на горе Синай (*Шмот* 34, 32). И это не был день суда, когда народ стоял бы перед Моше со своими тяжбами с утра до вечера. И также не может быть, чтобы это было в Йом ha-Кипури́м на второй год, так как когда они двинулись в путь (а это было двадцатого числа второго месяца на второй год – *Бемидбар* 10, 11), Итро сказал, что собирается вернуться в свою страну (*там же*, 30). Но имелось в виду в этом высказывании хазаль, что это было после (а не на "следующий день") Йом ha-Кипури́м, так как у них не было свободного дня для разборки тяжб со дня их прихода к горе Синай и вплоть до Йом ha-Кипури́м первого года после выхода из Мицраима...

Кроме того, Рамбан отмечает, что Моше говорит "законы Всесильного" не потому, что эти законы дал Всевышний, а потому, что "суд – в руках Всесильного" (*Дварим* 1, 17), в соответствии с тем как сказали хазаль, что слово *элохим* всегда указывает на букву закона (*Береши́т раба* 73, 3).

**Хизкуни:** מִמָּחָרָת וַיְהִי – согласно пшату, это было на следующий день после трапезы [упомянутой выше], так как в день трапезы Моше был занят оказанием почестей своему тестю, и у него не было свободного времени до следующего дня, чтобы заняться судом.

**Даат микра:** מִמָּחָרָת – на следующий день после того. Что описано в предыдущих псуки́м.

#### Что значит על-מִשֶׁה?

"Перед Моше" или "около Моше" (ср. *Береши́т* 18, 2).

**Даат микра:** народ стоял перед Моше, как это было принято в древние времена, когда судья (или царь) сидит, а пришедшие к нему стоят перед ним.

(יד) וַיֵּרָא חֵתָן מִשֶׁה אֵת כָּל-אֲשֶׁר-הוּא עֹשֶׂה לְעַם וַיֹּאמֶר מָה-הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה לְעַם מִדּוּעַ אַתָּה יוֹשֵׁב לְבִדְדָךְ וְכָל-הָעָם נֹצֵב עָלֶיךָ מִן-בִּקְרַעַד-עָרֶב:

"И когда тесть Моше увидел все, что тот делает народу, то сказал: 'Что это ты делаешь народу? Почему ты сидишь один, а весь народ стоит перед тобой с утра до вечера?!'".

#### Что мешает Итро? Он заботился о здоровье и благополучии своего зятя?

Для того, чтобы понять, что мешало Итро, и что он советовал Моше, очень важно знать – это было до дарования Торы или после. Давайте посмотрим еще несколько псуким.

(טו) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְהִתְנֶנּוּ כִּי־יָבֵא אֵלַי הָעָם לְדַרְשׁ אֱלֹהִים:

"Ответил Моше своему тестю: Потому что народ приходит ко мне, чтобы *lidrosh elohim*".

### Что значит לְדַרְשׁ אֱלֹהִים?

**Ункелос:** לְדַרְשׁ = לְמַתְבוֹעַ אוֹלָפֵן – спрашивать учение (от Всевышнего), т.е. наставление, закон: кто прав в этой тяжбе.

**Раши** согласен с Ункелосом: לְדַרְשׁ אֱלֹהִים – спрашивать учение от Всевышнего.

Раши переводит слова Ункелоса לְמַתְבוֹעַ אוֹלָפֵן как לְשִׂאוֹל תְּלֻמוֹד. Следует помнить, что слово תְּלֻמוֹד в языке *riшоним* не означает книги Вавилонского или Иерусалимского Талмудов, а имеет смысл "изучение, исследование посредством сопоставления вещей и явлений, результатом чего является выяснение закона".

**Рашбам** (ג): народ обращался к Моше, чтобы решить имущественные тяжбы.

**Расаг:** לְדַרְשׁ אֱלֹהִים – спрашивать Всевышнего [как поступать, кто прав].

**Ибн Эзра:** народ спрашивал у Моше законы Торы (дарование которой, по мнению Ибн Эзры, произошло задолго до прихода Итро).

**Рамбан:** народ обращался к Моше по разным вопросам: кто-то просил молиться за больных родственников или помочь найти пропавшие вещи – именно это называется לְדַרְשׁ אֱלֹהִים, и так поступали во времена пророков: - לְפָנַי בְּיִשְׂרָאֵל כֹּה־אָמַר הָאִישׁ בְּלָכְתוֹ לְדְרוֹשׁ אֱלֹהִים, לְכוּ וְנִלְכָה עַד־הָרָאָה (Шмуэль 1 9, 9) – слуга предлагает Шаулю спросить пророка по поводу пропажи ослиц: "Прежде в Израэле так говорили, когда кто-либо шел спрашивать Всесильного: 'Давайте пойдем к провидцу'";

- וְדַרְשֵׁת אֶת־ה' מֵאוֹתוֹ לְאֹמַר הֲאֵתְנָה מִחֲלֵי נָה (Млахим 2 8, 8) – Бен-Адад, царь Арама, посылает своего слугу к пророку Элише: "Спроси Всевышнего, излечусь ли я от этой болезни";

- וַתֵּלֶךְ לְדַרְשׁ אֶת־ה' (Берешит 25, 22) – Ривка, обеспокоенная тяжелым протеканием беременности, "пошла спросить Всевышнего" (Рамбан объясняет там, что это означает "молиться").

Кроме того, Моше разбирал их тяжбы и обучал законам Торы.

**Рабейну Бахье:** Моше сказал не לְדַרְשׁ ה', а לְדַרְשׁ אֱלֹהִים, потому что он был занят разбором тяжб между людьми, как сказано: "Суд – в руках Всесильного" (Дварим 1, 17). (Далее он повторяет слово в слово мнение Рамбана.)

**Даат микра:** לְדַרְשׁ אֱלֹהִים – знать волю Всевышнего и учить Его заповеди, а также спрашивать решение споров, возникающих между людьми, а также просить милосердия для тех, кто находится в тяжелом положении.

Интересное мнение высказывает **Сфорно:**

Руководители и главы народа приходят ко мне, чтобы решать проблемы, возникающие среди народа, и я должен спросить у Всесильного, как поступать.

Т.е. Сфорно толкует здесь слово הָעָם как "представители народа". Но это вряд ли можно считать пшатом, потому что псуким рисуют совсем другую картину: множество народа (а не отдельные его представители), осаждают Моше целый день напролет.

(טז) כִּי־יִהְיֶה לָהֶם דְּבַר בָּא אֵלַי וְשִׁפְטֹתַי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ וְהוֹדַעְתִּי אֶת־חֻקֵּי הָאֱלֹהִים וְאֶת־תּוֹרֹתָיו :

"если есть у них спорный вопрос, то они приходят ко мне, и я вершу суд между ними"

"וְהוֹדַעְתִּי אֶת־חֻקֵּי הָאֱלֹהִים, וְאֶת־תּוֹרֹתָיו" – "сообщая им законы Всесильного и Его указания" – в данном случае речь идет о вопросах, касающихся имущественных отношений между людьми.

**Как по-вашему, псуким וט и טו говорят об одном и том же, или они говорят о двух разных вещах? Т.е. пасук טו является объяснением, что значит לְדַרְשׁ אֱלֹהִים, или это – другая тема?**

**р.Ш.Р.Гирш:** этот пасук является объяснением предыдущего. "Если у них есть какой-то вопрос, относительно которого они нуждаются в указании или помощи от меня, то они приходят ко мне с этим вопросом. Более того, я должен рассудить между ними и принять решение относительно их спора". חֻקֵּי הָאֱלֹהִים, וְאֶת־תּוֹרֹתָיו – это то, о чем говорится в предыдущем пасуке לְדַרְשׁ אֱלֹהִים. Помощь Всевышнего зависит от того, насколько мы строим нашу жизнь в соответствии с Его волей, а это зависит, в свою очередь, от знания Его воли. Понятие *хуки́м* ("законы") выражает волю Всевышнего относительно всех сторон нашей жизни... И до дарования Торы на Синае у них были *хуки́м*: семь заповедей бней Ноах, обрезание и шabbат, и они требовали разъяснений во всех своих подробностях.

**Даат микра:** в этом пасуке Моше объясняет, что значит *лидроши Элохим*, и каким образом он, Моше, отвечает народу. חֻקֵּי הָאֱלֹהִים, וְאֶת־תּוֹרֹתָיו – т.е. заповеди Всесильного и поведение, желательное для Него. חֻקֵּי הָאֱלֹהִים – возможно, что в этом пасуке смысл этого выражения: правила поведения; а תּוֹרֹתָיו – подробности этих правил и решения по конкретным вопросам, которые люди представляют перед Моше.

Пасук טו – это объяснение пасука טו (хотя есть некоторые комментаторы, которые считают иначе).

(יז) וַיֹּאמֶר חֲתָן מֹשֶׁה אֵלָיו לֹא־טוֹב הַדְּבָר אֲשֶׁר אַתָּה עוֹשֶׂה :

"И сказал тесть Моше ему: "То, что ты делаешь – неправильно!"

(יח) נִכְלָ תִּפְּל נִם־אַתָּה נִם־הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עִמָּךְ כִּי־כָבֵד מִמָּךְ הַדְּבָר לֹא־תוֹכֵל עוֹשֵׂהוּ לְבָרְךָ :

וְיָהִי אִתְּךָ אֵלֶיךָ וְיִהְיֶה אִתְּךָ עִמָּךְ הַיְהוָה אֲתָה לְעַם מִוֶּלֶד הָאֱלֹהִים וְהִבְאֵתָ אֶתְּךָ אֶת־הַדְּבָרִים אֶל־הָאֱלֹהִים:

"и ты, и этот народ вместе с тобой неминуемо изнеможете"; *макор* נבל усиливает фразу; תבל – образовано от корня נבל ("увядать"); почему Моше "завянет"? Итро объясняет:

כי־כָּבֵד מִמֶּךָ הַדְּבָר, לֹא־תוּכַל עֲשׂוֹהוּ לְבַדְּךָ [личное непосредственное руководство народом в качестве пророка] – слишком тяжело для тебя, ты не справишься с этим сам".

(יט) עָתָה שָׁמַע בְּקוֹלִי אֵינְצִיךָ וְיִהְיֶה אִתְּךָ עִמָּךְ הַיְהוָה אֲתָה לְעַם מִוֶּלֶד הָאֱלֹהִים וְהִבְאֵתָ אֶתְּךָ אֶת־הַדְּבָרִים אֶל־הָאֱלֹהִים:

עָתָה – выражение, предваряющее совет, который является выводом из вышеизложенных фактов: "так что"

שָׁמַע בְּקוֹלִי, אֵינְצִיךָ, וְיִהְיֶה אִתְּךָ עִמָּךְ – "послушай меня: я дам тебе совет, и [если ты последуешь ему, то] Всесильный будет с тобой"

הַיְהוָה אֲתָה לְעַם מִוֶּלֶד הָאֱלֹהִים – "ты будь представителем народа, выступающим от его имени перед Всесильным" (*Даат микра*)

וְהִבְאֵתָ אֶתְּךָ אֶת־הַדְּבָרִים, אֶל־הָאֱלֹהִים – "и ты представляй вопросы народа Всесильному".

**Что это значит? С чего он начинает совет? Этот пасук является уже частью совета, который дает Итро, или нет? Или это – вступление к совету?**

**Что значит וְיִהְיֶה אִתְּךָ עִמָּךְ הַיְהוָה?**

"И тогда ты преуспеешь" (в результате совета).

**Ункелос:** будет у тебя помощь Всевышнего... будешь получать закон для народа от ha-Шема, и будешь приносить эти הַדְּבָרִים ha-Шему.

Ункелос не объясняет вторую часть пасука – что за הַדְּבָרִים.

**Что значит здесь הַדְּבָרִים?**

Вроде бы, Моше так и поступает, как мы видели в пасуке יט: "Если есть у них спорный вопрос (דָּבָר), то они приходят ко мне, и я вершу суд между ними". В чем же отличие совета Итро?

**Ибн Эзра:** הַדְּבָרִים – это тяжелые (сложные) вопросы.

В пасуке כב мы увидим, что это написано прямым текстом. Т.е. к Моше будут приходить не со всеми своими проблемами, а только с наиболее сложными. А почему Моше может решить сложные проблемы? Потому что Моше – пророк.

Этот пасук – не стоит отдельно сам по себе, а является частью совета Итро. После этого Итро посоветует легкие (простые) вопросы передать на решение другим людям.

(כ) וְהִזְהַרְתָּ אֹתָם אֶת־הַחֲקִים וְאֶת־הַתּוֹרָה וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת־הַדְּרָרִי יִלְכוּ בָּהּ וְאֶת־הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן:





(כא) וְאַתָּה תַחַזֵּה מִכָּל־הָעָם אֲנָשִׁי־חַיִל יִרְאֵי אֱלֹהִים אֲנָשִׁי אֱמֶת שֵׁנְאֵי בָצַע וְשִׁמְתָּ עֲלֵהֶם שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת שָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֶשְׂרֹת:

но [кроме того] ты подбери из среды народа подходящих богобоязненных людей, правдивых и не терпящих корысти"; אֲנָשִׁי־חַיִל – "людей, у которых есть силы выполнять обязанности, которые ты на них возложишь" (*Даат микра*)  
 – и назначь их тысячниками, – וְשִׁמְתָּ עֲלֵהֶם, שָׂרֵי אֲלָפִים שָׂרֵי מֵאוֹת, שָׂרֵי חֲמִשִּׁים, וְשָׂרֵי עֶשְׂרֹת сотниками, пятидесятниками и десятниками над народом".

**р.Ш.Р.Гирш:** любое обладание большим количеством сил – в имуществе ли, в мужестве, в праведности или мудрости – называется חַיִל. Отсюда ясно, что под אֲנָשִׁי־חַיִל имеются в виду состоятельные люди, воинские начальники, и при этом праведные и смелые.

(כב) וְשִׁפְטוּ אֶת־הָעָם בְּכָל־עֵת וְהָיָה כָּל־הַדְּבָר הַגָּדוֹל יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְכָל־הַדְּבָר הַקָּטָן יִשְׁפְטוּ־הֶם וְהָקָל מֵעֲלִיד וְנִשְׂאוּ אִתָּךְ:

"И они будут судить народ на постоянной основе: так что всякий сложный вопрос будут спрашивать у тебя, а легкие вопросы будут решать они; и [таким образом], тебе будет легче, [потому что] они разделят с тобой бремя [управления народом]".

Каким вопросами они должны заниматься? Судебными. Не написано, что "они за тебя будут давать *брахот* народу или советы, или обучать их философским аспектам Торы", а "будут судить вместо тебя легкие дела, а сложные дела будешь решать ты".

(כג) אִם אָת־הַדְּבָר הַזֶּה תַעֲשֶׂה וְצִוְּךָ אֱלֹהִים וַיְכַלֶּת עִמָּךְ וְגַם כָּל־הָעָם הַזֶּה עַל־מִקְמוֹ יָבֹא בְשָׁלוֹם:

– "если ты сделаешь так"  
 אִם אָת־הַדְּבָר הַזֶּה תַעֲשֶׂה – "то сможешь устоять", т.е. будет у тебя сила, чтобы руководить этим народом как следует (*Даат микра*).

Что значит וְצִוְּךָ אֱלֹהִים?

– "ha-Шем тебе прикажет (т.е. согласится с тем, что я тебе предлагаю)"

Что значит וְגַם כָּל־הָעָם הַזֶּה עַל־מִקְמוֹ יָבֹא בְשָׁלוֹם?

Речь не идет о том, что народ придет с миром в Эрец Кнаан.

**Ибн Эзра:** по окончании справедливого суда каждая из тяжущихся сторон вернется в свой шатер с миром.

**Ибн Эзра кацар** упоминает, кроме этого, также и другое объяснение: מִקְמוֹ – это Эрец Кнаан.

**Хизкуни:** людям не надо будет приходить к тебе, потому что судьями будут их соседи, и они будут оставаться возле своих шатров.

**Сфорно:** после того, как тяжба будет разобрана, каждая из тяжущихся сторон будет знать, что решение суда было справедливым, и больше не будет ссор [и люди с миром вернутся в свои шатры].

**Даат микра:** каждый человек будет знать свое место, т.е. свои права и обязанности, и в результате не будет между людьми споров и ссор, и воцарится в народе мир.

(כד) וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה לְקוֹל חֹתְנֵוֹ וַיַּעַשׂ כְּכֹל אֲשֶׁר אָמַר :

"И послушался Моше совета своего тестя, сделав все, как тот сказал".

Что именно? Это раскрывает следующий пасук.

(כה) וַיִּבְחַר מֹשֶׁה אֲנָשֵׁי-חַיִּל מִכָּל-יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֹתָם רְאִשִׁים עַל-הָעָם שְׂרֵי אֲלָפִים שְׂרֵי מֵאוֹת שְׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשְׂרֵי עֶשְׂרֵת :

"И отобрал Моше среди всего Исраэля надежных людей и назначил их главами народа: тысячниками, сотниками, пятидесятниками и десятниками..."

(כו) וַיִּשְׁפָּטוּ אֶת-הָעָם בְּכָל-עֵת אֶת-הַדָּבָר הַקָּשֶׁה יְבִיאֹן אֶל-מֹשֶׁה וְכָל-הַדָּבָר הַקֶּטָן יִשְׁפֹּטוּ הֵם :

"чтобы они судили народ на постоянной основе: сложные вопросы будут предоставлять решать Моше, а простые вопросы – решать сами".

(כז) וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה אֶת-חֹתְנֵוֹ וַיֵּלֶךְ לוֹ אֶל-אֶרְצוֹ {פ}

и отпустил Моше своего тестя"; по обычаю, гость не может покинуть дом хозяина до тех пор, пока тот не даст ему разрешение уйти (**Даат микра**)

– "и тот ушел в свою страну".

Мы уже сказали, что это не означает, что Итро ушел на следующий день после того, как дал этот совет – он мог находиться много лет вместе с Моше, а потом уйти в свою страну. Таков обычный стиль Торы: закончить одну тему перед тем, как начать другую, даже если хронологически они пересекаются. Например, о Терахе, отце Авраама, говорится, что он умер в Харане, а затем начинается рассказ об Аврааме, его прибытии в Эрец Кнаан и т.д., хотя фактически Терах умер намного позже, через шестьдесят лет после ухода Авраама из Харана (см. *Берешит* 11, 32). Точно так же далее сообщается о смерти Авраама, а затем начинается рассказ о рождении Эсава и Якова, хотя фактически оба родились, когда ему оставалось еще пятнадцать лет жизни (см. *Берешит* 25, 7; 25, 26).

Из пасука כז вроде бы слышится подтверждение тому, что говорит Рамбан: что совет Итро заключался именно в назначении судей, а не в установлении законодательной системы. Но сравните, что говорит Моше уже не от имени Итро, а от своего имени: "А вы ответили мне и сказали: 'Хорошо то, что ты велишь сделать!'. И взял я глав племен ваших, людей мудрых и знатных, и назначил их главами над вами: начальниками тысяч, и начальниками сотен, и начальниками пятидесяти, и начальниками десятков, и надсмотрщиками по племенам вашим. И повелел я судьям вашим в то время, сказав: 'Выслушивайте братьев ваших и

судите справедливо каждого с братом его и с пришельцем его. Не давайте никому предпочтения: как малого, так и великого выслушивайте; не бойтесь никого, ибо суд – в руках Всесильного. А дело, которое будет слишком трудно для вас, оставьте мне, и я выслушаю его'. И дал я вам в то время повеление обо всех делах, которые вы должны делать" (*Дварим* 1, 14-18). Последний пасук подчеркивает, что речь идет не просто о назначении судей, но о получении народом свода законов – мицвот.

Кстати, в книге *Дварим* написано "мудрых", а в *Шмот* написано "богобоязненных". **Ибн Эзра** говорит, что это должно быть то же самое: по-настоящему богобоязненный человек не может быть глупым – такого не бывает.

Давайте подумаем:

**Каким образом Моше мог бы создать народ, который служит Всевышнему?**

Можно представить два варианта:

1) Через непосредственное руководство пророком: верховная власть находится в руках пророка. Это наиболее простой и ясный вариант: в каждом поколении у народа есть пророк, люди его спрашивают, и он говорит им, что делать. Но для этого нужно, чтобы в каждом поколении был пророк, и чтобы это был настоящий пророк, а не ложный. Такая система действовала до сих пор у Авраама, Ицхака и Якова: у них не было постоянных законов (кроме заповеди обрезания и еще нескольких), но власть была сосредоточена непосредственно в руках пророка. Преимущество такой системы в том, что халаха идет прямо от ha-Шема, т.е. ответ всегда идеально точно подходит к любой частной проблеме, и не может быть, что существуют "неактуальные" халахот, или халахот, обязательные к исполнению, но выходящие весьма странно в данный временной период. Однако у такой системы есть и серьезный недостаток: должна быть гарантия, что в народе всегда будет пророк, на которого можно полагаться, а не какой-нибудь жулик, и всегда это будет пророк великого уровня. Такая система хороша на одно-два поколения, когда Моше может полагаться на своих учеников, но на все века это гарантировать невозможно. На все века должен быть постоянный закон.

2) Постоянный закон на все века. У этой системы есть недостаток: закон не всегда отвечает на все возникающие в обществе вопросы. Однако он отвечает на большинство вопросов, и халаха говорит про большинство людей, про большинство случаев. Отдельные же сложные вопросы решаются коллективным верховным органом власти.

Совет Итро переводит народ Исраэля от племенной системы к системе государственной.

