© 2002 г., ЭО, № 1

М.Д. Грубарг

ГОСУДАРСТВО, ВЛАСТЬ И ЗАКОН СОГЛАСНО ТРАДИЦИЯМ ИУДАИЗМА

В мировой традиции существуют по меньшей мере несколько различных подходов к природе государства как социального института. Так, например, у европейских мыслителей бытовали два несовместимых взгляда на социальную значимость государства. Одни видели в нем позитивное, гуманистическое, социально ценностное начало (Т. Гоббс, Г. Гегель, И. Кант, Н.А. Бердяев), другие – негативное, античеловеческое, антисоциальное (анархисты во главе с П.А. Кропоткиным и марксисты, Т. Пейн, Ж.Ж. Руссо и др.).

Проблема государства и власти привлекала внимание не только европейских мыслителей. Еврейские философы и юристы – ученые талмудисты и раввины (Иуда Хасид, Яков бел Ашер, Липман Мильгаузен, Моисей бен Маймон и др.) высказывали по этой проблеме много интересных мыслей. Наиболее крупной фигурой среди указанных еврейских мыслителей был Моисей бен Маймон (1135–1204), более известный под именем Маймонид, который в философском трактате «*Море Невухим*» («Путеводитель блуждающих») проблеме государства уделил особое внимание. В своей трактовке государства Маймонид в первую очередь отмечает социальную значимость этого феномена. Указывая на важнейшую роль государства в жизни людей и общества, он пишет: «Выше вполне убедительно доказано, что общественность и государственность свойственны самой природе человека. Далее, вследствие многосложности организации этого рода (человеческого. – *М.Г.*) – так как он представляет последнее и самое совершенное органически целое, как это уже известно нам, – черты различия между его неделимыми являются в чрезвычайно резких выражениях, так что не встретишь двух человек вполне одинаковых качеств, точно так же, как трудно найти два вполне сходных человеческих лица. У других животных нет таких резких индивидуальных отличий; у них индивидуальность выражена далеко слабее. Между тем можно найти людей, до такой степени различающихся в нравах, как бы они принадлежат к различным родам. Так, жестокость одного доходит иногда до того, что он в гневе способен зарезать родного ребенка, другой же не в состоянии раздавить червяка или убить ничтожное насекомое. То же самое можно сказать и относительно других нравов. Если же человеческая природа, с одной стороны, обусловливает такое несходство нравов, а с другой – требует общественности, то людское общество не иначе может сделаться совершенным, как имея над собою в качестве регулятора главу, который определял бы их действия, начертал бы раз и навсегда правила и нравы для всех так, чтобы природные различия людей уравновесились условным соглашением и, таким образом, установился бы порядок в обществе»[1].

Маймонид, следовательно, убеждает своих единоверцев в том, что государство и право – это единственное средство сделать возможным существование отдельных индивидуумов в социуме путем установления и поддержания границ, за пределами которых осуществление каждым членом общества своих субъективных прав может причинить вред другим его членам.

Отмечая высочайшую социальную ценность государства как «регулятора» общественных отношений, Маймонид в то же время не упускает из виду и другую сторону этого социального института, основанную на власти, насилии, принуждении. Он указывает: несмотря на то что государство и личность нуждаются друг в друге, находятся во взаимодействии, они могут сталкиваться, и из этих столкновений могут рождаться великие трагедии. Государство может преступать пределы, предназначенные ему Богом, и попирать реальности иного порядка. Тогда начинается болезненный процесс в жизни государства, и ему грозят величайшие потрясения, при которых страдает и личность. Но и личности могут преступать свои пределы и посягать на реальность государства, что также ведет к трагедии[2].

Маймонид видит в государстве и хорошее, и плохое, и светлое и темное, т.е. применяет к анализу государства метод, в глубине которого – законы не формальной, а диалектической логики. В человеке, предоставленном только самому себе, победит злая сторона, направить к добру его может только Бог. Так и в случае с государством: предоставленное только самому себе, оно проявит самые злые свои стороны, превратится в чудовище. И никакие законы не способны его исцелить, направить к добру и справедливости, ибо пишутся эти законы самим государством и, естественно, в государственных интересах, поэтому государство и нуждается для раскрытия его позитивного потенциала в разумных пределах и регуляторах, которые должны быть искомы не в нем самом, а вовне и над ним: в самом Боге и его законах. Таким образом, Маймонид отстаивал приоритет права и закона перед государством, что возможно, по его мнению, только в том случае, если законы исходят не от государства, а от Бога.

В своем понимании сущности государства, соотношения государства и права Маймонид исходил из принципов учения иудаизма, из еврейской традиции соотношения государственной власти и закона, государства и личности.

Правоверные евреи считают, что Тора, которая служит основным источником еврейского права, имеет Божественное происхождение. Бог продиктовал свои заповеди, свой закон, Моше (Моисей) их записал – так получилась письменная Тора. Кроме того, Бог давал устные пояснения, которые, передаваясь от Моисея из поколения в поколение, впоследствии были также записаны и составили Талмуд[3].

Таким образом, юридические нормы Торы и Талмуда, на которых всегда основывалось еврейское судопроизводство, были сформулированы и существовали задолго до появления у евреев государства, до первых царей – Саула, Давида, Соломона, а потому, по Торе, право и закон первичны, власть же вторична. Сказанное, кстати, объясняет, почему, когда те или иные древние народы лишались государственности, их правовые системы постепенно теряли свою силу и исчезали, тогда как еврейское право продолжало существовать и развиваться как право самобытное и независимое и после того, как еврейская государственность перестала существовать, почему, находясь бóльшую часть своей истории под юрисдикцией нееврейской государственности, евреи сохранили свое право вплоть до настоящего времени.

Еще в I в. н.э. римский историк Иосиф Флавий на вопрос, какая форма государства существует у евреев, ответил: «Теократия», что по-гречески означает «власть Бога» (в современной же науке теократия понимается несколько односторонне – лишь как форма государственной власти, глава которой соединяет политические и религиозно-культовые функции). «Некоторые народы, – писал Иосиф Флавий, – доверили высшую политическую власть монархии, другие – олигархии, третьи – народной массе. Наш законодатель… придал своей конституции власть Закона Торы, которая стоит выше любой формы власти»[4]. Сравнивая законы Торы с другими, Флавий добавил: «Бесконечно различны в частностях обычаи и законы в роде человеческом: здесь предоставили правление государственным монархам, там – немногим могущественным фамилиям, а там – народу. Наш законодатель, напротив того, не обратил внимания ни на одну из таких форм правления, но превратил государство, если можно выразиться несколько искусственным словом, в Богоправление (теократия), оставив господство и власть Богу, и заставил большую массу смотреть на него, как на

первоисточник всего добра, которым пользуются люди, как в государственной, так и в частной жизни»[5].

И в том, и в другом случае Иосиф Флавий под теократией, таким образом, имел в виду власть закона Торы, т.е. самого Бога, которая выше любой иной формы власти, потому что, согласно сути иудаизма, власть одного человека над другим уже сама по себе грех, поэтому право и закон, дабы быть справедливыми, должны иметь Божественное происхождение, должны быть от Бога. В силу этого, согласно иудаизму, право и закон первичны, а государство и власть вторичны.

В этом состоит существенное отличие еврейского права от права подавляющего большинства других стран, где закреплен приоритет государства перед правом. В государстве Израиль, существующем с 1949 г., нет Конституции, ибо израильская государственность опирается на нормы права, берущие свое начало в религиозно-этических предписаниях, отражающих принципы справедливости и неприкосновенности субъективных естественных прав человеческой личности, записанных в начале истории еврейского народа, еще в догосударственный ее период.

Исследование специфики древнееврейского права, взаимоотношений права и государства в древности представляют поэтому, в силу сказанного выше, огромный интерес, ибо именно тогда закладывались правовые нормы, принципы взаимоотношений власти и закона, по которым и сегодня живут тысячи евреев, современное еврейское общество и государство. Однако среди отечественных исследований, посвященных истории государства и права, их генезису, внимательно изучено, к примеру, древнеримское право и государство; как первый памятник юридической мысли называют знаменитый кодекс законов вавилонского царя Хаммурапи; имеются исследования по древнекитайскому, древнеиндийскому, древнеегипетскому, даже древнехеттскому государству и праву[6]. К сожалению, в отечественных исследованиях в течение достаточно долгого времени не обращали должного внимания на тот факт, что к числу самых ранних юридических и политических документов может и должна быть отнесена ветхозаветная литература, прежде всего Пятикнижие Моисеево (Тора)[7]. В ней изложено много сведений о происхождении и сущности древнееврейского государства, о древнееврейском праве и законодательстве (уголовном, гражданском, брачно-семейном и т.д.), о правовых принципах взаимоотношений государства и общества, государства и личности и т.п.