*Даат микра*: можно сказать, что Моше заложил основы организационной структуры племен Исраэля на последующие поколения. И это он делает по совету Итро. Назначение судей над народом происходит до дарования Торы – научить нас, что для того, чтобы бней Исраэль были достойны Божественного раскрытия и принятия Торы, они должны быть организованы в четком порядке, таким образом, чтобы среди них властвовало справедливое правосудие, и были бы нормальные отношения между людьми.



обладающий определенными познаниями в Торе, был достоин того, чтобы стать судьей. И разве не каждый из бней Исраэль обязан быть законопослушным и знать Тору? Весь народ в целом, и каждый в отдельности считается носителем Торы, и любые трое законопослушных граждан могут образовать суд, судить человека и принудить его к исполнению решения суда. Легко оценить преимущества подобной системы перед лицом тех проблем и высоких расходов, которые связаны с существованием судебной системы в любом другом обществе. Кроме того представляется, что эти избранные народа не были назначены только для того, чтобы сидеть в суде, но на них была возложена обязанность распространения Торы в среде народа – так, чтобы заповеди, полученные Моше, были бы через их посредство переданы всему народу, и от них народ учил понимать и соблюдать заповеди. Так объясняет Рамбам процесс передачи заповедей: "После того, как Моше обучал заповедям Ахарона, он обучал его сыновей; затем, в присутствии Ахарона и его сыновей, обучал старейшин; и наконец, в присутствии Ахарона, его сыновей и старейшин, обучал весь народ. А руководители народа проходили по всему стану, чтобы обучать народ заповедям, чтобы те знали их как следует" (комментарий к Мишне, предисловие). Очевидно, что "руководители народа" – это те ответственные за исполнение закона, которые назначаются здесь.

Таким образом, можно сказать следующее. Те десятки тысяч "судей" не были бюрократами, потому что они не были на ставке. Просто из каждой десятки выбирали самого достойного, и говорили: "Если есть вопросы, обращайтесь к нему; если он не знает, или вам его ответ кажется очевидно неправильным – обращайтесь к судье полусотни", т.е. выше по инстанции, и т.д.

**Еще один вопрос: в чем заключалась роль семидесяти старейшин?**

Мы видели, что уже в Мицраиме во главе народа стояли старейшины (например, *Шмот* 3, 16; 4, 29). И в главе *Мишпатим*, когда Моше восходит на гору, с ним семьдесят старейшин – и это еще до дарования *лухот* (*Шмот* 24, 1). А потом, в книге *Бемидбар* (11, 16) написано, что народ бунтует против Моше, Моше жалуется ha-Шему и говорит: "Не могу я один справляться с народом!" И ha-Шем ему говорит: "Возьми себе семьдесят человек из старейшин Исраэля, и пусть они вместе с тобой руководят народом!" Это именно то, что сказал ему здесь Итро! Но семьдесят старейшин были еще до дарования Торы, а Моше жалуется после дарования Торы! Надо подумать над этим вопросом.

יט א בהודש השלישי לצאת בני־ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני:  
 ב ניסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני ויחננו במדבר ויחן־שם ישראל גגד החר: ג  
 ומשה עלה אל־האלהים ויקרא אליו יהוה מן־החר לאמר כה תאמר לבית יעקב  
 ותגיד לבני ישראל: ה אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על־כנפי  
 נשרים ואבא אתכם אלי: ה ועתה אם־שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את־בריתי  
 והייתם לי סגלה מכל־העמים בי־לי כל־הארץ: ו ואתם תהיו־לי ממלכת כהנים

וְנִי קָדוֹשׁ אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תְּדַבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: ז וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְיֻזְכָּנָן הָעָם וַיִּשְׂם לִפְנֵיהֶם אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוְּהוּ יְהוָה: ח וַיַּעֲנוּ כָּל־הָעָם וַיַּחְדּוּ וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע וַיָּשָׁב מֹשֶׁה אֶת־דְּבָרֵי הָעָם אֶל־יְהוָה: ט וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הִנֵּה אֲנֹכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעָב הָעֲנָן בְּעָבוֹר וְשָׁמַע הָעָם בְּדַבְרֵי עַמְּךָ וְגַם־בָּךְ יֵאמְרוּ לְעוֹלָם וַיִּגַּד מֹשֶׁה אֶת־דְּבָרֵי הָעָם אֶל־יְהוָה: י וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵךְ אֶל־הָעָם וְקַדְּשָׁתָם הַיּוֹם וּמָחָר וּכְבָסוּ שַׂמְלֹתָם: יא וְהָיוּ נְכֹנִים לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יֵרָד יְהוָה לְעִינֵי כָל־הָעָם עַל־הַר סִינַי: יב וְהִגַּבְלָתָ אֶת־הָעָם סָבִיב לְאָמַר הִשְׁמְרוּ לָכֶם עֲלֹת בְּהָר וּנְנַע בְּקִצְהוּ כָּל־הַנֶּגַע בְּהָר מוֹת יוֹמָת: יג לֹא־תֵנַע בּוֹ יָד כִּי־סָקוֹל יִסְקַל אֲוִי־רָה יִרְהַ אִם־בְּהִמָּה אִם־אִישׁ לֹא יִהְיֶה בְּמִשְׁפַּח הַיִּבְל הַמָּה יַעֲלוּ בְּהָר:

(א) בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּיּוֹם הַזֶּה בָּאוּ מִדְּבַר סִינַי:

"на третий месяц по выходе бней Исраэль из Мицраима"

"они пришли в пустыню Синай".

**Что такое הָיוּ הָזֶה?**

Это может означать, что переход от Рефидим до горы Синай прошел в течение одного дня: утром вышли, в тот же день пришли, т.е. переход был коротким.

**Пасар:** "в тот же день".

Большинство считают иначе.

**Раши, Сфорно:** הָיוּ הָזֶה – первый день месяца.

**Ибн Эзра:** нам было бы абсолютно непонятно, что означает הָיוּ הָזֶה, если бы не верное объяснение раби Моше<sup>1</sup>, что это – *rosh chodesh*. И этот пасук указывает на то, что спустя считанные дни после их остановки произошло дарование Торы. Может быть, Моше поднялся на один день к Всевышнему и затем спустился и говорил с народом, а в третий день месяца поднялся снова, чтобы сообщить Всевышнему ответ народа, и там было ему сказано, что на третий день будет дарование Торы. Но все это – рассуждения, основанные на логике (*свара*), мы же полагаемся на традицию, что дарование Торы произошло шестого Сивана... И может быть, смысл фразы הָיוּ הָזֶה заключается в том, что расстояние между Рефидим и горой Синай было бóльшим, чем расстояние всего пути [пройденного до сих пор].

Расчет точной даты, когда они пришли к горе Синай, и когда была дана Тора, не имеет оснований из текста: нигде во всем Танахе не написано, что Шавуот – это праздник дарования Торы. Это не праздник дарования Торы, а праздник *бикури́м*: земледельческий праздник, благодарение Всевышнему за землю и ее плоды. И поэтому Шавуот зависит от Песаха, а не от шестого дня месяца Сиван.

<sup>1</sup> Раби Моше *ha-kohen* – грамматик и комментатор.

**Даат микра:** בַּיּוֹם הַזֶּה – в первый день месяца (если бы это уточнение не было написано, то пасук означал бы, что они пришли в пустыню Синай в один из тридцати из дней месяца – неизвестно, какой именно). Пасук мог бы сказать: "На третий месяц, в первый день месяца", однако он применил поэтическую форму, более подходящую к предстоящему событию по его важности.

Пасук נ представляет собой *кляль*. Следующий пасук сообщает о переходе дополнительные подробности:

(ב) וַיִּסְעוּ מִרְפִּידִים וַיָּבֹאוּ מִדְבַּר סִינַי וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַּר וַיַּחֲנוּ־שָׁם יִשְׂרָאֵל בְּגֵד הָהָר :

"Двинувшись из Рефидим, они пришли в пустыню Синай и расположились там лагерем; и устроил Израэль стоянку напротив [той самой] горы".

**Даат микра:** после того, как пасук сказал, что они "остановились в пустыне", которая является обширной территорией, он уточняет место стоянки: "напротив горы".

**Рашбам:** поскольку написано נגד ההר (с определенным артиклем), это означает, что речь идет об известной горе – той самой, о которой было сказано, что они будут служить здесь Всевышнему (*Шмот* 3, 12).

**Рамбан** (א): они пришли в пустыню Синай, и как только увидели гору Синай, сразу остановились лагерем – в пустыне или в Хореве. "Хорев" – это название места неподалеку от горы.

**Раши:** נגד – "с восточной стороны горы": везде, где ты встречаешь слово נגד [в связи с ориентацией на местности] это означает "лицом на восток".

Почему? Ориентация в Танахе всегда лицом на восток (см. *Берешит* 11, 2).

**Даат микра:** выражение נגד ההר означает, что стоящий на горе видит сверху сразу весь стан.

(ג) וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל־הָאֱלֹהִים וַיִּקְרָא אֵלָיו יְהוָה מִן־הָהָר לֵאמֹר כֹּה תֹאמַר לְבֵית יִעֲקֹב וְתִגִּיד לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל :

וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל־הָאֱלֹהִים – "а Моше поднялся к Всесильному"

וַיִּקְרָא אֵלָיו יְהוָה מִן־הָהָר לֵאמֹר – "и Всевышний обратился к нему с горы:"

כֹּה תֹאמַר לְבֵית יִעֲקֹב, וְתִגִּיד לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל – "так скажи дому Яакова, и разъясни бней Израэль"; בְּנֵי יִשְׂרָאֵל – то же самое, что и בְּנֵי יִשְׂרָאֵל; וְתִגִּיד לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל – информация, которую получит Моше, должна быть доведена до сведения каждого человека из народа (*Даат микра*).

### Что значит "Моше поднялся к Всесильному"?

**Ибн Эзра:** Моше поднялся на гору Всесильного.

**Ибн Эзра кацар:** Моше поднялся на гору, а не на небеса.

Но если Моше поднялся на гору, то почему написано, что "Всевышний обратился к нему с горы"?



**Рамбан:** с самого первого дня их прихода к горе Синай, облако покрывало гору. Моше приблизился к этому облаку, но не заходил в него. А Всевышний обратился к нему с горы.

По этому мнению, уже то, что Моше приблизился к облаку, покрывавшему гору, называется "поднялся", хотя Моше физически не поднимался на гору. Подобно этому про Всевышнего говорится "спустился", хотя Он не перемещается в пространстве (см. *Береши* 11, 5).

**Даат микра:** Моше поднялся на гору, к тому месту, где находилась *ихина* Всевышнего. Там, стоя на горе, он услышал "голос" Всевышнего, либо исходящий из горы, либо "проходящий" по горе (сравните ниже *Шмот* 34, 6).

Ниже, в пасуке יד, будет написано, что после одной из "бесед" со Всевышним Моше "спустился с горы". Это является доказательством в пользу мнения, что Моше все-таки каждый раз поднимался на гору, а не просто приближался к ней, как говорит Рамбан.

(ד) אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל-כַּנְפֵי נְשָׂרִים וְאָבֵא אֶתְכֶם אֵלַי:

אַתֶּם רְאִיתֶם, אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם – "вы видели, что Я сделал в Мицраиме"; что именно сделал? После этнахты следует объяснение:

וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל-כַּנְפֵי נְשָׂרִים – "Я нес вас на орлиных крыльях"

וְאָבֵא אֶתְכֶם אֵלַי – "и привел вас ко Мне".

**Что значит וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל-כַּנְפֵי נְשָׂרִים?**

**Даат микра:** это образное выражение, смысл которого: "Я тщательно оберегал вас в пути от всех невзгод, и вел вас очень быстро".

**Что значит וְאָבֵא אֶתְכֶם אֵלַי? Куда? Это указывает на какое-то конкретное место или на уровень поведения народа?**

**Ункелос, Рашбам:** "приблизил вас к службе Мне".

**Расаг, Рамбан:** "привел вас к этой горе".

Возможны и то, и другое объяснение.

(ה) וְעַתָּה אִם-שָׁמוּעַ תִּשְׁמָעוּ בְּקוֹלִי וְשִׁמְרֶתֶם אֶת-בְּרִיתִי וְהָיִיתֶם לִי סֻגְלָה מִכָּל-הָעַמִּים כִּי-לִי כָּל-הָאָרֶץ:

וְעַתָּה – выражение подведения итога, вывод:

אִם-שָׁמוּעַ תִּשְׁמָעוּ בְּקוֹלִי, וְשִׁמְרֶתֶם אֶת-בְּרִיתִי – это условие: "если будете слушаться Меня, и соблюдать Мой союз", то результат будет следующий:

וְהָיִיתֶם לִי סֻגְלָה מִכָּל-הָעַמִּים – "то будете Мне *сгула* среди всех народов"

כִּי-לִי כָּל-הָאָרֶץ – "потому что вся земля принадлежит Мне".

**Что такое סֻגְלָה и при чем тут כָּל-הָאָרֶץ? Как это связано между собой?**

**Ункелос:** סְגָלָה – "любимые, предпочтительные".

**Рашбам** согласен с Ункелосом: "несмотря на то, что мне принадлежат все народы земли, но поскольку вы будете соблюдать Мой закон, то будете Мне предпочитаемым народом".

**Раши:** וַיִּשְׁמְרֶתֶם אֶת-בְּרִיתִי – "если будете соблюдать Мой союз, который Я заключу с вами относительно соблюдения Торы" (т.е. это уже введение к тому, что дальше будут даны законы Торы); סְגָלָה – "нечто дорогое, важное для Меня" (т.е. он считает так же, как Ункелос).

**Рамбан:** בְּרִית – это не те законы, которые Я собираюсь вам дать, а тот בְּרִית, который Я заключил с вашими отцами: что Я для них Бог.

Т.е. по мнению Рамбана речь идет не о каких-то конкретных законах, а об общем взгляде человека – склоняется он перед Всевышним или нет: это что-то общее, универсальное.

**Ибн Эзра:** בְּרִית – это тот союз, который Моше заключает с народом Израэля после дарования Торы, когда он строит жертвенник (*Шмот* 24, 3-5).

По мнению Ибн Эзры, "союз" (בְּרִית) – это не союз по поводу соблюдения Торы в общем, и даже не так, как говорит Рамбан, в универсальном понимании, а союз по поводу законов, выраженных в *асерет ha-диброт* и последующей *парашиат Мишпатим*: в конце главы *Мишпатим* бней Израэль принесут жертвы в знак заключения этого союза, и Моше скажет: "Вот вам *сефер ha-брит*". Он запишет эти законы в отдельный свиток, который затем станет частью Торы. Ибн Эзра говорит далее, что в главе *Мишпатим* он докажет это однозначно. Получается, что когда в государстве вершится справедливый суд, и отношения между людьми нормальные – это указывает, что этот народ принадлежит Всевышнему: это народ סְגָלָה.

**Даат микра:** וַיִּשְׁמְרֶתֶם אֶת-בְּרִיתִי – "если будете верны союзу, который Я собираюсь заключить с вами, и будете исполнять его условия". Из общего контекста следует, что им будут даны мицвот, и по этому поводу с ними будет заключен союз. По другому мнению, когда Моше поднялся на гору Синай, то ему были сообщены многие мицвот, подробности которых здесь не сообщаются, и именно относительно этих мицвот будет заключен союз. סְגָלָה – это особая собственность (דָּבָר מְיֻחָד) хозяина, когда никто из посторонних не имеет права трогать ее, пользоваться ею или получать выгоду от нее. Имеется в виду, что "вы будете Мне самым ценным из всех народов, и Я не позволю никакому другому народу властвовать над вами или причинять вам зло". כִּי-לִי כָל-הָאָרֶץ – "потому что вся Земля в Моей власти, и поэтому Я могу охранять вас от попыток вредить вас со стороны других народов, и поступить с ними так же, как Я поступил с египтянами". По другому объяснению фраза כִּי-לִי כָל-הָאָרֶץ является объяснением термина סְגָלָה, который означает особую собственность, отличную от других: все народы на Земле являются собственностью Всевышнего, но Израэль – это Его особая собственность (не такая, как все остальные).

(ו) וְאַתֶּם תִּהְיוּ־לִי מִמְלַכֶּת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תִּדְבֹּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

וְגוֹי קָדוֹשׁ – וְגוֹי הַבְּאוּר וְאַתֶּם תִּהְיוּ־לִי מִמְלַכֶּת כֹּהֲנִים, וגוי קדוש – разъяснение одного из аспектов того, что такое סְגֻלָּה: "И вы будете Мне *мамлэхет коһани́м* вэ-гой кадóш"

אֵלֶּה הַדְּבָרִים, אֲשֶׁר תִּדְבֹּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל – "вот что ты скажешь бней Исраэль".

### Что значит מִמְלַכֶּת כֹּהֲנִים и גוֹי קָדוֹשׁ?

Принято это переводить как "царство священников", но мы видели, что слово *коһен* – не означает исключительно "служитель культа", но также "руководитель, начальник, важный человек" (см. *Шмот* 2, 16). И *гой кадóш* (обычно переводится как "святой народ") тоже не обязательно указывает на что-то культовое. Это может означать: "Вы – народ, который отделен от других и не похож на другие народы". Чем вы отделены и не похожи? Тем, что у вас отношения между людьми внутри общества будут справедливыми, в отличие от того, что происходит у других народов. Как вы достигнете того, что отношения будут справедливыми? Если будете соблюдать то, что записано в *сефер ха-брит* (*парашат Мишпатим*). И относительно этого ха-Шем заключает с вами союз. Этот союз будет демонстрировать всем, что вы – народ Всевышнего.

**Раши, Рашбам, р.Авраһам бен ха-Рамбам:** здесь не идет речь о культовой службе: *коһаним* = *сарим* ("важные люди").

Т.е. "вы – народ, который будет особым для Всевышнего, и также вы будете царством важных людей (с точки зрения Всевышнего): Он вас оценивает очень высоко, при условии, что вы будете вести себя так, как Он говорит в *сефер ха-брит* (главе *Мишпатим*)".

**Рамбан:** "будете царством служащих мне". (Поскольку *коһен* = "тот, кто служит кому-то", то это означает, что "вы будете царством, которое служит Мне")

**Сфорно** подчеркивает больше воспитательную сторону: "вы будете 'учителями' для других народов: будете обучать их своим примером, собственным поведением, как надо служить Всевышнему, т.е. основным правилам отношений между людьми: этим самым вы будете *ам сегула* – драгоценный народ для Всевышнего".

**Даат микра:** они будут по отношению к другим народам, как священники по отношению к другим людям: так же, как священники "близки" к Всевышнему более других людей, и на них возложены дополнительные обязанности, по сравнению с другими людьми, и они искупают за народ и обучают народ служению Всевышнему, так и бней Исраэль будут по отношению к другим народам. На бней Исраэль возложены дополнительные особые обязанности (*мицвот*), и на них в особенности пребывает *ихина* Всевышнего, и также их задачей является обучение других народов служению Всевышнему.

(ז) וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם וַיִּשֶׂם לִפְנֵיהֶם אֶת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּהוּ יְהוָה:

"[после этого] Моше пришел и созвал старейшин народа"

– "и сообщил им все, что приказал ему Всевышний"; וַיִּשֶׂם לִפְנֵיהֶם אֶת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, אֲשֶׁר צִוָּהוּ יְהוָה – букв. "выложил перед ними": передал в своей интерпретации, изложил.

Во-первых, обратите внимание, Моше говорит только со старейшинами. Во-вторых, какие "вещи" он "выложил" перед ними?

**Что Моше сказал старейшинам? Что ему приказал ha-Шем? Соблюдать тот союз, о котором мы только что прочитали?**

*Даат микра:* возможны несколько вариантов: а) это те вещи, которые Всевышний приказал ему сообщить бней Исраэль; б) это те вещи, которые Всевышний ему приказал относительно бней Исраэль – что они обязаны быть *мамлекет коhanим* и *гой кадош*; в) эти "вещи" – это *мицвот*, которые Всевышний приказал ему в Мара (*Шмот* 15, 25), но они были записаны не здесь, а в других местах Торы, либо переданы в Устной Торе.

(ח) וַיַּעֲנוּ כָּל-הָעָם יחדו וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר-דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע מִשְׁמַע מֹשֶׁה אֶת-דְּבָרֵי הָעָם אֶל-יְהוָה:

"И ответил весь народ в один голос: 'Все, что сказал Всевышний, сделаем!' И передал Моше слова народа Всевышнему".

**Кто сказал, что "мы все сделаем! "? Кто это "весь народ" ?**

Моше ведь говорил со старейшинами! Мы видим очень четкий пример того, что иногда, когда написано, что "Моше говорил со всем народом", или "услышал весь народ", или "весь народ сказал" – это не означает, что все три-четыре миллиона человек там стояли и слышали речь Моше (или Ахарона). Это могут быть старейшины, которые говорят от имени всего народа. Но есть и другие мнения.

*Даат микра:* "весь народ" – это все бней Исраэль. Тора говорит здесь кратким языком. Имеется в виду, что старейшины рассказали обо всем народу, и те ответили. Согласно другому мнению, то, что Моше сказал старейшинам, очень быстро распространилось в народе, и бней Исраэль поспешили и ответили еще до того, как старейшины завершили возложенную на них миссию сообщить обо всем своим соплеменникам.

Ниже мы встретим еще несколько мест, где народ (или старейшины от имени народа) отвечают: "Все сделаем!" Комментаторы разошлись во мнениях относительно того, к чему относятся эти слова здесь: что именно обещают сделать бней Исраэль? И соответственно, когда были сказаны эти слова – до или после дарования Торы? Мы обсудим эти мнения в дальнейшем.