Попытаемся же ликвидировать имеющиеся в литературе пробелы по вопросу о происхождении и сущности древнееврейского государства, о специфике древнееврейского права[8], используя в первую очередь древнееврейскую литературу и прежде всего Пятикнижие, Талмуд и другие источники. Предметом внимания настоящей статьи будут история и специфика государства и власти древних евреев, как они представлены в древнееврейской литературе, ибо исследование любых социальных институтов целесообразно начинать именно с той письменно фиксированной в Торе, Талмуде и других еврейских книгах информации, которая дошла до нас из глубины веков и которая сегодня доступна любому непредубежденному исследователю. Объективность этой информации (конечно, не всей) подтверждается (начиная с конца XIII по X в. до н.э.) археологическими и иными материалами.

История еврейского народа, как и история других народов, делится на два периода: догосударственный и государственный. Социальные связи в догосударственный период имели характер кровнородственных отношений. Собственность на землю была коллективной, общинной. Владельцем земли являлось колено (Иис. Нав. 7, 16; I Цар. 10, 20–21). Общей политической власти в этот период у древних евреев не было. Управление осуществлялось через институты временных военных вождей и старейшин. Старейшины, как и вожди, избирались всеми членами колена. В случае особых ситуаций отдельные племена, а то и весь племенной союз добровольно подчинялись избранному ими избавителю – «судье», который обладал божественной благодатью. В данный период еврейской истории отсутствовал институт строгой наследственности власти, богатые и бедные внутри колена пользовались известным равноправием,

проявлявшимся прежде всего в равном участии в выборах власти. Жизненные проблемы и коллизии, имущественные споры и иные социальные конфликты решались в соответствии с законами Торы.

Процесс объединения древнееврейских колен в единое государство под властью царя затянулся на длительное время. Лишь необратимые социально-экономические процессы внутри еврейского общества (возникновение и развитие сельского хозяйства, ремесленничества, торговли, городов и как результат – социальная дифференциация общества), а также многолетнее и тяжелое владычество филистимлян сделали вопрос об учреждении царской власти, государства вопросом жизни для еврейского народа. Однако общественное сознание еврейского народа было по-прежнему ориентировано на прошлое, в связи с чем государство – явление качественно новое – воспринималось им сквозь призму традиций прошлого (которое еще не успело исчезнуть), когда в обществе господствовали демократические институты догосударственной эпохи. Отсюда и та остро, а порой и болезненно ощущаемая древними евреями «чужеродность» государства. Настроения и голоса сомневающихся в пользе этого нововведения донесены до нас библейскими книгами. Так, Книга Судей повествует об Авимелехе и его притязаниях на власть, а в качестве оппонента претендента на царствование выступает его сводный брат Иофам, предупреждающий жителей родного Сихема о крайне опасных намерениях своего родственника по материнской линии. Иофам рассказывает согражданам прекрасную легенду-притчу о том, как деревья собрались поставить над собой царя и обратились к самым достойным растениям – оливе, смоковнице, виноградной лозе – с предложением царствовать над ними. Однако перечисленные растения отвергли это предложение, которое было принято самым никчемным из растений – терновником (Суд. 9, 8–15).

Ощущение древними евреями «инородности» государства в их жизни очень скоро приобрело форму активного неприятия самой идеи государственности, откровенно антигосударственных, антимонархических настроений. Консерватизм этих настроений проявлялся в том, что введение института царской власти рассматривалось как нарушение воли самого Яхве, желавшего, чтобы евреи и далее жили без государства и единственным их правителем был он сам. Нетрудно понять причины появления таких настроений, совпавших по времени с возникновением в жизни еврейского народа неизвестных ему дотоле социальных институтов, таких как натуральные и земельные налоги, трудовая повинность, обязательная воинская служба, стоявший над ними многочисленный чиновничий аппарат – неотъемлемых признаков любого государства.

Эти настроения отчетливо выражены в развернутом и подробном описании споров различных сторон относительно необходимости введения в обществе института царской власти, которые приводятся в Книге Судей. В ней повествуется, что, когда предводитель колен, судья и пророк Самуил стал старым, а «сыновья его не ходили путями его, и склонялись к корысти, и брали подарки, и судили превратно», народ потребовал от Самуила: «…теперь поставь над нами царя, чтобы он руководил нами, как у прочих народов»; это желание народа иметь над собой царя вызвало гнев у самого Яхве, который заявил: «не тебя (Самуила. – *М.Г.*) они отвергли, но отвергли Меня (Яхве. – *М.Г.*), чтобы Я не царствовал над ними». Далее в Торе дается крайне отрицательная характеристика царской власти, произвола и деспотизма царя: «…сыновей ваших он возьмет и приставит их к колесницам своим… И дочерей ваших возьмет, чтобы они изготовляли мази и варили кушанья и пекли хлеб. И поля ваши, и виноградники ваши, и масличные сады ваши лучшие возьмет» и т.д. (I Цар. 8, 1–20). Однако народ не внял этим предостережениям и вновь потребовал: «…нет, пусть царь будет над нами. И будем мы, как прочие народы, и пусть нас судит наш царь и предводительствует над нами и пусть ведет наши войны», после чего Яхве уступил желаниям народа и повелел Самуилу: «Внемли голосам их (народа. – *М.Г.*) и поставь им царя».

Приведенные выше примеры негативного отношения к институту царской власти не следует, однако, рассматривать как свидетельство того, что вся библейская литера-

тура находится на антигосударственных, антимонархических позициях. В библейских книгах мы слышим также голоса защитников и сторонников царской власти в Израиле. Доказывая необходимость установления института государства в еврейском обществе, его сторонники и защитники ссылаются прежде всего на почитаемое в то время Второзаконие: «Когда ты (народ. – *М.Г.*) придешь в страну, которую Яхве, Бог твой, дает тебе, и овладеешь ею и поселишься в ней и скажешь: поставлю я над собой царя подобно прочим народам вокруг меня, то поставь над собой царя, которого изберет Яхве, Бог твой, из среды братьев твоих» (Втор. 17, 14–15). Главным же аргументом сторонников установления института царской власти в Израиле была ссылка на то, что отсутствие государства есть еще большее зло, чем те издержки, которые связаны с его функционированием, ибо без государства народ уже не может обойтись: отсутствие государства приводит к общественному непорядку, произволу, социальному хаосу и поэтому есть зло: «В те дни не было царя в Израиле, и каждый делал правильное в очах своих» (Суд. 21, 25), т.е. творил то, что хотел, не считаясь с интересами других.

Доводы и аргументы защитников идеи о необходимости установления института царской власти в обществе были столь убедительны, что они подействовали даже на настроение Яхве. Если перед этим Он рассматривает требование израильтян поставить над ними царя как измену лично Ему (I Цар. 8, 1–20), то спустя некоторое время ответом на то же требование явился уже не гнев Божий, а Божья милость своему народу: «И вот Яхве дал царя над вами» (I Цар. 12, 13).

Были услышаны, однако, и голоса противников института царской власти в Израиле, опасавшихся прежде всего перерастания единоличной царской власти в произвол и деспотизм царей, как это было в Египте или Вавилоне. Царская власть именно по этим соображениям, как рассказывают библейские книги, была ограничена целым рядом правовых норм, о которых речь пойдет ниже.

Столкновение различных позиций в вопросе о необходимости введения института царской власти в еврейском обществе, которое мы видим на страницах библейских книг, не только свидетельствует о том, что в древнееврейском обществе имелись две противоположные партии – антигосударственная и прогосударственная, но также показывает специфику понимания евреями природы и сущности государства, причин и сил, его порождающих.