(ט) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה הִנֵּה אֲנֹכִי בְּאֵי אֵלֶיךָ בְּעַב הָעֲנָן בְּעָבוֹר יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְרֵי עֲמֹד וְגַם-בְּךָ יֵאֱמִינוּ לְעוֹלָם וַיִּגַּד מֹשֶׁה אֶת-דְּבָרֵי הָעָם אֶל-יְהוָה:

הוא אמר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה – "и сказал Всевышний Моше:"

הִנֵּה – вводное выражение, призванное пробудить внимание слушателя

"Я [вскоре] приду к тебе в туче, чтобы народ услышал, как Я буду говорить с тобой, и [в результате] они уж точно навсегда поверят в тебя"; וְגַם-בְּךָ יֵאֱמִינוּ לְעוֹלָם – "в тяжелом (густом) облаке/туче" (ср. ниже, пасук טז); וַיִּגַּד – служит для усиления фразы: "несомненно, они поверят в тебя" (сравните подобное употребление в *Берешит* 42, 22); "поверят в тебя" – т.е. "отныне и навсегда, когда ты сообщишь им какой-либо приказ от Моего Имени, они будут убеждены, что это Я им приказал" (*Даат микра*)

וַיִּגַּד מֹשֶׁה אֶת-דְּבָרֵי הָעָם אֶל-יְהוָה – "а Моше передал слова народа Всевышнему".

После того, как в предыдущем пасуке было написано, что Моше собрал старейшин, рассказал им все, и они ему ответили согласием, и Моше сообщил это ha-Шему, написано, что Всевышний говорит Моше: "Вот, Я приду к тебе в облаке".

### Для чего Он придет к Моше в облаке?

Чтобы народ услышал, когда Он будет говорить с Моше. И что будет в результате этого? "Они поверят в тебя навсегда". Что это значит? Они будут знать, что Моше – истинный пророк.

**Раши:** בְּעַב הָעֲנָן – "в гуще, в толще облака (или тумана)".

**Рамбан:** עַב הָעֲנָן – это туман, в котором Всевышний (см. *Шмот* 20, 17).

**Ибн Эзра:** этот "диалог" Всевышнего и Моше, который должен будет слышать народ, является провозглашением десяти речений. Тогда народ поймет, что Всевышний может говорить с человеком и тот останется в живых (т.е. что Моше – истинный пророк).

**Даат микра:** это облако служит чем-то вроде завесы, скрывающей Всевышнего от глаз людей. Народ увидит облако и поймет, что *кевод ha-Шем* пребывает в нем. Слова *בּוּ* и *וַיֵּץ* – являются синонимами. Иногда их можно встретить в параллельных плечах одного пасука (например *Йешаяhu* 44, 32). Здесь же они приведены в виде словосочетания с целью усиления фразы: "густая туча". Такие сочетания встречаются довольно часто, например:

- וַיִּשְׂרַח יְהוָה מַטְרַת-יָדָם (Зехарья 10, 1) – "пошлет им проливной дождь";

- כְּאֵשׁ לֹהֶבֶת (Эйха 2, 3) – "подобно пылающему огню";

- אֶדְמַת-עָפָר (Даниель 12, 2) – "прах земной".

Фраза בְּעָבוֹר יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְרֵי עֲמֹד может быть истолкована двояко: либо "чтобы услышал народ звук, исходящий из облака, когда Я буду говорить с тобой, но не услышал содержание речи" (потому что не сказано: "чтобы услышал народ, о чем Я буду говорить с тобой"), либо "чтобы услышал народ то, о чем Я буду говорить с тобой" (ср., например, с *Берешит* 27, 5 – Ривка слышала, о чем Ицхак говорил с Эсавом).

וְגַם-דָּבַר יִצְמִינֵנוּ לְעוֹלָם – это результат того, что народ услышит, как Всевышний говорит с Моше. Т.е. "отныне, когда ты, Моше, будешь сообщать им заповеди от Моего Имени, то они будут верить, что это именно Я приказал". Здесь содержится намек на то, что было сказано выше, после перехода через море: "И поверили они Всевышнему и его слуге Моше" (*Шмот* 14, 31). Та вера, в основе которой лежал переход через море, не продержалась продолжительное время: уже через несколько дней народ начал жаловаться на Моше, и даже хотели забросать его камнями. "Но отныне поверят тебе навеки". В соответствии с мнением Рамбама (см. *Мишне Тора, хилхот йесодей ха-Тора* 8, 1), вера, о которой идет речь после перехода через море, не была безусловной верой, поскольку была основана на имевшем место чуде. В отличие от этого, вера, о которой говорится здесь, будет абсолютной, потому что они услышат собственными ушами то, как Всевышний будет говорить с Моше.

Обратите внимание на то, что в конце обоих псуким написано, что "Моше сообщил Всевышнему слова народа".

**Почему это повторяется?**

**Рашбам (ח):** это – *кляль у-прат*: в пасуке ו сообщается более подробно то же самое.

**Рамбан (ח-ז):** сообщение, которое Моше тут делает для народа, не первое и не последнее: он делает то же самое и в дальнейшем, когда он сообщает им законы, и там "народ" тоже соглашается (*Шмот* 24, 3): и там тоже идет речь не о всем народе, а о старейшинах, которые являются представителями народа.

(י) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵךְ אֶל-הָעָם וְקַדְּשֵׁתָם הַיּוֹם וּמָחָר וּכְבִּסוּ שְׂמֹלֵתָם:

"И сказал Всевышний Моше: 'Иди к народу и подготовь их в течение сегодняшнего и завтрашнего дня: и пусть постирают свою одежду...'"

**Что значит וְקַדְּשֵׁתָם (букв. "освятить их")?**

**Ункелос, Раши:** "приготовь их".

**Расаг, Ибн Эзра:** "освятить" – очистить, помыть тело водой.

Это можно понять как окунание в микву, но почему написано וּמָחָר הַיּוֹם – что, они два дня подряд окунаются в микву? Если уж очищаются, то один раз.

**Рамбан:** Раши и Ункелос считают, что "освятить" – это значит "приготовить" (т.е. "приготовь народ сегодня и завтра – чтобы они были готовы"). А Ибн Эзра говорит "освятить" – в прямом смысле: помыть тело водой (окунуться в микву), и так же говорит Расаг. Но тогда зачем написано "сегодня и завтра"? Ведь окунуться достаточно один раз.

Рамбан согласен с Раши и Ункелосом, что "освятить" – это "приготовить, подготовиться", и это выражается в том, что они остерегаются всякой *тумы*,

отдаляются от жен и т.д. – т.е. это что-то общее: приготовление, которое выражается в различных действиях и определенном поведении.

**Даат микра:** написано וַיִּמְחַר הַיּוֹם וּמָחָר потому, что одного дня мало для всего народа – это значит "в течение двух дней все должны окупиться".

(יא) וְהָיוּ נֹכְנָיִם לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יֵרָד יְהוָה לְעֵינֵי כָל־הָעָם עַל־הָרִי סִינַי:

"...и будут готовы к третьему дню: потому что на третий день спустится Всевышний на глазах у всего народа на гору Синай".

**Что значит "спустится Всевышний" и почему "на глазах у всего народа"?**

"На глазах у всего народа" – понятно почему: потому что цель всего этого, как мы видели, доказать народу истинность пророчества Моше. Фраза "спустится Всевышний" говорит об особом Его внимании к происходящему: с точки зрения Всевышнего то, что Он обращает внимание на народ, который бродит по пустыне – для Него это, как бы, "спуск". То же самое – пророк: он тоже "спускается к народу". Поэтому Тора называет образно проявление внимания ha-Шема к чему-либо "спуском" для Него. Понятно, что Он не спускается на гору. Сравните с *Берешит* 11, 5; 18, 21.

**Расаг:** ה' ירד – Всевышний проявится (раскроется) на горе Синай  
**Рамбан:** все видели [некие явления, доказывающие], что Всевышний "спустился": народ видел "кевод ha-Шем в виде всепожирающего пламени на вершине горы" (*Шмот* 24, 17). Но это не означает, что они видели Всевышнего, потому что сказано: "не может человек увидеть Меня и остаться в живых" (*Шмот* 33, 20).

Каждый должен понять самостоятельно, что это за аллегории: "всепожирающий огонь" и "облако" (или "туман"), и почему именно такие образы выбраны.

(יב) וְהִנְבִּילְתָּ אֶת־הָעָם סָבִיב לְאַמֵּר הַשְּׁמָרוּ לְכֶם עֲלוֹת בְּהָר וְנָנַע בְּקִצְצוֹהֵוּ כָל־הַנִּגַּע בְּהָר מוֹת יוּמָת:

"Проведи границу для народа [предупредив их]: 'Остерегайтесь подниматься на гору и прикасаться к ее краю, потому что тот, кто дотронется до горы, неминуемо умрет'".

Следует ограничить народ, чтобы не приближались к горе и даже не касались ее.

**Почему?**

Цель запрета приближаться к горе – произвести впечатление на народ: чтобы народ чувствовал уважение и страх, и чтобы убедить их, что Моше – истинный пророк, и только он восходит на гору, т.е. он единственный уполномочен передавать информацию от Всевышнего, только ему подчиняются, а не каждому выскочке, который прорвался на гору.

(יג) לֹא-תִגַּע בּוֹ יָד בְּיֶסְקוֹל יֶסְקֵל אוֹ-יָרֵה יִירֶה אִם-בְּהֶמָּה אִם-אִישׁ לֹא יִחַיֶּה בְּמִשְׁךְ הַיָּבֵל הַמָּה יַעֲלוּ בְּהָרִי:

to] не дотрагивайтесь до него руками" – [если же кто-то посмеет дотронуться до горы или подняться на нее,

"он должен быть забит камнями или застрелен [стрелой из лука] – ни животное, ни человек не должны остаться в живых"; формы *макор* (יָרֵה, יֶסְקֵל) усиливают фразу: нарушитель непрерывно должен быть умертвлен; יָרֵה יֶסְקֵל – "должен быть застрелен из лука" (**Рашбам**, **Хизкуни**, **Даат микра**), **Раши** приводит здесь *מידраш халаха*: хазаль используют фразу יָרֵה יֶסְקֵל в качестве основания для халахи, что приговоренный к побиванию камнями должен быть прежде сброшен вниз с высоты двух этажей (*Сангедрин* 45a)

– "когда же прозвучит протяжный звук הַיָּבֵל, они поднимутся на гору"; יָבֵל – это рог, *шофар* (от הַוּבֵיל – "весті": рог принадлежит барану, который ведет за собой стадо).

Тут мы видим интересную вещь: во-первых, просто языковое объяснение: לֹא-תִגַּע בּוֹ – это "не касаться рукой того, кто все-таки приблизится к горе или взойдет на нее": т.е. не надо гнаться за ним, чтобы поймать его там, а надо бросить в него камень или пустить стрелу – убить издалека. Смерть полагается и человеку, и животному. Во-вторых, хотя им запрещено приближаться к горе, но когда будет "протяжный звук шофара", им будет разрешено (или они будут должны?) подняться на гору.

**Раши**, **Расаг**: когда прозвучит протяжный звук шофара, это будет сигналом к тому, что *ихина* удалась, и тогда им можно будет подняться на гору (но не написано, что они должны это сделать).

**Рашбам**: после того, как *ихина* удалится прекратятся трубные звуки и языки пламени [тогда им можно будет подняться на гору].

**Ибн Эзра**: Расаг сказал, что звук шофара, который трубил – это не те звуки, которые они слышали на горе, а сам Моше протрубил, чтобы сообщить, что все закончилось, и они могут подняться на гору. И мне по душе мнение рава Шмуэля бен Хофни, что не весь народ, а только Моше, Аарон и его сыновья, и семьдесят старейшин должны были взойти на гору, как написано ниже (см. *Шмот* 24, 1).

Это означает, что эта часть *парашиат Итро* и вся *парашиат Мишпатим* представляют собой одну книгу: *сефер ха-брит*. По поводу этой части был заключен первый союз со Всевышним, и после этого ха-Шем приказывает руководителям народа взойти на гору. И они действительно заходят на гору.

יְהוָה וַיִּרְדּוּ מִשָּׁה מִן-הַהָר אֶל-הָעָם וַיְקַדְּשׁ אֶת-הָעָם וַיְכַבְּדוּ שְׂמֹלֹתָם: טו וַיֹּאמֶר אֶל-הָעָם הָיוּ נִכְנִיִּים לְשִׁלְשֵׁת יָמִים אֶל-תְּנַשּׁוּ אֶל-אִשָּׁה: טז וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בַּהֲרֹת הַבְּקָר וַיְהִי קִלְת וּבְרָקִים וַעֲנַן כְּבֹד עַל-הָהָר וְקַל שֹׁפָר חֲזָק מְאֹד וַיַּחֲרֵד כָּל-הָעָם אֲשֶׁר בְּמַחֲנֵה: יז וַיּוֹצֵא מִשָּׁה אֶת-הָעָם לְקִרְאֵת הָאֱלֹהִים מִן-הַמַּחֲנֶה וַיִּתְנַצְּבוּ בַתְּחִילֵת הַהָר: יח וְהָר סִינַי עָשָׂן כְּלוֹ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו יְהוָה בְּאֵשׁ וַיַּעַל עֲשָׂנוּ כַעֲשֵׂן הַכְּבֹשֶׁן וַיַּחֲרֵד כָּל-הָהָר מְאֹד: יט וַיְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחֲזָק מְאֹד מִשָּׁה



יִדְבַּר וְהֶאֱלֵהִים יַעֲנֵנוּ בְּקוֹל: כַּ נִּירַד יְהוָה עַל־הַר סִינַי אֶל־רֹאשׁ הַהָר וַיִּקְרָא יְהוָה לְמֹשֶׁה אֶל־רֹאשׁ הַהָר וַיַּעַל מֹשֶׁה: כֹּא וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה רֵד הָעֵד בְּעַם פְּנִי־יְהִרְסוּ אֶל־יְהוָה לְרֹאזוֹת וְנִפְּל מִמֶּנּוּ רַב: כִּב וּגַם הַכֹּהֲנִים הַנִּגְשִׁים אֶל־יְהוָה יִתְקַדְּשׁוּ פֶּן־יַפְרִיץ בָּהֶם יְהוָה: כִּנ וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לֹא־יוּכַל הָעָם לַעֲלֹת אֶל־הָר סִינַי כִּי־אַתָּה הָעֹלֶתָ בָּנוּ לֵאמֹר הַגִּבַּל אֶת־הָהָר וְקִדְּשָׁתוּ: כִּד וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי יְהוָה לְדָוִד וְעֲלִיתָ אִתָּה וְאַתְּרֵן עִמָּךְ וְהַכֹּהֲנִים וְהָעָם אֶל־יְהִרְסוּ לַעֲלֹת אֶל־יְהוָה פֶּן־יַפְרִיץ־בָּם: כֶּה נִירַד מֹשֶׁה אֶל־הָעָם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: {ס}

(יד) נִירַד מֹשֶׁה מִן־הָהָר אֶל־הָעָם וַיְקַדֵּשׁ אֶת־הָעָם וַיְכַבְּסוּ שְׂמֹלֹתָם:

"[затем] Моше спустился с горы [и пришел] к народу"; хотя в предыдущих псуким не было написано, что Моше вновь поднимался на гору, но из того, что было сказано "и Моше передал слова народа Всевышнему" (пасук n) следует, что он вновь поднимался на гору (*Даат микра*) (и подготовил их, а они постирали свою одежду".

(טו) וַיֹּאמֶר אֶל־הָעָם הִיוּ נְכֹנִים לְשִׁלְשֶׁת יָמִים אֶל־תִּגְשׁוּ אֶל־אִשָּׁה:

"И сказал он народу: 'Будьте готовы к третьему дню: не приближайтесь к женщине'".

**На какое расстояние нельзя приближаться к женщине?**

Выражение אֶל־תִּגְשׁוּ означает не запрет приближаться к женщине, а запрет осуществлять половой акт в этот период.

**Раши:** в течение всех этих трех дней женщины должны были окунаться, чтобы быть ритуально чистыми во время получения Торы. Если бы в эти три дня имели место супружеские отношения, то даже после окунания в воду семя могло бы выйти наружу (из лона женщины), и женщина вновь оказалась бы ритуально нечиста. Но после трех дней семя становится уже непригодным для оплодотворения и является "чистым", так что оно не делает женщину ритуально нечистой, даже выходя наружу.

*Даат микра:* אֶל־תִּגְשׁוּ – т.е. "не ложитесь с женщиной (= не вступайте в половые отношения), чтобы вы не были *тмеим* (ритуально нечисты) во время раскрытия Всевышнего".

Вопреки распространенному предубеждению, требование "три дня не приближаться к женщине" означает не то, что женщины по природе своей какие-то нечистые и оскверняют мужчин, а наоборот – мужчины ритуально оскверняют женщин своим семенем. Но при этом для самих мужчин для того, чтобы очиститься от ритуальной нечистоты, связанной с половым актом, достаточно одного дня, а для женщин требуются три. Таким образом это требование отражает не унижение женщин, а заботу о них. Обращение же к мужчинам связано с тем, что, во-первых, инициатива супружеской близости происходит от них, а во-вторых, потому что это вообще литературный стиль Торы – она обращается в

первую очередь к мужчинам и заповеди Торы как правило даются в мужском роде.

(טז) וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְהִנֵּית הַבֶּקֶר וַיְהִי קִלְת וַבְּרָקִים וַעֲנָן כָּבֵד עַל-הַהָר וְקוֹל שֹׁפָר חֲזָק מְאֹד וַיִּתְרַד כָּל-הָעָם אֲשֶׁר בְּמַחֲנֶה:

"и вот что произошло" – וַיְהִי

– בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְהִנֵּית הַבֶּקֶר – "на третий день [подготовки народа], поутру"

– וַיְהִי קִלְת וַבְּרָקִים – "послышались раскаты грома и [засверкали] молнии"; קִלְת – здесь: "гром" (ср. *Шмот* 9, 23)

– וַעֲנָן כָּבֵד עַל-הַהָר – "и туча [накрыла] гору"

– וְקוֹל שֹׁפָר, חֲזָק מְאֹד – "и раздался очень сильный звук шофара"

– וַיִּתְרַד כָּל-הָעָם, אֲשֶׁר בְּמַחֲנֶה – "[поэтому] народ в стане содрогнулся [от страха]".

### Что они увидел народ?

Написано: קִלְת – вероятно, всякие трубные звуки. וַבְּרָקִים – молнии, проблески огня. וַעֲנָן כָּבֵד – это то облако, о котором ha-Шем сказал до этого. וְקוֹל שֹׁפָר – если до этого у нас был приказ подняться на гору, когда будет голос шофара, то сейчас, вроде, они должны подняться на гору? Но народ испугался и задрожал.

(יז) וַיּוֹצֵא מֹשֶׁה אֶת-הָעָם לִקְרַאת הָאֱלֹהִים מִן-הַמַּחֲנֶה וַיַּתְנַחֲבוּ בְתַחֲתֵית הָהָר:

"Моше вывел народ из лагеря навстречу Всесильному, и они остановились у подножия горы".

Как бы то ни было – они должны были подняться, или им можно было подняться на гору. И после этого звука шофара Моше выводит народ "навстречу Всесильному", чтобы они поднялись на гору, а они боятся. Они не поднялись, а стали у подножия горы.

### Агада

Раши приводит агаду: בְתַחֲתֵית הָהָר – мидраш говорит, что Всевышний оторвал гору от земли и держал (здесь имеет место игра слов: глагол פָּפָה означает как "перевернул"<sup>2</sup>, так и "заставил, вынудил") над ними, подобно корыту, сказав им: "Если вы принимаете Тору – хорошо, а если нет – тут и будут ваши могилы" (*Шаббат* 88a).

Что хочет сказать агада?

Можно встретить много красивых объяснений этой агады. Мы выбрали одно из них, основанное на идее р.Хасдая Крескаса в книге *Op ha-Шем* (статья 2, правило 5, 6).

Принуждение, в котором речь идет о жизни и смерти, является аллегорией принуждения, проистекающего из определенности самих вещей – того принуждения, к которому вынуждают нас законы природы.

2x2=? – есть ли у нас выбор в такой ситуации? Можем ли мы подставить вместе

<sup>2</sup> Отсюда פָּפָה – свод здания, головной убор или любой предмет, напоминающий по форме перевернутую вверх дном миску.

знака вопроса 3 или 5? Нет, мы вынуждены написать  $2 \times 2 = 4$ , потому что это – объективная реальность.

Представьте себе человека, стоящего перед электрической розеткой. У него, вроде бы, есть выбор: сунет пальцы в розетку – умрет, не сунет – останется жив. Является ли это настоящим выбором? На самом деле, если он хочет остаться в живых, выбора нет: любой нормальный человек в такой ситуации не сунет пальцы в розетку, подчиняясь объективной реальности законов физики.

Так же и принятие Торы: законы Торы представляют собой объективную реальность, не принимать которую так же неестественно, как не подчиняться законам физики.

Достижение абсолютной определенности в вере означает отмену выбора. Принуждение представляет собой такую ситуацию, когда мы действуем без того, чтобы наша воля могла бы повлиять на нас. В такой ситуации они поверили – хотели они этого или нет. Они были вынуждены поверить. И это принуждение уподоблено в агаде как будто Он поднял над ними гору как корыто. Поднятие горы и угроза их жизни – это аллегория, которая выражает принуждение, которое следует из пророчества, которое у них было, и тех чудес, которые они видели. Отклонение от пути объективной реальности – это отклонение от жизни. Но каков же тогда смысл награды и наказания, если у нас нет свободы выбора – принять или отказаться? Это чисто вопрос эмоциональной реакции человека: если он принимает эту реальность с готовностью, то жить по правде для него – не принуждение.