По представлениям других народов той эпохи, например египтян, царственность и царство есть нечто субстанциональное, вещественное (как и весь космос в целом), сотворенное вместе с остальным миром в «начале времен» и в силу именно этой своей изначальности обладающее наивысшей сакральностью, т.е. принадлежащее к миру божественному[9]. Убежденность египтян в том, что царственность есть момент акта творения, заставляла их считать земную власть субстанционально тождественной власти божественной. Фараон был сыном бога с момента зачатия, в течение всей своей жизни и таковым оставался в момент смерти и после нее, сливаясь с телом своего великого отца. И поэтому относиться к нему надлежало как к богу, который, как и всякий бог, был всемогущ, всесилен, не знал никаких ограничений своей власти.

В отличие от египтян, евреи не считали царственность элементом акта Божественного творения и постоянно подчеркивали длительность догосударственного периода в истории Израиля: «В те дни не было царя в Израиле» (Суд. 21, 25), а также активную роль в установлении царской власти самих людей. Государство в древнееврейской литературе предстает как явление в первую очередь человеческого разряда, возникающее прежде всего по воле, инициативе и желанию самих людей, их лидеров. Однако это не означает полного отрицания всякого участия Бога в процессе возникновения государственности у евреев. Библейские книги содержат немало указаний на то, что царственность у евреев «учреждается», «устанавливается», «вводится» именно по воле и милости Яхве, который сам назначает им в качестве царей своих избранников (Втор. 17, 14–15; III Цар. 7, 12–13). И тем не менее на первом плане остается именно аспект человеческой инициативы в процессе установления царской

власти среди евреев. Признание же египтянами субстанциональной тождественности земной власти с божественной евреи считали грубейшим заблуждением; такое отождествление они полагали лжетеократией, соперничающей с истинной властью единого Бога. Подобное заблуждение, по мнению талмудистов, ведет к тому, что всякая земная теократия (власть Бога) рискует перерождиться в лжетеократию, т.е. в обожествление главы государства, поэтому, в частности, в Торе египетские фараоны и рисуются в негативном, отрицательном свете.

Что касается учения древних евреев, то они никогда не считали своих царей богами, никогда не утверждали, что их цари – не простые смертные, а сверхъестественные существа. Тексты Торы и других еврейских книг настойчиво акцентируют наше внимание на обычной, человеческой природе иудейско-израильских царей: «Когда ты (народ. – *М.Г.*) придешь в страну, которую Яхве, бог твой, дарит тебе, и овладеешь ею, и поселишься в ней, и скажешь: поставлю я над собой царя, которого изберет Яхве, бог твой, из среды братьев твоих поставь над собой» (Втор. 17, 14–15). «Из среды братьев твоих» – такова природа еврейских царей. Они не боги, а простые смертные, избранные Богом, но не равные Ему. Признание смертной природы еврейских царей означает признание и того факта, что их отцом является вовсе не Бог, а конкретный земной родитель, поэтому Тора и другие еврейские книги постоянно указывают на момент человекорожденности иудейско-израильских царей, подробно перечисляя не только имена их отцов, но и матерей (II Цар. 13, 2; III Цар. 15, 2 и др.).

Наш вывод подтверждается и тем, что в первой книге Царств называется имя физического, т.е. родного отца Давида (I Цар. 16, 1–13) – Иессей Вифлеемлянин. Физическое происхождение, т.е. происхождение от реальных, земных людей в результате естественного зачатия земным мужчиной земной женщины видно и в другом библейском фрагменте: «Когда же исполнятся дни твои и ты почиешь с предками твоими, то (Яхве. – *М.Г.*) поставлю после тебя семя твое (ср. с египетским божьим семенем. – *М.Г.*), которое произойдет из чресл твоих, и утвержу его царственность» (II Цар. 7, 12; I Цар. 17, 11).

Справедливость нашего умозаключения подтверждается, как нам кажется, и тем, что допущение момента богорожденности древнееврейских царей противоречило бы самой сути Торы, согласно которой, единственным Богом, Царем и Законодателем всего израильского народа – от царя до простого крестьянина – является сам Яхве. Противоречило бы оно главной идее Торы, заключенной в словах Бога, переданных израильскому народу Моисеем перед Синайским откровением: «Вы будете мне царством священников и народом святым» (Исх. 19, 6).

И напротив, признание человекорожденности иудейско-израильских царей ставит их на тот уровень, на котором находятся все другие члены израильского народа, что вполне соответствует букве и духу Торы. Согласно Торе, царь, как и любой другой израильтянин, должен видеть в Боге своего Господина и Законодателя, Повелителя и Царя. «Сердце царя в руках Бога, как потоки воды; куда Он хочет, туда Он и направляет его», – гласит древнееврейская мудрость (Прит. 21, 1). Та же идея выражена в Книге Судей, повествующей об обращении народа к герою Гидеону, свергнувшему ненавистное иго мидианское, с просьбой стать царем и об ответе Гидеона: «Не я буду властвовать над вами и не сын мой. Бог будет властителем вашим» (Суд. 8, 22–23). Смысл слов Гидеона состоит в том, что народ может избирать себе любого царя, который будет его защитником, пастырем и надзирателем, но царь не может быть выше Закона, ибо Закон, по которому живет еврейский народ, – от самого Бога. И этим Законом, который дал Бог всему израильскому народу, должны руководствоваться и царь, и крестьянин, ибо все мужчины и женщины Израиля, заключая с Яхве договор, поклялись жить в соответствии с его нормами и установлениями. Царь не представляет исключения, все его действия находятся под жестким контролем Синедриона, который, выполняя функции законодательной власти, наделен также многими прерогативами исполнительного органа. «До сегодняшнего дня не создано формы государственного правления, которая могла бы учитывать интересы всех

своих граждан в такой степени, как это было в еврейском государстве, где функции правителей превращались в обязанности, а не в привилегии»[10].

Помимо всего прочего, согласно иудаизму, как уже говорилось, власть одного человека над другим уже сама по себе есть грех. Тем более греховна абсолютная власть, которая в иудаизме вообще отрицается. Иудейско-израильский царь – лишь первый среди равных. Но в силу своего первенства царь еще более ограничен в своих деяниях, чем другие.

Тора содержит ряд статей и ограничений, регулирующих многие аспекты положения и поведения царя в обществе. Он должен быть рожденным израильтянином, не должен накапливать в своих руках большое количество коней, золота, серебра, обзаводиться большим гаремом, нарушать право собственности, обязан относиться к подданным своим как к братьям и сестрам, руководствоваться учением и законами Торы (I Цар. 17, 16–17). Интересно отметить, что царь, избранный на престол, был обязан все эти законы-ограничения досконально изучить: «А когда взойдет он на престол царства своего, пусть спишет себе книгу учения этого с той, что у когенов, левитов, и пусть будет она при нем, и пусть читает он ее все дни жизни своей, чтобы научился он бояться Бога своего и соблюдать все слова учения этого и установления эти» (Втор. 17, 18–19). «В Израиле царь существовал для народа. Он был наделен силой и авторитетом, но и то, и другое было дано ему не для удовлетворения собственных потребностей. Царь обязан был заботиться о безопасности и благополучии того населения, которым он правил. Никто не рассматривал царя как некоторое особое существо или как человека, наделенного особыми правами: все привилегии были даны ему только для того, чтобы он мог исполнить свои обязанности. Во всем остальном он был такой же, как и другие, и должен был отвечать перед законом наравне со всеми. Несмотря на свой авторитет и привилегии, он оставался "одним из народа". Для монархов древности подданный был рабом, для еврейского царя – братом»[11].

Можно предположить, что помимо общих Моисеевых законов, ограничивающих власть израильских царей, среди юридических документов Израиля имелась и специальная книга, еще более детально определяющая права и обязанности царской власти. Такой вывод можно сделать из приведенного в первой книге Царств упоминания о книге, в которую Самуилом были вписаны «права царства», и которая была положена перед Господом. Очевидно, что она являла собой не простое воспроизведение Моисеевых законов, а была как бы комментарием к этим законам, юридическим документом – книгой «прав царства», т.е. власти (I Цар. 10, 25).

Из всего сказанного выше можно вполне уверенно сделать вывод о том, что власть израильских царей была крайне ограничена наличием целого пакета юридических документов о ее пределах. В основании этого пакета лежал договор, который, согласно традиции, вновь избранный царь заключал с народом при вступлении на престол и по которому он обязывался исполнять все законы, определяющие пределы его власти (I Цар, 10, 25; II Цар. 5, 3; IV Цар. 11, 17).