На самом деле, у человека всегда есть возможность отклониться от пути объективной реальности и пойти за чем-то другим: за толпой, за авторитетом, за своей мечтой... Вот страдания и смерть, естественный результат его выбора, и будут наказанием. А если пойдет за правдой, за реальностью – то получит долгую и счастливую жизнь и в этом мире, и в будущем. Это и будет наградой.

(יח) וְהָרַר סִינַי עָשָׂן כְּלוֹ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו יְהוָה בְּאֵשׁ וַיַּעַל עָשָׁנוּ כְּעָשָׂן הַכִּבְּשָׁן וַיִּחַרְרַד כָּל-הָהָר מְאֹד :

"а гора Синай вся в дыму" – וְהָרַר סִינַי עָשָׂן כְּלוֹ

"из-за того, что спустился на нее Всевышний в огне" – מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו יְהוָה, בְּאֵשׁ

"и дым поднимался, как из печи"; כְּעָשָׂן הַכִּבְּשָׁן – промышленная печь для обжига кирпичей (см. *Шмот* 9, 8)

וַיִּחַרְרַד כָּל-הָהָר מְאֹד – "и вся гора сильно содрогалась".

עָשָׂן כְּלוֹ – очевидно, речь идет об облаке. Почему гора "в дыму"? Потому что "спустился на него ha-Шем в огне". Мы уже сказали, что "спустился" = "проявился *kevod ha-Шем*".

(יט) וַיְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וַחֲזוֹן מְאֹד מוֹשֶׁה יִדְבֹּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְּקוֹל :

"Звук шофара становился все сильнее; Моше говорил, а Всесильный отвечал ему голосом".

Снова קוֹל הַשֹּׁפָר – вроде бы они должны были, услышав этот звук, подняться на гору? Звук был очень сильный.

С кем говорил Моше?

**Раши:** Моше говорил с народом, сообщая им [восемь из десяти] речений, ведь они не слышали всех десяти речений, а только два первых. А Всевышний помогал ему, придавая силу его голосу, чтобы все могли услышать.

Раши считает, что Моше здесь говорил с народом: речь идет о восьми речениях из десяти (ведь первые два, по его мнению, народ слышал непосредственно от Всевышнего, а не от Моше), т.е. эти псуким являются *кляль*, за которым (в следующем пэрэке) последует *прат*.

**Рашбам, Хизкуни:** Моше говорил со Всевышним, и его голос не был слышен ни одному человеку, но только Всевышнему. А Всевышний отвечал ему громким голосом – из-за звука шофара, который постоянно нарастал: ведь надо было, чтобы голос Всевышнего возобладал над звуком шофара, чтобы Моше мог его услышать.

**Ибн Эзра:** по мнению Расага, когда Всевышний прерывал звук шофара, то тогда Моше говорил громким голосом, в Всевышний отвечал ему, как написано: "И слышал он голос, который обращался к нему" (*Бемидбар* 7, 89). И об этом ["диалоге" Всевышнего и Моше] написано: "Для того, чтобы услышал народ, как Я говорю с тобой" (пасук ט). И я уже сказал тебе (см. пасук ט), что по моему эта фраза говорит о десяти речениях. А здесь то, что Моше говорит, связано со звуком шофара: Моше, стоя у подножия горы, спрашивал о чем-то Всевышнего – пасук не сообщает о чем именно – а Всевышний отвечал ему голосом, который слышал Моше, и звук шофара, несмотря на то, что он был очень силен, не мешал Моше слышать голос Всевышнего. Поэтому и написано в следующем пасуке: "И позвал Всевышний Моше (голосом) на вершину горы", куда снизошел *кевод ha-Шем*.

**Даат микра:** пасук не сообщает, о чем говорил Моше, и что отвечал ему Всевышний голосом. Возможно, что Моше вышел во главе народа навстречу Всесильному, и начал произносить молитвы и прославления, и на его молитвы последовал ответ в виде голоса, исходившего, как будто, из "уст" Всевышнего. Тем самым исполнились слова Всевышнего, сказанные Моше: "Народ услышит, как Я говорю с тобой" (пасук ט). Есть комментаторы, которые считают, что "диалог", который здесь ведется – это то, о чем говорится ниже, в псуким כד-כ. Но с этим трудно согласиться, потому что здесь слышится, что Моше начал говорить первым, а в тех псуким сказано, что сначала говорил Всевышний.

(כ) וַיֵּרֶד יְהוָה עַל-הָהָר סִינַי אֶל-רֹאשׁ הָהָר וַיִּקְרָא יְהוָה לְמֹשֶׁה אֶל-רֹאשׁ הָהָר וַיַּעַל מֹשֶׁה:

"И когда Всевышний спустился на гору Синай, на вершину горы, то позвал Всевышний Моше, и тот поднялся на вершину горы".

(כא) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה רֵד הָעֵד בְּעַם פְּנֵי-יְהוָה לְרֹאוֹת וְנִפְל מִמֶּנּוּ רָב:

"И сказал Всевышний Моше: 'Спустиись, предупреди народ, чтобы они не прорывались к Всевышнему, желая увидеть Его, а то погибнут многие из них'".

(כב) וְגַם הַכֹּהֲנִים הַנִּגְשִׁים אֶל־יְהוָה יִתְקַדְּשׁוּ פֶן־יִפְרֹץ בָּהֶם יְהוָה:

"И также *kohanim*, которые [обычно] приближаются к Всевышнему, должны освятиться, чтобы не поразил их Всевышний".

**Что значит понятие *יתקדשו* для *kohanim* здесь? Это означает какое-то специальное приготовление, или это сравнение со всем остальным народом? И кто такие здесь *הַכֹּהֲנִים*? Ведь еще не выбран Аарон с сыновьями – это будет только в парашат *Тецаве* (*Шмот* 28, 1)!**

*הַכֹּהֲנִים* – важные люди, которые занимаются службой Всевышнему – понятно, что жертвы приносились и до построения Мишкана; хазаль сказали, что это были первенцы.

Написано *וְגַם הַכֹּהֲנִים* – т.е. они должны проделать те же действия, что и остальной народ.

**Почему *kohanim* называются *הַנִּגְשִׁים אֶל־ה'*? Т.е. обычно они приближаются, но теперь они, как и другой народ, пусть отдалятся? Что значит "приблизиться к Всевышнему"?**

*Kohanim* ведут Храмовую службу. Т.е. про человека, который служит Всевышнему, можно сказать, что он "приблизился к Всевышнему" Это может нам многое объяснить в Танахе: что значит, что кто-то "приблизился к ha-Шему" или "отошел от Него". Причем служить Всевышнему можно не только в Храме, но и правильным поведением в обществе, личным поведением и т.п.

(כג) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לֹא־יוּכַל הָעָם לָעֲלֹת אֶל־הָר סִינַי כִּי־אַתָּה הִעַדְתָּה בְּנֵי לְאֹמֶר הַנִּגְבַּל אֶת־הָהָר וְקִדְּשָׁתוּ:

"и сказал Моше Всевышнему: "אל-יהוה"

"לא-יוכל העם, לעלות אל-הר סיני" – "народ не сможет взойти на гору Синай"

"כי-אתה העדתה בני לאמר" – "потому что Ты предупредил нас:"

"הגבל את-ההר, וקדשתו" – "огради гору и освяти ее"; "והעדתה בני לאמר" – "провозгласи, что эта гора – особая: ее нельзя прикасаться".

До этого, вроде, Моше это уже предупредил их? Всевышний снова ему говорит: "Иди, предупреди их..., а то пострадают из-за этого". Моше ему отвечает: "Ты нас предупредил, народ не сможет подняться".

**Почему здесь написано еще раз, чтобы Моше предупредил народ, хотя он уже сделал это?**

**Ибн Эзра:** Расаг сказал, что он много лет думал об этом пасуке, но так и не понял его смысл, пока не увидел в хронике персидских царей, что так принято вести себя с царями: не сообщать им, что "я выполнил то, что ты

приказал", а подождать до тех пор, пока царь не прикажет тебе другую вещь, и тогда ты ему отвечаешь о том, что ты уже сделал.

Т.е. Расаг использует для ответа внешние источники – исторические: таков обычай общения с царем, а Тора говорит на языке людей, а люди относятся к Всевышнему, как к царю. (Например, почему во время молитвы надо стоять, сложив руки на груди? Потому что так стоят перед царем.)

**Ибн Эзра** продолжает: а по моему мнению, из-за того, что Всевышний сказал ему: "Как бы не прорвались они, чтобы увидеть ha-Шема" (пасук כ), Моше не знал, должен ли он предупредить народ [отдельно] не смотреть [в сторону облака], потому что о том, что нельзя нарушать границу вокруг горы он их уже предупредил. И тогда приказал ему Всевышний спуститься и предупредить народ во второй раз.

(כד) וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי יְהוָה לְדָוִד וְעַלִּית אִתָּהּ וְאַהֲרֹן עִמָּךְ וְהִכְהַנְתִּים וְהָעָם אֶל-יְהוָה לְעֹלֹת אֶל-יְהוָה פְּנֵי-יְבָרְכֶם:

"Спустись, и поднимись [снова] вместе с Ахароном, но *kohanim* и народ пусть не порываются подняться к Всевышнему, чтобы Он не поразил их".

Отсюда мы видим, что *kohanim* приравниваются к народу: это не особая подготовка или освящение, а такая же, как и у всего народа.

Кто поднимается на гору? Моше и Ахарон.

**Зачем Ахарон поднялся на гору? Он дальше нигде не упоминается, так в чем была его роль?**

Согласно тому мнению, что народ слышал от Всевышнего не все десять речений, а только первые два, а остальные восемь им сообщил Моше – каким образом Моше сообщил им это? Как обычно: через Ахарона.

*Даат микра* считает, что речь идет о подъеме на гору, который описывается в конце главы *Мишпатим* (*Шмот* 24, 1). Однако там должны подняться также и сыновья Ахарона, и старейшины. Здесь же, очевидно, речь идет лишь о Моше и Ахароне.

(כה) וַיֵּרַד מֹשֶׁה אֶל-הָעָם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: {ס}

"[После этого] спустился Моше к народу и сказал им".

Кажется, что пасук оборван посередине – не совсем понятно, что же Моше им сказал: он сообщил им те указания, которые получил до этого (чтобы народ отошел, а Ахарон поднялся и т.д.), или в конце пасука следует поставить двоеточие, и тогда получается, что после этого пасука Моше начинает говорить им *асерет ha-диброт*?

**Что Моше сказал народу?**

**Расаг:** "сказал им так:" (и далее следуют десять речений).

**Раши, Рашбам, Ибн Эзра, Сфорно, Хизкуни, Даат микра:** он сообщил им о предупреждении – чтобы они не приближались к горе.

כ א וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאֹמֶר: {ס}

ב אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים לֹא־יְהוּדָה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פְּנֵי: ג לֹא־תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל־תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ: ד לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם כִּי אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קַדָּשׁ פֶּקֶד עֹן אָבֹת עַל־בְּנִים עַל־שְׁלִשִׁים וְעַל־רִבְעִים לְשָׁנָאִי: ה וַעֲשֵׂה חֹסֶד לְאֶלְפִים לְאֶחָבִי וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתַי: {ס}

ו לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׂוּא כִּי לֹא יִנְקֹה יְהוָה אֶת אֲשֶׁר־יִשָּׂא אֶת־שְׁמוֹ לְשׂוּא: {פ}

ז זְכוֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: ח שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעֹשִׂיתָ כָּל־מְלֹאכֶתֶךָ: ט וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא־תַעֲשֶׂה כָּל־מְלֹאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ עַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וּבַהֲמֹתֶיךָ וּגְרֶדְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ: י כִּי שֵׁשֶׁת־יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֶת־הַיָּם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל־פְּנֵי בְרֶךְ יְהוָה אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ: {ס}

יא כִּבֹּד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמְּךָ לְמַעַן יָאָרְכֶיךָ וְיֵלֵךְ עִלְיָיִךָ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ: {ס}

יב לֹא תִרְצַח {ס} לֹא תִנְאַף {ס} לֹא תִגְנוֹב {ס} לֹא־תַעֲנֶה בְרַעְיָךָ עַד שֶׁקֶר: {ס}

יג לֹא תִחְמוֹד בֵּית רַעִיךָ {ס} לֹא־תִחְמוֹד אִשְׁתִּי רַעִיךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וְשׂוֹרְךָ וְחֹמְרוֹ וְכָל אֲשֶׁר לְרַעִיךָ: {פ}

(א) וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאֹמֶר: {ס}

"И сказал Всесильный следующее:"

**Ибн Эзра:** в этой *parashé* есть много сложных вопросов:

- 1) Многие говорят, что ha-Шем сказал только два предложения, потому что первые две мицвы написаны от первого лица, а остальные – во третьем лице.
- 2) Следует спросить: как можно считать в числе десяти речений-заповедей первое предложение, если оно не является предписывающей или запрещающей заповедью?
- 3) Есть еще более сложные вопросы: то, что написано здесь, в *parashat Итро* отличается от того, что написано в *parashat Ваэтханан*, в книге *Дварим*. Например, здесь написано *захор* (*Шмот* 20, 7), а там – *шамор* (*Дварим* 5, 12).
- 4) Но сложнее всех предыдущих является проблема, связанная с обоснованием для некоторых мицвот: например, здесь написано, что соблюдать шаббат надо потому, что Всевышний сотворил мир за шесть дней (*Шмот* 20, 10), а в книге *Дварим* – чтобы помнить, что ты был рабом в Мицраиме (*Дварим* 5, 15).

Итак:

- 1) Знай, что все эти десять речений, сказанные в этой главе, народ слышал от Всевышнего напрямую, без посредника, как сказано (в нашем пасуке): "И говорил Всесильный все эти предложения". Также и Моше, когда

упоминает десять речений, говорит: "Слова эти сказал Всевышний всему собранию вашему" (*Дварим* 5, 19). А на упомянутый аргумент (что первые два речения сказаны от первого лица, а последующие – от третьего) следует ответить, что иврит допускает изменение лица.

2) По поводу того, является ли первое речение одним из десяти речений, мнения комментаторов разошлись. Есть такие, которые считают, что первым речением является "да не будет у тебя", а вторым – "не делай изваяния". И это неправильно, потому что оба этих высказывания относятся к одной теме (т.е. к одному речению). Другие утверждают, что "не возжелай дом ближнего" – это девятое речение, а "не возжелай жену ближнего" – десятое. И в доказательство приводят то, что Всевышний сказал "не возжелай" дважды. И это тоже неверно. А истина заключается в том, что речение "Я – Всевышний" является первым из десяти речений.

3) образ изложения в иврите таков, что в одном месте может быть использовано одно слово, а в другом – иное, но с тем же смыслом. В частности, "запоминание" включает в себя "сохранение". Слова – не главное. Главное, чтобы остался тот же смысл, то же значение. Например: - *מִן־הָאֲדָמָה אָרוּר אַתָּה* (*Берешит* 4, 11) – Всевышний говорит Каину: "Проклят ты от земли", а Каин говорит:

- *הֲוֹי גְרִשְׁתָּ אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה* (*там же*, 14) – "вот, ты сгоняешь меня с лица этой земли". И кто тот глупец, кто может подумать, что эти фразы отличаются по смыслу, поскольку в них отличаются слова?!

- *מַעַט־מַיִם נָא מְעַט־מַיִם* (*Берешит* 24, 17) – "дай мне, пожалуйста, глотнуть немного воды", – говорит Элиэзер; а чуть ниже он рассказывает:

- *וְאָמַר אֵלֶיהָ, הֲשָׁקִינִי נָא* (*там же*, 45) – "и я сказал ей: дай мне попить, пожалуйста".

- *בְּכוֹר הַשְּׂבִי אֲשֶׁר בְּבֵית הַבוֹר* (*Шмот* 12, 29) – Моше говорит, что Всевышний поразит первенцев вплоть до "первенца узника, который [сидит] в темнице", но Всевышний ему сказал:

- *בְּכוֹר הַשְּׂפָחָה אֲשֶׁר אַחַר הַרְחִים* (*там же* 11, 5) – "первенец рабыни, которая за жерновами". Кроме того, например, Моше в книге *Дварим* (9, 16-29) упоминает молитву, когда он молился за Израэль в связи с грехом "золотого тельца". И его описание отличается от той молитвы, которая упомянута в главе *Ки тиса* (*Шмот* 32, 11-13). И подобных примеров множество. Кроме того, в нашей главе десять речений – это прямое пророчество от Всевышнего, а в книге *Дварим* – слова самого Моше.

4) Одно обоснование не отрицает другого. Моше не был обязан приводить во втором варианте десяти речений (в книге *Дварим*) смысл соблюдения шаббата, поскольку в нашей главе уже сказано это. Но поскольку Всевышний приказал, что раб и рабыня должны соблюдать шаббат, и при этом не привел никакого объяснения этому, то Моше сделал это в том месте.

(ב) אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּיַת עַבְדִּים לְאֹיְהוָה לָךְ  
אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פָּנָי:

"Я – Всевышний Бог твой, который вывел тебя из Мицраима, из рабского состояния; да не будет у тебя других богов *עַל־פָּנָי*".



אֲנֹכִי – местоимения אֲנִי и אֲנֹכִי одинаковы по смыслу, с той лишь разницей, что местоимение אֲנֹכִי более "торжественное" и подчеркивает важность момента (*Даат микра*).

**Что значит על-פני?**

**Ункелос:** "кроме Меня".

**Согласно пшату Торы первое из десяти речений является заповедью или нет?**

*Даат микра:* согласно буквальному пониманию текста, первое речение – это вступление (לְשׁוֹן פְּתִיחָה), т.е. его цель – сообщить тем, кто Его слушает, кто Он – тот, кто обращается к ним. И в особенности в данном случае, когда был слышен только звук, но никакого изображения не было видно, была необходимость сообщить бней Исраэль, что голос, который они слышат – это голос Всевышнего, их Бога. Кроме того, поскольку в продолжении своего обращения Он собирается дать им заповеди (לְצִוִּיּוֹת), то в начале Он сообщил им, кто есть Тот, кто является источником заповедей (הַמְצִינָה), и каков источник Его полномочий указывать им. Поэтому смысл пасука таков: "Я, говорящий с тобой, есть Всевышний Бог твой – тот, который вывел вас из Мицраима..."

В Танахе часто можно встретить подобную форму представления говорящего. Сравните:

- אֲנִי ה', אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאוּר כַּשְׂדִּים – לָתֵת לְךָ אֶת-הָאָרֶץ הַזֹּאת, לְרִשְׁתָּהּ (Берешит 15, 7) – Всевышний обращается к Аврааму: "Я ha-Шем, который вывел тебя из Ур Касдим, чтобы дать тебе эту землю в наследство";
- אֲנֹכִי עֶשָׂו בְּכֶרֶךְ (Берешит 27, 19) – Яков говорит Ицхаку: "Я – Эсав, твой первенец";
- אֲנֹכִי הָאֵל, בֵּית-אֵל, אֲשֶׁר מִשְׁחַתָּ שָׁם מִצְבָּה, אֲשֶׁר נָדַרְתָּ לִּי שָׁם נָדָר – (Берешит 31, 13) – Всевышний обращается к Якову: "Я – Бог из Бейт Эля, для которого ты установил *мацеву*, и которому дал там обет";
- אֲנִי הָאִשָּׁה, הַנִּצְבֶּת עִמָּךְ בְּנָה – (Шмуэль 1 1, 26) – Хана говорит пророку Эли: "Я та женщина, которая стояла здесь при тебе";
- אֲנֹכִי רוּת אִמְתְּךָ (Рут 3, 9) – Рут говорит Боазу: "Я – Рут, твоя рабыня".

*Даат микра* продолжает: "который вывел тебя из Мицраима" – это продолжение речения призвано разъяснить, что Всевышнего следует называть "Всесильный Исраэля" (אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל), поскольку Он – тот, кто вывел их из Мицраима, и в силу этого они обязаны принять на себя Его Божественность (= т.е. то, что Он является для них Богом).

**Если אֲנֹכִי – это представление, то понятно, для чего сказано אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ. Но если אֲנֹכִי – это мицва, то для чего написано אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ?**

**Рамбан:** אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ – это предписывающая заповедь. Она заключается в том, что они должны знать и верить, что есть Всевышний, который

является предвечным Творцом, и который будет им Богом, которому они обязаны служить. А фразу "который вывел тебя из страны Мицраима" Всевышний сказал потому, что выход из Мицраима указывает на Его существование и волю, так как благодаря Его знанию и управлению они вышли оттуда.

Т.е. фраза *אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם* – указывает не на причину, а на характер службы Всевышнему: "Я – твой Бог, а не какой-нибудь там фараон; ты являешься рабом Всевышнего".

**Ибн Эзра:** покойный раби Йехуда ha-Леви спросил у меня, почему Всевышний сказал: "Который вывел тебя из Мицраима", а не: "Который сотворил небо и землю, и тебя". И я ему ответил, что люди не находятся на одинаково высоком духовном уровне: многие просто верят тому, что услышали от своего учителя. Другие, выше их уровнем, верят потому, что видели, что так написано в Торе, которую Всевышний дал Моше. А если им встретится какой-нибудь *эпикорес* и станет утверждать, что Всевышнего нет, то они просто промолчат, потому что не будут знать, что ответить. Тот же, кто пожелает изучать науки, которые являются как бы ступенями к достижению возвышенной цели, постигнет проявления Всевышнего в природе этого мира: через изучение строения, назначения и функций металлов, растений, животных и органов собственного тела, а затем и через изучение небесных тел. И через изучение путей Всевышнего (т.е. Его проявлений в материальном мире) разумный человек познает Всевышнего. Это то, что сказал Моше: "Сообщи мне свои пути, и я буду их знать" (*Шмот* 33, 13). И вот, Всевышний сказал в первом речении: "Я – Всевышний, Бог твой", но смысл этого речения может понять лишь мудрец... и умному человеку, к какому бы народу он ни принадлежал, одной этой фразы было бы достаточно. Но поскольку большинство народа не являются мудрецами, то Всевышний сказал: "Который вывел тебя из Мицраима", – и это то, что они видели своими глазами: мудрецы и те, которые таковыми не являются, взрослые и дети (т.е. этот аргумент является убедительным для большинства народа). Т.е. для разумного человека Всевышний сказал: "Я – Всевышний", и добавил: "Который вывел тебя из Мицраима", – чтобы понял как умный человек, так и не очень умный.<sup>1</sup> Кроме того, Он сказал: "Бог твой", что указывает на то, что ты обязан служить Всевышнему, потому что Он вывел тебя из рабства, чтобы ты служил Ему, а Он будет тебе Богом.

Кроме того, Ибн Эзра приводит несколько возможных классификаций заповедей. В частности, он говорит:

<sup>1</sup> Интересно, что раби Йехуда ha-Леви в своей книге *Кузари* в качестве основного аргумента существования Всевышнего использует именно этот "исторический аргумент" (который, по мнению Ибн Эзры не предназначен для интеллектуалов): что доказательством существования Бога является свидетельство всего народа о выходе из Мицраима. В отличие от этого, Рамбам в *Морэ ha-невухим*, явно полемизируя с *Кузари*, выводит на первый план аргумент "научного познания": познание Всевышнего через Его проявление в мире, поскольку доказательства существования Бога, подобные рассечению моря и т.п. чудесам хороши только для того поколения, которое эти чудеса пережило на собственном опыте. Для последующих же поколений рассказы о чудесах уже не являются убедительными доказательствами.

Знай, что все заповеди подразделяются на две группы. К первой группе относятся многочисленные заповеди, которые человек способен понять самостоятельно (т.е. без того, чтобы какой-то внешний источник, например, Тора, сообщил ему об этой заповеди), поскольку информация о ее существовании изначально заложена Всевышним в сердце (= разум) мыслящего человека – это признают все разумные люди всех народов. И это те заповеди, которые соблюдал Авраам, с некоторым добавлением. В числе десяти речений только шаббат не относится к этому роду заповедей. Но Всевышний дал Тору только умным людям, и тот, у кого нет разума – у того нет Торы. Ко второй группе относятся заповеди, смысл которых скрыт от человека. Но это совершенно не означает, что какая-либо из этих заповедей противоречит здравому смыслу. Это просто означает, что мы обязаны соблюдать в точности то, что приказал нам Всевышний – как те заповеди, смысл которых открыт нам, так и те, смысл которых сокрыт... Кроме того, заповеди можно разделить на три группы: заповеди, [исполняемые] сердцем, заповеди, [исполняемые] языком, и заповеди, [требующие] действия. Заповеди сердца бывают предписывающие и запрещающие, как например: "Возлюби Всевышнего, Бога твоего" (*Дварим* 6, 5), прилепиться к Нему (*там же* 30, 20), бояться Его (*там же* 28, 58), любить ближнего как самого себя (*Ваикра* 19, 18), запрет ненавидеть ближнего (*там же*, 17), не мстить и не хранить злобы (*там же*, 18). Заповеди, исполняемые языком, также бывают предписывающие и запрещающие. Например: чтение *Шма* (*Дварим* 6, 7) и благословения после еды (*там же* 8, 10), благословение коhanим (*Бемидбар* 6, 23), запрет лжесвидетельствовать (ниже, пасук 10) и много других. А заповедей, требующих действия, как предписывающих, так и запрещающих, очень много, и нет необходимости приводить здесь примеры. Но заповеди, относящиеся к сердцу, являются основными, наиболее важными из всех... И первое речение является основой для девяти последующих речений, и оно близко [по сути] заповедям, заложенным в сердце человека. И смысл этого речения в том, чтобы человек поверил – и эта вера без тени сомнения была бы у него в сердце – что лишь Всевышний – его Бог... Первое речение является основой, на которой все построено. Оно включает в себя все заповеди сердца, языка и действия, потому что тот, кто не верит в сердце своем в Бога – у него нет заповеди (т.е. от него невозможно требовать исполнения заповедей: поскольку обязывающим источником является Всевышний, то человек, который в Него не верит, не имеет основания, которое обязывало бы его соблюдать заповеди).

Если первое речение – не мицва, то всего мицвот должно быть девять. Однако из текста Торы вроде бы следует, что было сообщено именно десять речений-мицвот, которые называются *бритом*:

- וַיִּכְתֹּב עַל-הַלְחָת אֶת דְּבַרֵי הַבְּרִית – עֶשְׂרֵת הַדְּבָרִים (*Шмот* 34, 28) – "написал на табличках слова завета, десять речений";

- וַיְגַד לְכֶם אֶת-בְּרִיתוֹ, אֲשֶׁר צָוָה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת – עֶשְׂרֵת הַדְּבָרִים; וַיִּכְתְּבֶם עַל-שְׁנֵי לַחֹת אֲבָנִים (*Дварим* 4, 13) – "объявил Он вам завет свой, который повелел вам исполнять, десять речений, и написал его на двух каменных табличках";

ויכתב על-הלחית במכתב הראשון, את עשרת הדברים, אשר דבר ה' אליכם בהר מתוך האש - (Дварим 10, 4) – "и написал на табличках так же, как было написано на предыдущих – десять речений, которые сказал вам Всевышний на горе из огня".

Этот вопрос – является ли первое речение заповедью – обсуждается у многих из ришоним.

**Рамбам** говорит в *Сефер ха-мицвот*, что первое речение представляет собой предписывающую заповедь:

Первая заповедь – это повеление о знании Бога, т.е. знать, что есть Первопричина, которая приводит в действие все сущее. И это то, что сказал Всевышний: "Я – ха-Шем, твой Бог" (*Шмот* 20, 2).

**Ибн Эзра**, вроде бы, считает, что первое речение – необходимое предварительное условие для всех остальных мицвот. Ибо как можно человеку приказать делать что-либо, если ему еще не известен источник приказа? И многие мыслители также удивлялись формулировке Рамбама в *Сефер ха-мицвот* и не соглашались с ним: как может быть заповедь "верить<sup>2</sup> в Бога"? Если человек еще не верит в Него, то кто является источником заповеди?

**Абрабанель**: вопрос относительно первого речения: если это заповедь, в соответствии с которой нам приказано верить в существование Первопричины, как говорят это автор *Морэ ха-невухим*, Рамбан<sup>3</sup> и некоторые другие, то почему же тогда эта заповедь не выражена подобающим ей языком (т.е. в форме приказа)? Следовало бы сказать: "Верь, что есть Всесильный", подобно тому, как это сказано в остальных речениях: "Да не будет у тебя других богов; помни день, в который следует прекращать работу; уважай отца и мать", – повелительное наклонение в этих речениях указывает, что они являются заповедями. Высказывание же "Я – Всевышний Бог твой" является просто повествовательным предложением и не указывает на какую бы то ни было заповедь... И уже доказал рав Хисдай [Крескас]<sup>4</sup>, что первое речение не является заповедью верить, что есть Бог, потому что если это речение – заповедь, то обязан быть тот, кто приказал эту заповедь выполнять, но тогда получается, что знание о существовании Бога предшествует вере в Его существование, а это приводит к абсурду. (Т.е. человек знает, что у него есть заповедь от Бога – "верить, что есть Бог". Какой же смысл верить в это, если он уже знает, что Бог есть?). И он же доказал, что заповедь по определению может относиться только к таким вещам, в которых у человека есть воля и выбор (как поступать). И поэтому верования и убеждения, к которым неприложимо понятие воли и выбора, никак не могут являться заповедями<sup>5</sup>...

<sup>2</sup> На протяжении многих поколений наиболее распространенным переводом *Сефер ха-мицвот* с арабского на иврит был перевод р.Моше ибн Тибона, в котором слово תרלום переводится как "вера". Рав Й.Капах считает, что это – ошибка переводчика, и следует переводить это слово как "знание". См. комментарии рава Й.Капаха к *Сефер ха-мицвот*: номер 83 на стр.11, номер 1 и 7 на стр.58 и номер 1 на стр.181, а также к *Морэ ха-невухим* 1, 50.

<sup>3</sup> Мнение Рамбана мы приведем ниже.

<sup>4</sup> Также распространено произношение его имени как "Хасдай".

<sup>5</sup> *Ор ха-Шем*, 1.

Тебе следует знать, что Рамбам считает, что первое речение – это заповедь верить в Бога, т.е. что существование Бога безусловно (не нуждается в причинах, т.е. Он – Первопричина всего). А второе речение – это заповедь верить в Его единство, т.е. это – запрет верить, что есть другие божества, кроме Него. Однако автор<sup>6</sup> *Сефер мицвот ha-гадол* (далее – *Сма"ג*) и автор<sup>7</sup> *Сефер мицвот катан* (далее – *Сма"ק*), хотя и согласны, что первые два речения – это заповеди, зависящие от верований, не согласны с Рамбамом в содержании первой заповеди. По мнению *Сма"ג*, первое речение предписывает верить, что Тот, кто дал нам Тору через Моше-рабейну, Он – Всевышний Бог наш, который вывел нас из Мицраима. Т.е. это – заповедь верить в божественное происхождение Торы. А по мнению *Сма"ק*, первое речение обязывает "знать, что Тот, кто сотворил небеса и землю, лишь Он правит всем миром". И если так, то первое речение – это заповедь верить в то, что Всевышний управляет миром. А Ибн Эзра объяснил, что первое речение говорит о любви к Всевышнему и необходимости служения Ему. Рамбан написал, что первое речение обязывает знать и понимать, что есть Всевышний – Он же Бог Предвечный, который создал все. И он – Бог, которому мы обязаны служить. И он связал с первым речением многие основы Торы, о которых этот пасук вообще не говорит. И нечто подобное вышеупомянутым авторам говорили также Ральбаг и рабейну Нисим, и р.Йосеф Альбо, автор "Книги основ" – каждый по своему разумению объяснял этот пасук. Но общее между ними то, что все они видели в двух первых речениях заповеди "верить". И я уже говорил, что р.Хисдай доказал, что понятие "заповедь" не может быть отнесено к верованиям. И его доводы весьма убедительны. Поэтому более верным, по-моему, является мнение автора<sup>8</sup> *Сефер халахот гдолот* (далее – *Баха"ג*), который не считает первое речение заповедью. По его мнению, вера в Бога основана на тех знаменьях, чудесных явлениях и раскрытии *ихины*, которые Он совершил у нас на глазах. И эта вера является основой и источником, из которого происходят заповеди, но сама она не включена в число заповедей... И я скажу, что первое речение не является заповедью – ни заповедью "верить", ни заповедью "делать". Но оно представляет собой "введение" к заповедям. Его смысл в том, чтобы сообщить, кем является тот, кто говорит с ними: что это не *мал'ах*-посредник обращается к ним с заповедями Всевышнего, как это бывает обычно со всеми пророками, но лично Он сам обращается к ним без всякого посредника.

**Рамбан** (замечание на *Сефер ha-мицвот* Рамбама, *мицвот асэ*, 1): рав (Рамбам) написал, что первая заповедь заключается в том, что нам приказано верить в Бога, т.е. в существование Первопричины, приводящей в действие все сущее... И я говорю, что эта вера, выраженная в первом речении, не является чем-то странным и непонятным. Уже хазаль сказали, что это речение представляет собой принятие на себя власти Всевышнего, и это и есть вера в Бога... Но

<sup>6</sup> Р.Моше из Куси, Франция, 13 век.

<sup>7</sup> Р.Ицхак бен Йосеф из Корбея, Франция, 13 век.

<sup>8</sup> Р.Шимон Кайара из Басры, Багдадский халифат, 9 в.

вместе с тем, я видел, что *Baha"z* не включил эту заповедь в число шестисот тринадцати мицвот... По всей видимости, по его мнению к числу заповедей могут быть отнесены лишь такие указания Всевышнего, которые являются предписаниями или запретами, но вера Его в существование, о чем Он нам сообщил посредством знамений и чудесных явлений, и раскрытием *шехины* у нас на глазах, является основой и корнем, из которого происходят мицвот, и эта основа не включается в число заповедей. И это то, что сказали хазаль в Мехильте (*Итро, масехта де-баходеи*, 6): "Некий царь пришел в один город. Сказали ему его слуги: 'Установи им запреты!' Но он ответил им: 'Нет. Вот когда они примут меня в качестве царя, тогда и установлю им законы. Ведь если они не примут меня в качестве царя, то и постановления мои не примут'". Т.е. принятие Всевышнего в качестве царя – это одно, а заповеди, которые Он дал, – это другое. И у этого мнения есть определенные основания. Но в мицвот *ло таасэ* я еще разъясню то мнение, которое мне ближе.

Многие комментаторы *Сефер ха-мицвот* обрушили на Рамбана критику за поддержку мнения *Бааль халахот гдолот*. Однако критика эта совершенно напрасна, потому что когда Рамбан, на первый взгляд, спорит с Рамбамом, это отнюдь не означает, что он действительно не согласен с ним. Во многих случаях он высказывает иное мнение лишь в академических целях (чтобы показать, что существует мнение, отличное от мнения Рамбама), но не в качестве выражения своей личной точки зрения, которая может в данном случае как раз совпадать с мнением Рамбама:

**Рамбан** (замечание на *Сефер ха-мицвот* Рамбама, *мицвот ло таасэ*, 5): по-моему будет правильным считать первое речение заповедью, как сказал об этом рав (Рамбам). И есть у меня доказательства этому из того, что сказали хазаль в Мехильте (*Итро, масехта де-баходеи*, 5): "Почему не были сказаны десять речений в начале Торы? [Мудрецы] привели аналогию – на что это похоже: представьте, что некий человек пришел в какой-то город и сказал: "Я буду у вас царем!" А жители города ему говорят: "А что ты сделал для нас, чтобы мы воцарили тебя?" Тогда он построил для них городскую стену, провел водопровод, руководил ими на войне. После этого он снова сказал: "Я буду у вас царем!" И они ответили ему: "Да, да, конечно!" Так и Всевышний: вывел бней Исраэль из Мицраима, разверз для них море, дал им ман, воду, пригнал к ним перепелов, помогал им в войне с амалекитянами. После всего этого сказал им: "Я буду царем над вами!" И они ответили: "Да, да, конечно!" И это принятие Его власти – и есть на самом деле цель первого речения. И это заключается в том, что они должны верить и принять на себя, и сохранять веру, что есть Бог, и Он – тот кто вывел их из Мицраима. И если так, то ясно, что первое речение должно быть первой заповедью, и это – заповедь верить в Основу Основ.

Автор книги *Лев sameax*<sup>9</sup>, комментируя *Сефер ha-мицвот* Рамбама, приводит доказательство из слов хазаль тому, что первое речение является заповедью (*Пикта раббати*, 21):

Десять речений [на горе Синай] были сказаны в соответствии с десятью речениями, которыми был сотворен мир: [первое речение] "Я – Бог..." соответствует [речению] "И сказал Всевышний: 'Да будет свет!'" (*Берешиит* 1, 3); [второе речение] "Да не будет у тебя..." соответствует [речению] "И сказал Всевышний: 'Да будет ракиа...'" (*Берешиит* 1, 6) (и т.д.)

Таким образом, речение "Я – Бог" находится в одном ряду с другими речениями, т.е. так же, как и они является заповедью.

С точки зрения Рамбама принципиально важно, чтобы фактором, обязывающим соблюдать заповеди, являлось бы повеление Всевышнего, а не человеческий разум. Тем самым он отрицает существование "естественного закона", признавая только один источник закона – Всевышнего, давшего народу Тору через Моше. Более подробное описание подхода Рамбама требует изложения в отдельной статье.<sup>10</sup>

**Даат микра:** "из дома рабства" – это сказано с целью подчеркнуть то великое благо, которое сделал Всевышний для бней Израэль, выведя их из Мицраима, освободив их тем самым от тяжелого рабства. Здесь первое речение намекает на то, что бней Израэль обязаны служить Всевышнему, поскольку сначала они были рабами в Мицраиме, и Всевышний вывел их из-под власти египтян и взял Себе в собственность, так что теперь они являются Его рабами. Таким образом получается, что несмотря на то, что согласно буквальному пониманию это речение представляет собой лишь декларацию, во всяком случае здесь сказана заповедь для бней Израэль принять на себя Всевышнего, который вывел их из Мицраима, в качестве своего Бога.

Согласно расстановке *теамим* в пасуке, его следует понимать как: "Я есть Всевышний, Бог твой, который..."<sup>11</sup>

**Радак** объясняет, что значит "знать Всевышнего" (*Ирмеяху* 9, 23):

"Постижение и познание Меня" – "постижение Бога" означает постижение того, что Он – один, Предвечный, нематериальный, и Он сотворил все и контролирует все, и управляет всем миром в Своей мудрости, а "знание Бога" – это значит следовать Его путями: осуществлять милосердие, правосудие и справедливость, потому что так делает это Он сам.

**р.Ш.Р.Гирш:** если расценивать первое речение не просто как высказывание, но как предписывающую заповедь, то оно означает: "У тебя есть заповедь принять Меня, Всевышнего, в качестве твоего Бога".

<sup>9</sup> Р.Аврахам Алигари из Кушты (Константинополь), 17 век.

<sup>10</sup> См. статью "Заповедь 'знать Всевышнего'" в Приложении к книге *Шмот*

<sup>11</sup> Другие возможные расстановки знаков препинания, которые можно встретить у комментаторов:

- Я, Всевышний, есть Бог твой, который...

- Я, Всевышний, Бог твой, есть Тот, Кто вывел тебя...

не вполне согласовываются с расстановкой *таамей ha-микра* в пасуке.

Тем самым это речение возводит основание для нашего отношения к Богу, и это – заповедь, которую хазаль называют "принятие ига Царства Небес" (т.е. власти Всевышнего). В философии религии, которая выражена в учениях как древних, так и современных философов, много говорится о том, что они называют "вера в существование Бога". Однако это понятие настолько далеко от смысла первого речения в отношении основ еврейской философии и еврейского бытия, насколько это только возможно. Фундаментальная истина еврейского бытия заключается не в том, что я вообще верю в Бога, и даже не в том, что Всевышний – один и только один, а в том, что Всевышний, единственный и единый, Бог истины, это – мой Бог, который сотворил и сформировал меня, поставил меня на мое место и наделил обязанностями, и Он – мой Творец и управляет мной. И не в том заключается моя вера, что я связан с ним в качестве случайного продукта последовательности мириада причин в этом мире, которому Он был Первопричиной тысячи поколений тому назад, а в том, что каждый вдох и каждое мгновение моего бытия представляют собой непосредственный дар Его мощи и милосердия, и я должен посвящать каждое мгновение своей жизни в настоящем и будущем только лишь служению Ему. Иными словами: не знание о существовании Всевышнего является основным, а осознание и признание того, что Он – мой Бог, и только Он один поддерживает мою судьбу, и только Он один направляет мои поступки. Ответ на заповедь "Я – Всевышний Бог твой" может быть лишь один: "Ты – мой Бог!" И каково же фактическое основание, придающее смысл и аргументацию истинности этим утверждениям? Пасук указывает на исход из Мицраима, как на основополагающий факт, который мы видели собственными глазами. И у этого факта две стороны: "который вывел тебя из Мицраима" и "из дома рабства". С одной стороны, Всевышний раскрылся как тот, кто поддерживает нашу судьбу. А с другой стороны, Он сделал нас своими рабами, и отныне все наши действия переданы под его управление.

(ג) לֹא-תַעֲשֶׂה לָךְ פֶּסֶל וְכָל-תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמֶּעַל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ:

"Не делай изваяний и никаких изображений того, что на небесах, на земле и в воде".

*Даат микра:* פֶּסֶל – каменное, металлическое или деревянное изваяние. תְּמוּנָה – в языке Танаха: изображение. Некоторые считают, что תְּמוּנָה – это контррельеф (вид углубленного рельефа). По другим мнениям, выражение וְשָׁנִים וְשָׁנִים אֶחָד פֶּסֶל וְכָל תְּמוּנָה представляет собой сращивание вместо сопряжения: "не делай себе изваяние никакого изображения". В любом случае, смысл слова תְּמוּנָה в Танахе отличается от значения этого слова в современном языке ("двухмерное изображение").

"Не делай статуи" – это преувеличивающее описание: "никакую, нигде, никогда..."



**הלאха**

Запрещается изголавливать выпуклые изображения человека, даже если они предназначены только для украшения. Также запрещено делать как выпуклые, так и плоские изображения астрономических объектов. Можно изголавливать контррельефные и плоские изображения человека. Изображения фауны и флоры разрешается изголавливать в любой форме. (*Мишне Тора, хильхот авода зара 3, 14-19*)

(ד) לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם כִּי אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲלֵךְ קִנְאָה פֶקֶד עֵינֵי אֲבֹתַי עַל־בְּנֵים עַל־שְׁלֹשִׁים וְעַל־רִבְעִים לְשָׁנָאִי:

לא־תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם – "не поклоняйся им", т.е. статуе и изображению, упомянутым в предыдущем пасуке, и также "другим божествам" (пасук ב), поскольку статуя и изображение считаются "другими божествами", даже если они изготовлены в честь Бога Исраэля: ведь у Бога нет никакой формы, доступной глазам материальных существ. Поэтому тот, кто поклоняется статуе, которая, по его мнению, символизирует Бога Исраэля, на самом деле поклоняется "другим божествам". הַשְׁתַּחֲוֶה – это падение ниц и распластывание на земле; это выражает покорность господину, царю или божеству (*Даат микра*).

וְלֹא תַעֲבֹדֵם – "и не служи им"; обычно под "служением" имеется в виду принесение жертв

כִּי אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, אֲלֵךְ קִנְאָה פֶקֶד עֵינֵי אֲבֹתַי עַל־בְּנֵים עַל־שְׁלֹשִׁים וְעַל־רִבְעִים, לְשָׁנָאִי – "потому что Я – Всевышний Бог твой, Бог-ревнитель, карающий тех, кто ненавидит Меня, детей за грехи отцов, до третьего-четвертого поколения"; אֲלֵךְ קִנְאָה – подобное описание упоминается всегда только в связи с аводой зарой.

**הלאха**

Тот, кто служит идолу тем способом, каким обычно принято служить ему, наказывается смертной казнью. Это сказано про любые виды служения, кроме простирания ниц, принесения жертв, воскурения благовоний и возлияния. Тот, кто производит один из этих четырех видов служения для любого из идолов, наказывается, даже если это не характерный способ служения для данного идола (потому что эти способы используются для служения Всевышнему) (*Мишне Тора, хильхот авода зара 3, 3-5*).

**Как следует понимать לְשָׁנָאִי וְעַל־רִבְעִים, עַל־שְׁלֹשִׁים? Разве Всевышний наказывает потомков за грехи отцов?**

В книге *Дварим* написано, что ha-Шем не наказывает детей за грехи отцов: - לא יומתו אבות על אבות איש בהטאו יומתו (Дварим 24, 16) – "не умрут отцы за [преступление] своих детей, и дети не умрут за [преступления] отцов – каждый будет наказан за свое преступление".

То же самое говорят и пророки: *Ирмеяну* (31, 29) и *Йехезкель* (18, 20). Как же тогда можно объяснить эту фразу?

**Ункелос, Раши, Рашбам, Сфорно:** сыновья получают наказание тогда, когда они продолжают идти по пути отцов.

**Ибн Эзра:** пророки Ирмеяһу и Йехезкель ясно говорят, что сын не понесет наказание за преступление отца. Как же тогда понимать фразу "взыскивающий грех отцов с детей"? Ответ заключается в том, что Йехезкель говорит о ситуации, когда отец был злодеем, но сын не пошел по его пути – и тогда он не будет наказан за преступление отца.

**Как из пшата можно подтвердить это мнение?**

**Ибн Эзра** продолжает: потому что фраза פָּקַד עַן אָבֹת עַל-בָּנִים связана со словом לְשׂוֹנְאֵי – "для ненавидящих меня"!

**Рамбам** (*Мишне Тора, хильхот тшува* 6, 2): если отдельный человек или жители определенной местности грешат, и грешник совершает свой грех сознательно и добровольно – как мы уже говорили, с него спросится; и Всевышний знает, как нужно его наказать. Есть грехи, за которые расплачиваются в этом мире: здоровьем, имуществом или детьми, так как несовершеннолетние дети, совершающие поступки неосознанно и не отвечающие за них, считаются имуществом человека, как написано: "Каждый человек (וְאִישׁ) за свой грех умрет" (см. *Дварим* 24, 16), то есть, только тот, кто уже "взрослый человек" (וְאִישׁ).

По этому мнению, наказание отцам, "ненавидящим Меня", может выразиться в чем-то негативном, что произойдет с их детьми<sup>12</sup>. А третье-четвертое поколение – это тот максимум, когда человек может видеть свое потомство (до правнуков).

**Рамбан:** рав Авраһам [Ибн Эзра] сказал, что слово פָּקַד означает "вспомнить", как, например, "и Всевышний вспомнил о Саре" (*Берешит* 21, 1). И смысл этого в том, что Всевышний терпит преступления злодея – может быть тот раскается, и у него родится сын-праведник. Но если сын пошел по стопам отца, а также и третье, и четвертое поколения, то они будут уничтожены, потому что Всевышний припомнит то, что сделали отцы, и больше не будет сносить их грех. И это говорят все комментаторы. И если так, то получается, что преступление отцов взыщется не с сыновей, и не с третьего поколения, а только с четвертого. И тогда должно было бы быть написано: פָּקַד עַן אָבֹת וּבָנִים וְשִׁלְשֵׁים עַל-רַבְעִים ("припоминающий преступление отцов, сыновей и внуков правнукам"). И может быть, они хотели сказать, что Всевышний будет терпеть преступников только до четвертого поколения – после этого Он уничтожит их всех, а следующих за ними уже не будет наказывать.

Но их объяснение не верно. Смысл слова פָּקַד в сочетании с לוּ означает не припоминание, а месть и наказание, например:

- וּבַיּוֹם הַהוּא אֶפְקֹדְךָ, וְיִפְקְדְתִּי עַלֶּהָ הַטָּמְאָתָם (*Шмот* 32, 34) – "а в тот день, когда Я решу взыскать, Я взыщу с них этот грех";

- יִפְקֹד ה' עַל-צְבָא הַמָּרוֹם בְּמָרוֹם (*Йешаяһу* 24, 21) – "накажет Всевышний воинство небесное в вышине".

<sup>12</sup> Современному человеку представляется жестоким и несправедливым то, что к ребенку относятся как к вещи. Но следует помнить, что гуманистические ценности вообще, и ценность жизни ребенка в частности, вошли в нашу жизнь совсем недавно. В древнем же мире к человеческой жизни относились совершенно иначе. С точки зрения Торы, самостоятельной ценностью считается не любое живое существо, а тот, кто способен соблюдать заповеди сознательно.

И верно, по-моему, что Он взыскивает за преступление, которое совершил отец, с сыновей и уничтожает их за грех отца, как сказано: "Готовьте резню сынам его за греховность отцов их" (*Йешаяху* 14, 21). И также Он взыщет за грех с третьего поколения, если не "наполнится чаша" первых двух поколений, подобно тому, что написано: "Потому что не наполнилась еще чаша эморейца до сих пор" (*Берешит* 15, 16). А иногда взыщет преступление целиком с четвертого поколения – если "наполнится их чаша" – и уничтожит их. Но в пятом поколении потомки не будут наказаны за преступление их прапрадеда.

**Хизкуни:** "взыскивающий за грехи отцов с детей" – это не означает то, что наказание получает сын за преступление отца: ведь "каждый за свой грех умрет", но Всевышний ожидает все дни жизни грешника, что тот раскается. И так же и с его сыном, и внуком. Но четвертое поколение, если оно продолжает грешить, Всевышний стирает с лица земли – и это то, что называется "взыскивающий преступление отцов...".

**Даат микра:** смысл слова **זָכַר** заключается в том, что Всевышний "вспоминает" о преступнике и выносит наказание, как например: "А в тот день, когда Я решу взыскать, Я взыщу с них этот грех" (*Шмот* 32, 34). **עַל-רִבְעִים** – третье поколение (на современном языке – "внуки"). **לְשֵׁנָיִם** – четвертое поколение: дети внуков. **לְשֵׁנָיִם** – это слово относится к слову **זָכַר**. Смысл всей фразы таков: "Припоминающий (= взыскивающий) ненавидящим Меня преступление отцов с детей". "Ненавидящие Всевышнего" – это те, кто нарушают Его волю, и в особенности те, кто занимаются идолопоклонством. В соответствии с этим следует сказать, что **לְשֵׁנָיִם** относится ко всем четырем поколениям, перечисленным здесь. Имеется в виду, что в семье, связанной служением идолам поколение за поколением, преступление каждого следующего поколения тяжелее, чем предыдущего. И поскольку потомки продолжают придерживаться поведения отцов, то это считается, что как будто кроме своих преступлений они повторили, совершили и закрепили деяния своих отцов. И поэтому это поколение должно быть наказано также и за деяния своих предшественников. По другому мнению, наказание за идолопоклонство является настолько тяжким, что даже потомки страдают за грех своих отцов (т.е. эхо наказания, которое получили отцы, отзывается даже в следующих поколениях). И хотя сказано: "Не умрут отцы за детей" (*Дварим* 24, 16) – этот закон сказан о земном суде, но Высший (небесный) суд может наказывать детей за грехи отцов. И можно найти как в Танахе, так и у хазаль множество примеров этому.

(ה) וְעָשָׂה חֶסֶד לְאֱלֹהִים לְאַהֲבֵי וּלְשֹׂמְרֵי מִצְוֹתַי : {ס}

"И творящий милость тем, кто любит Меня и соблюдает мои приказы – на тысячи поколений".

Что значит לְאֱלֹהִים?

Можно перевести как "на тысячи поколений", а можно как "для семейств". אֵשֶׁת עַד לְאֲלָפִים – это "делающий милость для семейств" – т.е. вся его семья получает выгоду от того, что он – אֶהְבִּי, וְלִשְׁמֵרֵי מִצְוֹתַי – и.

Все эти псуким – продолжение одной мицвы: не заниматься идолопоклонством. И по мнению, Ибн Эзры это – окончание первой мицвы, которая здесь сказана.

(ו) לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׂוּא כִּי לֹא יִנְקֶה יְהוָה אֶת אֲשֶׁר־יִשָּׂא אֶת־שְׁמוֹ לְשׂוּא: {פ}

יְשׂוּא – означает "приносить клятву Именем Всевышнего".

### Что означает לְשׂוּא?

לְשׂוּא = שָׁקַר, ниже (פסוק (ב) написано:

- לֹא־תַעֲנֶה בְרַעְדָּךְ עַד שָׁקַר – "не возводи на ближнего своего ложное свидетельство"; а параллельный пасук в *Дварим* 5, 16 говорит:

- עַד שָׁקַר = עַד שְׂוֹא – ולא־תַעֲנֶה בְרַעְדָּךְ עַד שְׂוֹא.

Т.е. לְשׂוּא – לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, "не клянись ложно Именем Всевышнего Бога твоего"

- כִּי לֹא יִנְקֶה יְהוָה, אֶת אֲשֶׁר־יִשָּׂא אֶת־שְׁמוֹ לְשׂוּא – "потому что не прощает Всевышний того, кто клянется ложно Его Именем".

**Даат микра:** провозглашение Имени Бога осуществляется в качестве выражения уважения и подчинения Ему. Клятва Именем Бога была знаком того, что тот, кто клянется, подчиняется Ему и принимает на себя Его волю. Это речение предупреждает бней Исраэль, которые клянутся Именем Всевышнего, что их клятва должна быть правдивой, и чтобы они не клялись Именем Бога в отношении ложных утверждений. В эпоху Танаха было принято клясться с упоминанием Имени Бога также и в повседневной речи.

Существует спор: является ли *браха леватала* (благословение с упоминанием Имени Всевышнего, которое произнесено без необходимости<sup>13</sup>) нарушением *деорайта* или *дерабанан*? И вообще, произнесение Имени Всевышнего без необходимости – это запрет *деорайта* или *дерабанан*?

**Даат микра:** некоторые считают, что в этом речении также содержится запрет в принципе упоминать Имя Всевышнего понапрасну. И хотя, действительно, в словах хазаль можно встретить высказывания о суровости этого запрета, однако большинство мидрашей халаха не связывают этот запрет с третьим речением, но истолковывают это речение только лишь в связи с напрасной (ложной) клятвой.

Согласно пшату, только запрет ложной клятвы Именем Всевышнего является запретом *деорайта*. Запрет произносить благословения не к месту является запретом *дерабанан*.

<sup>13</sup> Например, когда человек произнес браху, которую следует произносить перед исполнением какой-либо заповеди или перед каким-либо действием, но самого действия не произвел. Или, например, произнес благословение после еды, хотя перед этим ничего не ел.

**הלאха**

Существует четыре вида напрасных клятв: а) клятва относительно чего-либо всем известного, что это не так, например: поклясться, заявив, что мраморный столб – это золотой столб; б) клятва относительно общеизвестных истин, например: поклясться относительно небес, что это – небеса, или относительно камня, что это – камень; в) клятва об отмене заповеди, например: поклясться, что он не будет больше есть мацу в Песах или не будет надевать тефиллин; г) клятва относительно чего-либо, что он не сможет выполнить, например: поклясться не спать три дня и три ночи подряд или не есть и не пить семь дней подряд (*Мишне Тора, хильхот швуот 1, 4-7*).

Тот, кто произносит благословение, в котором нет необходимости, все равно что клянется Именем Небес напрасно<sup>14</sup>. И запрещено отвечать "амен" после такого благословения. Когда обучают детей, то произносят благословения как положено, с Именем Всевышнего, несмотря на то, что они произносят эти благословения не к месту, потому что в целях обучения это разрешено (чтобы дети не привыкали в благословениях заменять Имя на слово "ha-Шем"). И не отвечают после них "амен" (чтобы дети не подумали, что после своей же брахи следует говорить "амен") (*Мишне Тора, хильхот брахот 1, 15*).

Обратите внимание, запрещается упоминать Имена Всевышнего именно без необходимости. Однако нет запрета вообще упоминать Имена Всевышнего. Разрешается упоминать Имена во время молитв или прославлений Всевышнего. Так, например, когда поют субботние песни, которые являются прославлениями Всевышнего, нет никакой необходимости заменять Его Имена на слова "ha-Шем", "Адошем" или "Элоким".

(ז) זְכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ:

זְכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת, לְקַדְּשׁוֹ – "освящай (= выделяй) день, в который запрещена работа"; זְכוֹר – *макор* в значении приказа, и этот приказ выражает стимулирование, связанное с זְכוֹר в конце пасука: "будь тщателен в том, чтобы освящать шаббат"; далее разъясняется, когда наступает этот день, и в чем заключается его освящение; по другому объяснению, זְכוֹר – "тщательно веди счет дням, чтобы не забыть, когда будет шаббат".

(ח) שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלַאכְתֶּךָ:

"Шесть дней работай и делай всю работу свою".

(ט) וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא-תַעֲשֶׂה כָּל-מְלַאכָה אַתָּה | וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עֲבָדְךָ וְאִמְתֶּךָ וּבַהֵמָּה וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ:

"а в седьмой день – *шаббат* [посвященный] Всевышнему"; что значит שַׁבָּת? После этнахты следует разъяснение:

<sup>14</sup> Многие считают, на основании этих слова Рамбама (точнее, он лишь процитировал слова хазаль из *Брахот* 33а), а также на основании того, что он написал в *хильхот швуот* 12, 8, что по его мнению запрет произносить благословения не к месту является запретом деорайта. Однако мы согласны в данном вопросе с мнением Хазон Иш, что и Рамбам считает этот запрет законом дерабанан.

"לא-תעשה כל-מלאכה אתה ובנך ובתך, עבדך ואמתך ובהמתך, וגרך אשר בשעריך  
никакой работы: ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя,  
ни скотина твоя, ни пришелец, который в воротах твоих".

**Даат микра:** אשר בשעריך וגרך – это люди, принадлежащие к другим народам, которые пришли, чтобы жить в Эрец Исраэль, и они нанимаются на работу у бней Исраэль. У них нет постоянного места проживания, поэтому они находят себе случайное прибежище у городских ворот, где обычно находилась площадь, и там можно было найти место для ночлега.

**Отсюда, вроде бы, слышится, что заповеди относятся и к еврею, и к нееврею?  
И у животных тоже есть заповедь?**

Нет, ответственность на тебе: ты должен проследить, чтобы твое животное не работало в шаббат (т.е. ты не можешь использовать свое животное для работы в шаббат).

(י) כִּי שֵׁשֶׁת-יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ וְאֶת-הַיָּם וְאֶת-כָּל-אֲשֶׁר-בָּם  
וַיִּנַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל-כֵּן בִּרְדָּה יְהוָה אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֶׁהוּ: {ס}

"Потому что в течение шести дней творил Всевышний небо, землю, море и все, что в них, а на седьмой день – **נָח**; потому благословил Всевышний день, когда прекращается работа, и выделил его".

**Всевышний "отдохнул" в седьмой день? Что значит נָח?**

В книге *Шмуэль* (1 25, 9) написано, что Давид посылает к Навалу своих людей: "Дай, пожалуйста, нам из твоего..." И, передав ему послание Давида, они **נָחוּ**. Что это значит? Объясняет Ральбаг, что **לָנַח** – это "прекратить": они прекратили говорить, замолчали. Т.е. ha-Шем создал мир в шесть дней, а на седьмой день прекратил творение.

### הалаха

По закону Торы, следует освятить седьмой день, т.е. упомянуть о его особом статусе, вслух – как при его наступлении (это называется *кидуш*), так и по его завершении (это называется *havdala*). По закону дерабанан, как кидуш, так и havdala проводятся над бокалом виноградного вина (*Мишне Тора, хильхот шаббат 29, 1-6*).

Если кто-то шел по пустыне и сбился со счета дней недели, и не знает, который из дней – шаббат, должен отсчитать с того дня, когда он запутался, шесть дней и седьмой день освятить (как-будто этот день – шаббат). При этом во все дни недели, в том числе и в этот день, который он выделил как шаббат, ему разрешается производить только такую работу, которая необходима для поддержания жизни, не более того: потому что каждый из дней теперь может быть "настоящим" шаббатом (*Мишне Тора, хильхот шаббат 2, 22*).

(יא) כִּבֵּד אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמֶּךָ לְמַעַן יָאָרְכּוֹן יְמֵיךָ עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ  
נָתַן לְךָ : {כ}

"Уважай отца своего и мать свою, чтобы продлились твои дни на земле, которую Всевышний Бог твой дает тебе".

לְמַעַן – выражение, предвещающее обещание: "в результате этого" (*Даат микра*).

**Если будешь почитать отца и мать – то какой будет результат? Чьи дни продлятся? Твои лично?**

*Даат микра*: двойная награда ожидает тех, кто исполняет заповедь уважения отца и матери: продление дней жизни и постоянное проживание в Эрец Исраэль, в наделе предков.

Подобным образом понимают фразу "чтобы продлились твои дни на земле, которую Всевышний Бог твой дает тебе" также **Ибн Эзра**, **Сфорно** и многие другие комментаторы.

**Рамбан**: поскольку эта заповедь носит ярко выраженный "материальный" характер, то и в качестве награды за нее указывается долголетие на данной нам земле. И по мнению хазаль (*Кидушин* 39б), смысл этого пасука в том, что в результате исполнения этой заповеди [с одной стороны] мы удостоимся долгих дней в этом мире, а также вечного пребывания в грядущем мире, и [с другой стороны] будет наше пребывание [как народа] вечным на этой земле, которую Он даст нам.

**р.Ш.Р.Гирш**: в книге *Дварим* (30, 17-18) сказано: "Но если отвратится твое сердце,.. то сказал Я вам сегодня, что погибнете вы, не продлятся дни ваши на земле, в которую переходишь ты через Йарден..." И так же сказано там (4, 26): "Не продлятся дни ваши на ней, ибо вы будете уничтожены". Из этого следует, что также и здесь пасук говорит, прежде всего, о продлении дней существования народа как единого целого на земле, которую Всевышний дает ему. Вечное существование народа на земле, которая дана ему, обещано только в соответствии с уровнем первого поколения, и союз, который заключен с первым поколением на основе этого духовного уровня, будет передаваться из поколения в поколение путем уважения отца и матери. Только таким образом почувствуют последующие поколения такое же воодушевление и ощущение близости Всевышнего, как чувствовало их первое поколение. От уважения отца и матери зависит, как было сказано, вечное существование народа. Хотя, действительно, заповедь "уважай отца и мать..." по своей форме и содержанию является заповедью, возложенной не на общество в целом, а на каждого индивидуально, и обещание "чтобы продлились дни твои" истолковывается хазаль как продление дней жизни индивидуума в грядущем мире, это можно понять и в отношении общества – что речь идет о вечности народа в этом мире.

Хотя приказы в Торе часто выражены в форме второго лица в единственном числе: "ты сделай так-то и так-то" или "не делай этого" – но тем не менее обращены они ко всему народу, а не к отдельному еврею. В том числе и все эти речения обращены к народу, а не к каждому отдельному человеку! Здесь нет

обещания, что "если будешь уважать отца и мать, то будешь долго жить"! Здесь идет речь о награде и наказании в общем для народа Исраэля.

**Агада**

"Элиша бен Абуя однажды увидел, как человек забрался на пальму, взял птицу-мать вместе с птенцами и благополучно спустился вниз. На другой день он увидел другого человека, который забрался на вершину пальмы, отогнал мать и взял птенцов, но когда он спустился с пальмы, его укусила змея, и он умер. Сказал Элиша: 'Как же так: написано, что когда будешь брать птенцов, то отгони мать и тогда будет тебе хорошо и продлишь свои дни (*Дварим 22, 6-7*), а он умер! И где же обещанное Торой благоденствие и долголетие?!' И это привело его к тому, что он оставил соблюдение заповедей". (*Йерушалми, Хагига 2, 1*)

В другом месте рассказывается, что Элиша бен Абуя увидел случай, подобный тому, что увидел раби Яков: отец послал своего сына принести ему яйца, что были в гнезде на высоком дереве. Тот полез на дерево, достал яйца, но спускаясь, упал на землю и разбился насмерть. (*Кидушин 39б*)

Как вы объясните эту агаду?

Первый человек (нарушивший заповедь, но благоденствующий) – римляне: они победили. Второй человек (выполнивший заповедь, но погибший) – евреи. Агада говорит о проблеме награды и наказания: ужасное поражение, которое потерпели евреи во время восстания против римлян, несмотря на то, что, вроде бы, они выполняли волю Всевышнего – это то, что "сломало" Элишу так же, как многие евреи "сломались" в результате Катастрофы в Европе.

Во втором варианте "отец" – это ha-Шем. Он послал "сына" – народ Исраэля – на мицву: воевать с врагами-идолопоклонниками. Они пошли и "упали с дерева" (потерпели поражение), и погибли. И Элиша "сломался" из-за сильного духовного потрясения: оставил соблюдение заповедей и стал сотрудничать с римскими оккупантами.

Элиша, образно говоря, просто не дочитал пасук: нигде в пасуке не обещано, что с ним лично будет все хорошо. Тора обещает все на длительный промежуток времени: если будешь вести себя правильно, то в историческом плане будет все хорошо с тобой, т.е. с твоим народом – это то, что называется *haishgaха клалит* – это то, что Тора обещает как в данном пасуке, так и в других местах, где говорится о награде и наказании.

(יב) לֹא תִרְצַח {ס} לֹא תִנָּאֵף {ס} לֹא תִנְזֹב {ס} לֹא תַעֲנֶה בְּרֵעֶךָ עֵד שָׁקֵר : {ס}

"Не убивай [незаконно], не прелюбодействуй, не кради, не лжесвидетельствуй на ближнего твоего".

**Даат микра:** корень רצח (в отличие от הרג) употребляется всегда в связи с умерщвлением в нарушение закона<sup>15</sup>. Таким образом, запрет "не

<sup>15</sup> Единственным исключением из этого являются псуким в *Бемидбар 35, 27-30*, где корень רצח в отношении разрешенного законом убийства употребляется с целью подчеркивания того, что это наказание является выражением принципа "мера за меру".



убивай" имеет смысл: "не умерщвляй и не причиняй смерть какому-бы то ни было человеку не по закону".

Понятно, что при переводе на другие языки эта тонкость теряется, что приводит к неправильному пониманию слов Торы: например, что запрещается убивать вообще, в том числе и на войне.

לֹא תִנָּאֵף – корень נאף означает "развратничать, вступать в запрещенные половые связи".

לֹא תִגְנוֹב – לֹא תִגְנוֹב ("вор") – это тот, кто присваивает чужое имущество тайком, без ведома владельцев; тот же, кто присваивает чужое имущество в открытую, в присутствии владельцев, называется не לֹא תִגְנוֹב, а לֹא תִגְזֹל ("грабитель") (*Даат микра*).

**Расаг, Ибн Эзра, Сфорно:** речь здесь идет о воровстве вообще: и имущества, и человека, и об обмане.

*Даат микра:* понятие גְּנוּבָה ("кража") включает в себя кражу денег, драгоценностей и любого другого движимого имущества – как неодушевленных предметов, так и живых существ, а также кражу людей (например, Йосеф говорит: "Я был украден" (*Берешиит* 40, 15) – ведь его увели в Мицраим без ведома его отца, Яакова). В соответствии с *мидраш халаха*, заповедь "не кради", упомянутая здесь, представляет собой запрет красть людей, и наказание за нарушение ее приводится ниже: "Украдший человека... должен быть предан смерти" (*Шмот* 21, 16). Запрет же красть имущество записан в главе *Кдошим*: לֹא תִגְנוּבוּ (*Ваикра* 19, 11) – "не крадите".

Действительно, хазаль сказали, что есть две разные заповеди, и в качестве асмахты они используют этот пасук и пасук в книге *Ваикра*.

לֹא-תִעֲנֶה בְּרֵעֶךָ עַד שֶׁקָּרַע – глагол ענה в сочетании с приставкой ב-, следующей за ним, имеет значение העיד ("свидетельствовать"), например:

- וְעֲנֶה-בִּי צְדָקָתִי בְּיוֹם מָחָר – "[вот это будет] свидетельством моей честности в следующий раз".

Значение слова רֵעֶךָ – "тот, кто равен тебе в чем-либо". Здесь имеется в виду, что он является второй стороной, равной тебе, в судебном процессе (*Даат микра*).

לֹא תִחַמְדָּ לְבֵית רֵעֶךָ {ס} לֹא-תִחַמְדָּ אֶשֶׁת רֵעֶךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וְשׁוֹרְךָ וְחִמְרֶךָ וְכָל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ: {פ}

"Не домогайся дома своего ближнего; не домогайся жены своего ближнего, его раба и рабыню, быка и осла, и ничего, что у ближнего твоего".

Некоторые комментаторы считают, что в этом пасуке речь идет о нескольких разных заповедях – поскольку пасук разделен на две части посредством пробела между словами (*parašá stumá* – {ס}): одна заповедь – запрет домогаться жилища ближнего, а другая – запрет домогаться его жены и т.д.

**Ибн Эзра** (в комментарии на пасук נ) отрицает разделение לֹא תִחַמְדָּ на две заповеди: одну, связанную с домом, а другую, связанную с женой, рабыней, ослом и т.д. Это одна заповедь: доказательство тому из книги *Дварим* (5, 17), где эти фразы следуют в ином порядке: запрет возжелать жену ближнего стоит отдельно, а запрет возжелать дом ближнего упомянут вместе с его полем, рабами и скотом:

- ולא תחמד, אֲשֶׁת רֵעֶךָ; {ס} וְלֹא תִתְאַוֶּה בֵּית רֵעֶךָ, שְׂדֵהוּ וְעֵבְדוֹ וְאִמְתּוֹ שׂוֹרוֹ וְחַמְרוֹ, וְכֹל, אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ - т.е. это – одна заповедь, несмотря на то, что некая ее часть отделена от другой.

Согласно пшату, לא תחמד в этом пасуке и לא תתאווה в книге *Дварим* – это одно и то же: "Не возжелай (в мыслях)". Однако мидраш халаха различает смысл לא תחמד и לא תתאווה.

**Даат микра:** לא תחמד בֵּית רֵעֶךָ – не стремись приобрести имущество другого человека, если он не намерен его продать или подарить. Даже если этот человек согласился в конце концов [уступить свое имущество] – либо из-за уважения к тебе, либо из-за того, что ты долго упрасивал его или дал ему завышенную цену – все равно твои действия являются нарушением заповеди "не домогайся". Так пишет Рамбам (*Мишне Тора, хильхот гзела ве-аведа* 1, 9): "Тот, кто домогается раба, рабыни, дома или предметов пользования другого человека, или любого предмета, который он мог бы у него приобрести, и подсылает к хозяину друзей, которые уговаривают того продать этот предмет, и не дает ему покоя, пока не купит у него этот предмет – нарушает запрет Торы, даже если заплатил большие деньги, как сказано: "Не домогайся"... Нарушившим этот запрет считается только тот, кто добился своего и приобрел желаемую вещь, в том смысле, в каком сказано: "Не желай получить серебро и золото, которое на них (на идолах), и не бери себе" (*Дварим* 7, 25) – желание, результатом которого становится приобретение". Источником слов Рамбама является *Мехильта [де-раби Ишмаэль, Итро, 8]*. Отсюда мы учим две вещи: что запрет "не домогайся" относится к действию, а не к мысли: преступление не считается совершённым до тех пор, пока преступник не получит желаемую вещь в свое владение. Но одно лишь мысленное домогательство, не сопровождаемое действием, не запрещено (согласно этому подходу) данной заповедью. Такой запрет вытекает из параллельного текста десяти речений в книге *Дварим: לא תתאווה* ("не возжелай"). И так пишет Рамбам (*там же*, 10): "Тот, кто вожделеет дом, жену или предметы пользования другого человека, или любой другой предмет, который может получить – с того момента, как подумал в сердце своем: "Как бы мне приобрести у него эту вещь?" и захотелось ему этого, нарушил запрет Торы, как сказано: "Не вожделей" (*Дварим* 5, 17). Вожделение – это лишь желание в сердце". Таким образом, мидраш халаха различает между חמדה и תאווה: запрет לא תחמד относится к действию, а запрет לא תתאווה – относится к мысли. Из слов Рамбама слышится, что мысль, запрещенная заповедью לא תתאווה – это мысль о том, какими уловками человек воспользуется, чтобы достичь желаемого. Однако просто завистливая мысль ("ах, если бы у меня была такая вещь!") не подпадает под этот запрет, несмотря на то, что, конечно же, она не заслуживает похвалы. Многие комментаторы считают, что нет никакой смысловой разницы между לא תחמד и לא תתאווה, и они являются синонимами, указывающими как на действие, так и на мысленное желание.

**Ибн Эзра** объясняет, как можно запретить кому-либо желать что-либо в сердце:

Многие люди удивляются этой заповеди: как может человек не возжелать в сердце нечто красивое, что он увидит? Я приведу тебе аллегорию. Знай,

что житель деревни, который находится в здравом рассудке, увидев красивую принцессу, не возжелает в своем сердце возлечь с нею, потому что он знает, что это невозможно. Не думай, что этот деревенщина подобен сумасшедшему и возжелает, чтобы у него выросли крылья, и он бы взлетел к небесам, как птица. Этого не может быть, как не может быть того, чтобы он возжелал лечь с собственной матерью, даже несмотря на то, что она красива – потому что его с детства приучили к мысли, что она запрещена для него. Точно так же любой разумный человек должен понимать, что человек не может завладеть красивой женщиной или сокровищами только лишь в силу своей мудрости или знания, но только если Всевышний наделит его этим... Поэтому разумный человек не возжелает [того, что ему не полагается]. И когда он осознает, что чужая жена запрещена ему Всевышним, она будет в его глазах более возвышена, чем принцесса в глазах того деревенщины, и поэтому он возрадуется своей доле и не подумает даже возжелать в сердце нечто чужое, так как знает, что Всевышний не хотел дать ему это, и он не может взять это силой, ухищрениями или уловками. Напротив, он будет уверен во Всевышнем, что Он даст ему пропитание и наделит благом, наиболее соответствующим его нуждам.

**В предыдущем пасуке уже упоминался запрет прелюбодействовать. Что же означает запрет "домогаться чужой жены"?**

**Хизкуни:** речь не идет о том, что некто украдет у другого человека жену – это уже запрещено заповедью "не прелюбодействуй". Здесь говорится о том, что он добьется развода жены с мужем, и сам женится на ней.

**Даат микра:** запрет "не домогайся жены ближнего" отличается от запрета "не прелюбодействуй". Ведь возможно, что человек не совершит прелюбодейство, но нарушит запрет "не домогайся": например, когда с помощью каких-либо уловок он добьется создания ситуации, что муж даст жене развод, и тогда он – тот, кто желал эту женщину – сможет жениться на ней.

יְדֹ וְכָל־הָעָם רְאִים אֶת־הַקּוֹלֹת וְאֶת־הַלְפִידִם וְאֶת־קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת־הַהָר עֲשֵׂן וַיִּרְא  
הָעָם וַיִּזְעְזְעוּ וַיַּעֲמְדוּ מֵרָחֵק: טו וַיֹּאמְרוּ אֶל־מֹשֶׁה דַּבֵּר־אַתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה וְאֵל־יְדַבֵּר  
עִמָּנוּ אֱלֹהִים פֶּן־נָמוּת: טז וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָעָם אֶל־תִּירְאוּ כִּי לִבְעֹבוֹר נִסוּת אֲתֻמָּם  
כִּאֲלֹהִים וּבְעֹבוֹר תִּהְיֶה יְרֵאתוֹ עַל־פְּנֵיכֶם לְבַלְתִּי תַחֲטְאוּ: יז וַיַּעֲמֵד הָעָם מֵרָחֵק  
וּמֹשֶׁה נִגַּשׁ אֶל־הָעֶרְפֶּל אֲשֶׁר־שָׁם הָאֱלֹהִים: {ס}

(יד) וְכָל־הָעָם רְאִים אֶת־הַקּוֹלֹת וְאֶת־הַלְפִידִם וְאֶת־קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת־הַהָר עֲשֵׂן וַיִּרְא  
הָעָם וַיִּזְעְזְעוּ וַיַּעֲמְדוּ מֵרָחֵק:

"a весь народ, – וְכָל־הָעָם רְאִים אֶת־הַקּוֹלֹת וְאֶת־הַלְפִידִם, וְאֶת־קוֹל הַשֹּׁפָר, וְאֶת־הַהָר, עֲשֵׂן  
[когда они услышали] гром и увидели пламя, и [услышали] звук шофара и

[увидели] дымящуюся гору"; הַלְפִידִם – это הַבְּרָקִים, упомянутые ранее (*Шмот* 19, 16)

– "то испугались и отошли [от горы], став поодаль". וַיַּעֲמְדוּ מֵרָחֵק וַיִּנְעוּ, וַיִּנְעוּ הָעָם וַיִּנְעוּ – "то испугались и отошли [от горы], став поодаль".

**תראים את-הקולות – как можно видеть звуки?**

Этот пасук написан в стиле *derex kצara*: слово תראים относится к слову הַלְפִידִם. В полном виде должно было бы быть написано:

– "слышат звуки и видят пламя, слышат звук шофара и видят дымящуюся гору", но столь подробное описание ослабило бы эмоциональную окраску пасука, которая достигается непрерывной последовательностью существительных: הַקּוֹלוֹת, הַלְפִידִם, הַשֶּׁפֶר, הַהָר. Почему же не написано וַיִּשְׁמְעוּ אֶת-הַקּוֹלוֹת וַיִּרְאוּ אֶת-הַשֶּׁפֶר וַיִּרְאוּ אֶת-הָהָר עֶשֶׂן? Зрение более надежный свидетель? Во-первых, здесь это сделано с целью звуковой организации речи (*цлиль нофель аль цлиль*): **роим** *эт ха-колот... ва-яр ха-ам*. А во-вторых, интересное мнение мы увидим ниже, в комментарии р.Ш.Р.Гирша.

**Рашбам:** согласно пшату, они видели падающие камни и град – это и есть הַקּוֹלוֹת: они издавали очень сильные звуки при падении, подобно тому как написано:

- וַיִּרְבּוּ מְהִיֵּת קִלְתֵּי אֱלֹהִים וַיִּבְרָדוּ (*Шмот* 9, 28) – "и довольно быть [очень сильными] громовым раскатам и граду".

**Хизкуни:** согласно пшату, выражение "видеть" может быть связано не только с явлениями, которые постигают путем зрения, но оно имеет смысл "понимать, постигать", например:

- רָאָה זֶה מִצְאָתִי... לְמַצָּא חֶשְׁבוֹן (*Kohelam* 7, 27) – "Погляди (= пойми, уясни), что нашел я... чтобы сделать вывод";

- וַיִּרְאֵהוּ הָעָם, כִּי-בָשַׁשׁ מִשָּׂה לְרַדֵּת מִן-הָהָר (*Шмот* 32, 1) – "когда увидел (= решил, пришел к выводу) народ, что [прошло уже много времени, а] Моше все никак спускается с горы".

**Сфорно:** это подобно выражению וְלִבִּי רָאָה הַרְבֵּה חֲכָמָה וְדַעַת (*Kohelam* 1, 16) – "сердце мое видело (= постигло) много мудрости и знания". Т.е. народ пытался постичь те звуки, которые они не могли вынести, как они сказали: "Не могу больше слушать голос Бога Всесильного, и видеть этот великий огонь – чтобы мне не умереть" (*Дварим* 18, 16).

**р.Ш.Р.Гирш:** в пасуке וַיִּרְאוּ сказано: "Вы видели, что Я говорил с вами с небес". Достоверное знание о том, что некий человек что-то сказал, может быть получено только путем зрительного и слухового восприятия, полученных одновременно. С закрытыми глазами мы, конечно, смогли бы установить общее направление, с которого исходит звук, однако мы не смогли бы установить точно источник звука и, соответственно, не могли бы указать на того определенного человека, который издал звук. Только глаз способен найти точку, из которой исходит звук. То же и здесь. Народ видел звуки, обращенные к нему, вместе с вспышками молний. Он видел, что речь доходит до него из того места, где вспыхивали молнии, и оттуда также видел звук шофара. Таково буквальное понимание фразы: "Вы видели, что с небес Я говорил с вами".



подножья горы. Пасук не говорит, что народ услышал содержание речений и испугался из-за "речи" Всевышнего. *Даат микра* не согласен с этим:

Этот пасук как бы является продолжением пасука נ, т.е: "В то время, как Всесильный говорил все это, народ видел..." Все время, в течение которого были сказаны десять речений, люди преодолевали свой страх и оставались стоять на месте. Но когда закончились речения и продолжились звуки шофара, пламя и дым, они уже не могли вытерпеть и начали отступать.

### Так сколько речений слышал народ от Всевышнего?

Суть этого вопроса состоит в том, каким образом народ слышал речения, исходящие из "уст" Всевышнего? Находились ли они все в этот момент на достаточном для этого уровне пророчества? Возможно ли, чтобы весь народ, вышедший из Мицраима, преуспел достичь такого уровня за столь короткое время?

Среди еврейских мыслителей средних веков можно встретить два подхода к вопросу пророчества. Согласно одному подходу, человек получает пророчество без предварительной подготовки – только лишь в результате желания и выбора Всевышнего. Согласно другому мнению, кандидат в пророки должен прежде подготовить себя: развить свой интеллект и силу воображения, после чего он сможет достичь пророчества. Вмешательство Всевышнего, согласно этому мнению, заключается лишь в ускорении или замедлении процессов интеллектуального роста.

В соответствии с этими двумя подходами разделяются мнения комментаторов. Трех дней, выделенных на подготовку, явно недостаточно, чтобы достичь уровня пророка. Поэтому те, кто придерживается второго подхода (например, Рамбам), объясняют слова Торы таким образом, что народ не слышал речений непосредственно от Всевышнего, а только от Моше. Приверженцы же первого подхода не считают достижение всем народом уровня пророчества особой проблемой, и согласно их мнению, народ мог слышать речения от Всевышнего.

**Ибн Эзра** уже высказал свое мнение в пасуке נ:

Многие говорят, что ha-Шем сказал только два речения<sup>16</sup>, потому что первые две мицвы написаны от первого лица: "Я – Всевышний, Бог твой", а остальные сказаны в третьем лице: "Не клянись Именем Всевышнего, Бога твоего" и т.д.

Знай, что все эти десять речений, сказанные в этой главе, народ слышал от Всевышнего напрямую, без посредника, как сказано (в пасуке נ): "И говорил Всесильный все эти речения". Также и Моше, когда упоминает десять речений, говорит: "Слова эти сказал Всевышний всему собранию вашему" (*Дварим* 5, 19). А на упомянутый аргумент (что первые два

<sup>16</sup> Это мнение основано на словах агады: "Раби Йеёшуа бен Леви разошелся во мнениях с другими рабаним: раби Йеёшуа считал, что только два речения слышали бней Исраэль от Всевышнего, а рабаним считали, что бней Исраэль слышали от Всевышнего все десять речений" (*Шур ha-ширим раба* 1, 2).

речения сказаны от первого лица, а последующие – от третьего) следует ответить, что иврит допускает изменение лица.

С ним согласен **Рашбам** (см. выше).

**Рамбам**, который, как мы уже отметили выше, считает, что человек должен приложить некоторые усилия для того, чтобы достичь пророчества, говорит, что не весь народ удостоился достичь какого-либо уровня пророчества в этом событии. По его мнению, бней Израэль слышали две вещи, целью которых было подтвердить как существование пророчества вообще, так и истинность пророчества Моше в частности: 1) громы, молнии и звук шофара – характерные (для раскрытия Всевышнего) внешние признаки, которыми сопровождалось это событие; 2) некий сотворенный звук, посредством которого передавались речения. Это был особый звук – осязаемый, простой и однородный. Звуки, перечисленные в первом пункте, бней Израэль слышали на протяжении всего события, поскольку это были обычные звуки, только очень громкие, поэтому они не вызвали страха и желания отпрянуть. В отличие от этого, другой звук бней Израэль слышали только во время произнесения двух первых речений, но при этом они не различали никаких слов. Поскольку это был "голос Бога", то бней Израэль не могли вынести его, и поэтому отпрянули назад и попросили Моше, чтобы он прекратил этот звук, и чтобы Моше сам передавал бы им речения. На протяжении остальных речений бней Израэль уже не слышали этот звук. Рамбам старается не слишком углубляться в объяснение деталей, поскольку он и сам чувствует, что тема эта очень непростая. С одной стороны, он не хочет полностью принимать возможность существования пророчества, получаемого без подготовки, но с другой стороны невозможно объяснить, как бней Израэль смогли подготовиться к этому за столь короткое время. Поэтому Рамбам завершает обсуждение этой темы утверждением, что это было одноразовое и исключительное явление, относящееся к "тайнам Торы", и все, что он сказал по этому поводу ничто иное как лишь предположение (*Морэ ха-невухим* 2, 33):

И имей в виду, что для человека недостижим уровень больший, чем тот, который, как передавалось по традиции, был при Синайском Откровении; и этот уровень – одна из тайн Торы, которая в наше время скрыта и непостижима, потому что ничего подобного Синайскому Откровению не было и не будет впредь – знай это.

**Рамбан** не согласен с таким подходом:

Рамбам утверждает на основании того, что Ункелос перевел фразу "и пусть не говорит с нами Всесильный" как וְלֹא יִתְמַלֵּל עִמָּנוּ מִן קִדְּוֹת ה' – в отличие от других мест: например, וְיִמְלִיל ה' (выше, пасук א). И так во всех местах, где написано "говорил Всевышний", Ункелос переводит וְיִמְלִיל ה' (а не וְיִתְמַלֵּל ה'). И Рамбам объясняет это тем, что хотя весь народ и слышал первое речение, но тем не менее их уровень не был настолько высок, как у Моше-рабейну. И если дело действительно обстоит так, то почему Ункелос перевел фразу "что с небес говорил Я с вами" (ниже, пасук ב) как מִן שָׁמַיָּא מְלִילִית עִמָּכוֹן – ведь [по мнению Рамбама] он должен был бы перевести это как מִן קִדְּמֵי עִמָּכוֹן. И то же самое в "Мишне Торá"

(Дварим 5, 19)<sup>17</sup>: Ункелос перевел фразу "это то, что говорил Всевышний всему вашему собранию" как מְלִיל ה'. И также то, что они сказали: "Мы видели, что Всесильный говорил с человеком и тот остался в живых" (там же, 21) – он перевел как וְהִזְיֵנָה אֶרֶץ מְמַלֵּל ה' עִם אֲנָשָׁא וּמִתְקַיִים и есть много других примеров [когда написано, что Всевышний говорил с народом и Ункелос переводит это словом מְלִיל, и наоборот, когда Всевышний говорил с Моше, и Ункелос переводит это словом וְהִזְיֵנָה – т.е. из перевода Ункелоса нельзя делать таких выводов, которые сделал Рамбам].

Также и **Абрабанель** не принимает мнение Рамбама. По его словам, весь народ получил пророчество во время этих событий у горы Синай. Но все же он не отрицает абсолютно слова Рамбама, занимая промежуточную позицию путем введения нового понятия *невуа хушим* ("пророчество на уровне чувств"), которое выражается в совершенстве основных органов чувств – зрения и слуха, но это не совсем пророчество в полном смысле этого слова:

Все бней Исраэль, стоя у подножия горы, постигли Божественные вещи, но это было постижение посредством органов чувств... И я уже объяснил в отдельной статье *лехакат ха-невиим*, что бывают разные виды пророчества и различные его уровни, в том числе пророчество на уровне органов чувств, которого могут достичь те, у кого мало [духовных] сил и нет времени на подготовку. Это и был тот уровень, на котором находились бней Исраэль в этот раз.

**Даат микра**: в соответствии с простым смыслом того, что написано в тексте, бней Исраэль слышали непосредственно от Всевышнего все десять речений. Однако возможно, что голос Всевышнего был настолько грозен, что не каждый человек был способен различить слова, так что Моше должен был повторять речения своим голосом. Так же возможно, что именно на это намекают псуким: "Моше говорил, а Всесильный отвечал ему голосом" (*Шмот* 19, 19) и "Моше спустился к народу и сказал им:" (там же, 25).

(טז) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָעָם אֶל־תִּירְאוּ כִּי לִבְעֵבוֹר נִסּוֹת אֶתְכֶם בָּא הָאֱלֹהִים וּבְעֵבוֹר הַתְּהִיָּה יִרְאתוֹ עַל־פְּנֵיכֶם לְבַלְתִּי תַחֲטְאוּ:

"Не бойтесь, ведь Всесильный открылся для того, чтобы *נסו* вас, и для того, чтобы внушить вам страх перед Ним – чтобы вы не грешили".

### Что значит такое *נסו*?

**Раши** производит это слово от существительного *נס*:

<sup>17</sup> Книгу *Дварим* часто называют *Мишне Тора* ("повторение Торы"), потому что в ней повторяются законы, которые уже были упомянуты в предыдущих книгах. Рамбам назвал свой кодекс законов *Мишне Тора* ("второй после Торы"), потому что человек, изучив сначала Письменную Тору, а затем и его книгу, будет знать всю *халаху*.



Всевышний хотел возвысить бней Израэль в глазах других народов, когда те узнают, что Он "лично" открылся им. נָסוֹת означает "поднятие" и "возвеличивание", сравните:

- על-העמים נָסוּ הָרִימוּ נֹס (Йешаяху 62, 10) – "вознесите знамя";

- אָרִים נָסִי (там же 49, 22) – "вознесу знамя мое";

- וְנָסוּ עַל-הַגְּבֻעָה (там же 30, 17) – "как знамя на холме": [знамя называется נֹס], потому что оно высоко поднято.

Однако другие комментаторы с ним не согласны: они считают что נָסוֹת = לְנִסּוֹת – "воспитать" (или "испытать" – это то же самое).

**Рамбан:** то, что написал Раши, неверно. Но возможно, это выражение означает "для того, чтобы приучить вас верить в Него, пришел Всесильный", поскольку в результате того, что Он раскрылся им, вера в Него вошла в их сердца, так что их души навечно будут привязаны к Нему, и чтобы был на них страх перед Ним, когда они увидели, что лишь Он – Всесильный на небе и на земле, и боялись бы его очень...

А Рамбан написал в *Морэ ха-невухим* (3, 24), что Моше сказал им: "Не бойтесь, потому что то, что вы видели – для того, чтобы в будущем, когда испытает вас Всевышний, насколько крепка ваша вера, послав к вам лжепророка, который захочет опровергнуть то, что вы слышали, то вы никогда не совершите ошибку, потому что уже видели истину собственными глазами. Если так, то נָסוֹת означает: "Ради того, чтобы в будущем смог испытать вас, теперь пришел Всесильный, чтобы вы смогли устоять в любом испытании".

А по моему мнению, это означает "испытание" в прямом смысле. Моше сказал: "Вот, Всесильный хотел испытать вас – будете ли вы соблюдать его приказы, ведь Он удалил из ваших сердец всякое сомнение, и отныне Он увидит, любите ли вы Его, и желаете ли исполнять его заповеди. И всякое выражение נָסוֹת означает "испытание, проверка".

**Рашбам:** נָסוֹת – "упрекнуть вас".

Если вы помните, в истории *акедат Ицхак* Рашбам объяснил слово נָסוֹת таким образом, что Всевышний разгневался на Авраама и решил его наказать.

**Ибн Эзра:** נָסוֹת – подобно "испытать тебя, чтобы впоследствии сделать тебе добро" (*Дварим* 8, 16).

**Ибн Эзра кацар:** נָסוֹת – испытать вас – захотите ли вы слушаться Его указаний, в соответствии с тем, как вы сказали "все сделаем".

**Сфорно:** приучить вас к пророчеству, которого вы удостоились лицом к лицу.

**Даат микра:** לְבַעֲבוֹר נָסוֹת אֶתְכֶם – для того, чтобы проверить, захотите ли вы принять на себя Его власть, зная, что Он – "Бог, великий, могучий и страшный" (*Дварим* 7, 21; 10, 17), или же откажетесь и скажете: "Нет у нас сил, чтобы устоять перед страхом перед Ним; лучше уж, чтобы Он не находился среди нас".

(י) וַיַּעֲמֵד הָעָם מֵרַחֵק וּמִשָּׁה נִגַּשׁ אֶל-הָעֵרְפֶּל אֲשֶׁר-שָׁם הָאֱלֹהִים: {ס}

"[Однако] народ [остался] стоять поодаль, а Моше приблизился к туче, в которой находился Всесильный".

**Что такое הַעֲרַפֵּל?**

Туман, и это то облако, о котором было сказано раньше, что ha-Шем "появится" ему в облаке. Зачем? Чтобы народ "услышал, как Я говорю с тобой и в результате этого будут верить тебе".

Когда Моше "приблизился к туче" – до десяти речений или после? Если до, то возможно, что Моше приблизился к туче вместе с Аароном (см. *Шмот* 19, 24).

יח וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן־הַשָּׁמַיִם  
דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם: יט לֹא תַעֲשׂוּן אֹתִי אֱלֹהִי כֶסֶף וְזָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם: כ מִזְבַּח  
אֲדָמָה תַעֲשׂוּהָ לִי וּזְבַחַת עָלָיו אֶת־עֲלֹתַי וְאֶת־שְׁלֵמֹתַי אֶת־צִבְאוֹתַי וְאֶת־בְּקָרֶיךָ  
בְּכָל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֲזַכִּיר אֶת־שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבִרְכֹתֶיךָ: כא וְאִם־מִזְבַּח אֲבָנִים  
תַעֲשׂוּהָ לִי לֹא־תִבְנֶה אֶתְחַן גִּזִּית כִּי חֲרִבָּה הַנֶּפֶת עָלֶיהָ וְתַחֲלִלָהּ: כב וְלֹא־תַעֲלֶה  
בְּמַעֲלֹת עַל־מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא־תִנְגַּח עֲרוֹתַי עָלָיו: {פ}

יח) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן־הַשָּׁמַיִם  
דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם:

"И сказал Всевышний Моше: 'Скажи так бней Исраэль: "Вы видели, что Я говорил с вами с небес"'"

**До этого было сказано, что он говорил с горы или из облака, а тут – "с небес". Что это означает?**

Это означает, что бней Исраэль не видели никакого материального образа Всевышнего, от которого исходил бы голос. Они слышали только "голос", исходящий с "небес", т.е. не от какого-либо материального объекта.

*Даат микра*: т.е. "после того, как Я привел вас к себе, вы не видели Меня, но только слышали Мой голос с небес. Получается, что вы не видели никакого зрительного образа ни в Мицраиме, ни в пути, ни на горе Синай. И поэтому Я приказываю вам следующее:"

יט) לֹא תַעֲשׂוּן אֹתִי אֱלֹהִי כֶסֶף וְזָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם:

*Даат* אותי = אתי; "[поэтому] не делайте Моего [изображения]"; – לא תַעֲשׂוּן אֹתִי

*מיקרא*) – "богов серебряных и золотых не делайте себе", לא תַעֲשׂוּ לָכֶם

**Как связано то, что нельзя делать "серебряных и золотых богов" с тем, что ha-Шем "говорил к вам с небес"?**

Это – та же тема: т.к. Всевышний "говорил с небес" (т.е. у Него нет какого-либо места или образа), то поэтому не делайте "серебряных и золотых божков" – это не будет адекватное "изображение" ha-Шема.

**Даат микра:** "не делайте себе серебряные и золотые изваяния с целью почитания и служения, как делают это идолопоклонники, считающие, что проявление уважения к божеству заключается в изготовлении изображений из драгоценных металлов и посвящении их ему".

(כ) מִזְבֵּחַ אֲדָמָה תַעֲשֶׂה-לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת-עֹלֹתֶיךָ וְאֶת-שְׁלֵמֶיךָ אֶת-צֹאֲנֶךָ וְאֶת-בְּקָרֶךָ בְּכָל-הַמְּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכֵּיר אֶת-שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וַיְבָרֶכְתֶּךָ:

"מִזְבֵּחַ אֲדָמָה" сделай Мне, и приноси на нем свой скот в жертву; во всяком месте, которое אֶזְכֵּיר אֶת-שְׁמִי, Я приду к тебе и благословлю тебя".

### Что значит מִזְבֵּחַ אֲדָמָה?

**Раши:** жертвенник, соединенный с землей – не на сваях и не на другом основании. По другому объяснению, медный жертвенник наполняли землей, когда располагались на стоянку.

**Рашбам:** "даже если сделаешь Мне жертвенник, то сделай его земляным, на котором обычно не делают изображений и изваяний. А если захочешь сделать жертвенник из камней (см. след. пасук), то строй его из необработанных камней, потому что когда делают жертвенник из обработанных камней, то обычно делают на нем изображения".

**Ибн Эзра:** некоторые утверждают, что смысл приказа строить жертвенник из необработанных камней в том, чтобы не делали на нем изображений. Если так, то может быть эти комментаторы научат нас, почему весь Мишкан был полон изображений *крувим*, и на крышке ковчега были золотые *крувим*. И Храм, который построил Шломо, был полон *крувим* и других изображений (*Млахим* 1 б, 32). А ведь все это – места более важные, чем жертвенник. А другие говорят, что מִזְבֵּחַ אֲדָמָה означает, что жертвенник не должен стоять на возвышении (а должен стоять на земле), но это неверно с точки зрения языка. И доказательством тому является то, что в следующем пасуке написано מִזְבֵּחַ אֲבָנִים (т.е. не "жертвенник, стоящий на камнях", а "жертвенник, сделанный из камней"). И хазаль сказали, что מִזְבֵּחַ אֲדָמָה – имеется в виду заполнить землей медный жертвенник. Они сказали истинную правду, ведь так и поступали [в пустыне]. Но этот пасук является лишь *асмахтой* и служит для лучшего запоминания. И это не пшат, так как жертвенник наполняли не только землей, и он назывался "медный жертвенник", потому что сделан из меди. Также жертвенник для воскурений называли "золотым жертвенником", потому что он был покрыт золотом. И еще, если бы מִזְבֵּחַ אֲדָמָה означало бы "жертвенник, заполненный землей", то מִזְבֵּחַ אֲבָנִים означало бы "жертвенник, заполненный камнями". Но мы не можем сказать, что жертвенник не был сделан из камней, потому что это прямо написано в тексте о жертвеннике, построенном на горе Эйваль. А теперь я объясню. Расаг сказал, что существует спор относительно жертвенника, который сделал Моше возле горы Синай. Одни говорят, что это было до

дарования Торы, а другие – что после. И Рагаг придерживался первого мнения и говорил, что то, что написано в нашей параше "все, о чем говорил Всевышний, сделаем" (*Шмот* 19, 8), повторяется еще раз в другой параше (*Шмот* 24, 7) (т.е. это два разных события). А я дам тебе абсолютное доказательство, что это было после дарования Торы, ведь здесь написано, что Всевышний сказал Моше, когда тот поднялся на гору до дарования Торы: "Вы видели то, что Я сделал египтянам; теперь же, если будете слушаться Меня" (*Шмот* 19, 4-5). А еще до этого сказано: "Так скажи дому Яакова" (*там же*, 3). Но ведь Он не сообщил им никаких заповедей, а только хотел услышать от них, хотят ли они слушаться Его во всем, что Он прикажет. И они ответили: "Сделаем!" После чего Моше передал их ответ Всевышнему (*там же*, 8). Тогда он подготовил их к тому, чтобы услышать слова Всевышнего, т.е. "десять речений". И теперь Он начал говорить свои заповеди. И когда Моше приблизился к туче, сказал ему все, что написано здесь: "Не делайте..." и главу *Мишпатим* вплоть до "будет тебе западней" (*Шмот* 23, 33). А после этого написано: "И пришел Моше" (*Шмот* 24, 3), когда он спустился с горы. И там написано: "И рассказал народу все слова Всевышнего и все законы" (*там же*). А слова Всевышнего – это предписывающие и запрещающие заповеди, начиная с пасука: "Не делайте Моего изображения, богов серебряных и золотых" (*Шмот* 20, 20), и далее – то, что сказано о жертвеннике, и все заповеди "делай" и "не делай", которые в главе *Мишпатим*. И про все это сказали наши предки: "Сделаем и будем слушаться" (*Шмот* 24, 7). И это означает *наасэ* – что мы будем соблюдать предписывающие и запрещающие заповеди, и *нишма* – слушаться *мишпатим*. Поэтому они добавили после дарования Торы еще *нишма*, но не сказали этого вначале (*Шмот* 19, 8). Получается, что объяснение *הַמִּזְבֵּחַ הַזֶּה אֶרֶץ* – в прямом смысле: сделанный из земли. И это то, о чем написано: "И построил жертвенник возле горы" (*Шмот* 24, 4).

**Ибн Эзра кацар:** "Я не прошу у вас жертвенника серебряного или золотого, а только лишь земляной жертвенник".

**Даат микра:** *הַמִּזְבֵּחַ הַזֶּה אֶרֶץ* – по словам хазаль, медный жертвенник в Мишкане представлял собой полый медный ящик, который наполняли землей. По другому мнению, *הַמִּזְבֵּחַ הַזֶּה אֶרֶץ* – это куча земли в виде небольшого холма, которая служила в качестве жертвенника в тот период, когда были разрешены жертвоприношения вне Храма.

**Как мицва "делать жертвенник из земли" связана с тем, чтобы не делать "серебряных и золотых божеств"?**

Т.к. Всевышний говорил "с небес", поэтому "не делай себе даже золотых и серебряных изображений", хотя это и произведения искусства, и красиво, и все народы впечатляются от этого, и делают аводу зару. Сделай Мне самый простой жертвенник – из земли: насыпь кучу земли, приноси жертвы, и этого будет достаточно".

**Что значит בְּכֹל-הַמְקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת-שְׁמִי?**

Это можно перевести как "в любом месте, которое Я предназначу для служения Мне":

*Даат микра:* "Несмотря на то, что вы слышали Мой голос, исходящий с небес, в будущем Я "упомяну Мое Имя" (= назначу определенное место для служения Мне) на земле. И в любом месте, куда придешь ты, Израэль, чтобы приносить Мне жертвы (т.е. в любом месте, где будет Мишкан), придут также и Я, Всевышний, к тебе и благословлю тебя в знак того, что Я охотно принял твое служение."

Однако речь в этом отрывке идет не о том, что Всевышнему можно служить только там, где он укажет. Речь идет о том, что Всевышний требует не создавать Его изображения и не требует строительства роскошных жертвенников. Поэтому фразу בְּכֹל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכֵּיר אֶת-שְׁמִי можно понять как противопоставление сказанному в предыдущем пасуке не изготавливать золотых и серебряных идолов: "В любом месте, где будут служить Мне, а не золотым и серебряным божествам, – даже на простом жертвеннике из земли, на самом простом жертвеннике – главное, чтобы служили Мне, а не идолам. Если будете служить Мне, то будет вам из-за этого благословение". Т.е. тут нет противоречия с книгой *Дварим* (12, 13-14), где написано: "Не приноси жертвы в любом месте, а только там, где выберет Всевышний" – там говорится про место, а здесь – про предметы культа: "Сделай самые простые предметы, не надо золотые и серебряные. Даже если сделаешь из земли – это хорошо; главное – служи не аводе заре, а только Мне".

(כא) וְאִם-מִזֶּבֶחַ אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה-לִּי לֹא-תִבְנֶה אֹתוֹן גִּזִּית כִּי תִרְבֵּד הַנֶּפֶת עָלֶיהָ וְתִחַלְלָהּ:

– "а если сделаешь Мне жертвенник из камней, то не строй его из обтесанных камней"; почему?

– "потому что, заносся тесак на камень, ты оскверняешь его"; תִּרְבֵּד – молот, предназначенный для обработки камня, уподобляется здесь мечу, который наносит удар по человеку; הַנֶּפֶת עָלֶיהָ – "поднимая (= заносся) [молот] на него (= на камень)".

Что подчеркивает пасук? То же самое: делай самый простой жертвенник; а если сделаешь из камней, то не делай из обработанных камней, как делают другие народы, потому что ты оскверняешь его этим. Обратите внимание, Всевышнему не нужна роскошь: главное – кому ты служишь.

*Даат микра:* "несмотря на то, что Я сказал тебе: "Жертвенник из земли сделай Мне" (пасук כ), ты можешь построить также жертвенник из камней. Возможно, что пасук хочет сообщить, что камни также включены в понятие "земля".

**Каким образом железные орудия могут осквернить (לחלל) камень?**

**Рашбам (כא):** так говорит Всевышний: "Даже если сделаешь Мне жертвенник, то делай его только лишь из земли, потому что на нем невозможно сделать никакие изображения. И даже если захочешь сделать жертвенник из камней, то бери для этого необработанные камни – не обрабатывай их железными инструментами, потому что когда строят

жертвенник из обработанных железом (гладких) камней, то обычно делают на них всякие изображения".

Т.е. по мнению Рашбама, цель данного запрета – предотвратить нарушение заповеди изготавливать изображения Всевышнего, потому что обработка камней с использованием железных инструментов, делает возможным нанесение на них изображений.

*Даат микра*: слово גזית образовано от корня גז, который родственен корню זג ("стричь шерсть, волосы, траву и т.п."), который, в свою очередь, близок по смыслу и по звучанию к корню קצץ ("отрезать, отсекал"). В соответствии с этим, выражение גזית גזית означает אבנים גזיות ("обтесанные камни"). И пасук объясняет причину этого: назначение молота в том, чтобы ударяя по камню, обтесывать его; и он подобен в этом мечу, назначение которого в том, чтобы бить по людям. Т.е. молот, обтесывающий камень, ассоциируется с мечом, несущим смерть. И поэтому молот оставляет на камне печать преступления и смерти. И такой камень не годится для того, чтобы быть частью жертвенника, указывающего на справедливость и жизнь. По другому объяснению, жертвенник, который построен во имя Всевышнего, должен быть построен из естественных камней – таких, какими они были созданы Его "руками". И поэтому обработка камней человеком делает их непригодными для жертвенника.

(כב) וְלֹא־תַעֲלֶה בְּמַעֲלֹת עַל־מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא־תַגִּילָה עָרוֹתָךְ עָלָיו: {פ}

и не поднимайся на жертвенник Мой по ступеням"; т.е. "не делай ступени, чтобы подниматься на жертвенник, а сделай аппарель (пологий подъем)"; зачем?

וְלֹא־תַעֲלֶה בְּמַעֲלֹת עַל־מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא־תַגִּילָה עָרוֹתָךְ עָלָיו – "чтобы не открылась нагота твоя на нем".

*Даат микра*: человек, поднимающийся по ступеням, делает широкие шаги, поэтому его нагота может открыться.

#### Как это связано с нашей темой?

И сам будь скромнен. Это связано с тем, что происходило в храмах идолопоклонников, где жрецы и жрицы занимались развратом. Поэтому здесь подчеркивается крайняя степень отдаления от этого.

**Сфорно** (כב-יט): подчеркивает всю идею, которая была изложена во всей параше:

(יט) "Так как вы видели, что вам не нужны никакие посредники, чтобы приблизиться ко Мне, т.к. Я говорил с вами "с небес" (= не из статуи или какого-либо другого материального объекта), то поэтому не делайте себе изображения и изваяния в качестве подобных посредников".

(כ) "Тебе не требуется строить дворцы из серебра, золота и драгоценных камней, чтобы Я приблизился к вам; достаточно жертвенника из земли". (Всевышний взятку не берет, Ему не нужны роскошные храмы. Главное то, что ты служишь Ему, а не кому-то другому – тогда Он к тебе приблизится. Сфорно подчеркивает именно этот аспект: скромность в

служении Всевышнему. Роскошь характерна для идолопоклонников, потому что им надо подкупить свое божество).

(כב) "Несмотря на то, что Я не утруждаю тебя тем, чтобы делать всякие роскошные украшения, чтобы Я "обитал" среди вас, тем не менее, остерегайся вести себя легкомысленно у жертвенника: у тебя должно быть понятие об уважении и страхе перед Всевышним".