Конечно, история израильских царей содержит сведения о том, как эти цари превышали власть, потворствуя своей жадности, тщеславию, ненависти (I Цар. 22, 17–18; II Цар. 26–27). Но даже в этих случаях они не осмеливались открыто нарушать Моисеевы и другие законы Израиля; сознавая свою зависимость от них, цари пытались найти лазейки в законах, обойти их официальным путем. Так, царь Ахава, возжелав виноградники своего подданного Навуфея, был готов заплатить владельцу большие деньги или предоставить другой ничуть не худший участок в ином месте. Однако владелец отказался продать этот кусок земли. Ахав не мог успокоиться, но никакой прочий способ приобретения не приходил ему в голову. Жена Ахава, которая была дочерью цидонского царя, не могла понять, почему царь не способен приобрести виноградник своего подданного: в ее представлении, царь был человеком, который незамедлительно претворяет в жизнь все свои желания. Не будучи в силах изменить закон, она идет на обман: посредством лжесвидетелей обвиняет Навуфея в свято-

татстве и предательстве. Когда Ахав собирался уже присоединить к своим владениям чужой виноградник, его встретил пророк Элиягу и обвинил в убийстве, пролитии невинной крови и грабеже. Этот эпизод интересно сравнить с рассказами о римском императоре Диоклетиане, который выдвигал ложные обвинения против тех людей, чье имущество хотел присоединить к казне. Вынесение смертных приговоров богатым людям на основе показаний лжесвидетелей, выставленных императором, было в то время обычным делом.

Но самым главным ограничением царской власти в Израиле и самым серьезным препятствием на пути деспотизма в Израиле являлся, повторим еще раз, принцип теократии, согласно которому истинным и единственным Царем всех израильтян был Яхве, а потому цари, как и все другие институты власти в Израиле, были, по сути дела, лишь органами, слугами Яхве, его наместниками на земле обетованной. В силу этого принципа цари не могли произвольно ни вносить в Закон новых статей, ни изменять старых в свою пользу. Они, как и все члены еврейского народа, должны были слепо ему повиноваться. Может быть, поэтому в течение почти 400 лет (с 972 по 586 г. до н.э.) еврейское государство в отличие от других современных ему стран существовало в режиме относительной политической стабильности, практически без внутригражданских конфликтов и потрясений.

Каковы же в таком случае реальные место и роль царя, столь ограниченного принципом теократии, на основе которого строилась жизнь древнееврейского общества, взаимоотношения государства и общества, государства и еврейского права? Каковы были его функции, а значит, и функции еврейского государства?

В первой книге Царств мы находим перечень и описание главных функций иудейско-израильских царей, которые возлагались на них всем народом в момент заключения с ними договора. Речь идет о знаменитом описании воцарения на престол Давида (I Цар. 5, 1–3), неотъемлемым элементом которого и было заключение договора от имени всего народа израильскими старейшинами, с одной стороны, и царем – с другой: «И пришли все колена Израиля в Хеврон и сказали: "Вот мы – кость твоя и плоть твоя. И вчера и третьего дня, когда еще Саул был царем над нами, ты выводил и вводил Израиля; и Господь сказал тебе: ты будешь пасти народ мой, Израиля, и ты будешь вождем над Израилем". И пришли все старейшины Израиля к царю в Хеврон, и заключил с ними царь Давид договор в Хевроне пред Яхве, и они помазали Давида быть царем над Израилем».

В приведенном тексте перечисляются именно те обязанности, которые по договору берет на себя Давид, а вслед за ним – и другие иудейско-израильские цари. К числу этих обязанностей (функций) относятся следующие обязательства царя: 1) быть вождем, военачальником, защитником и 2) быть пастырем, пастухом, кормильцем народа Израиля. Даже беглое и поверхностное знакомство с библейскими книгами дает достаточно много информации, позволяющей судить о том, как иудейско-израильские цари выполняли эти свои обязанности/функции в процессе своего правления.

Вполне естественным было для составителей текста договора народа с Давидом (можно предположить, что и с другими иудейско-израильскими царями) на первое место поставить военные или полководческие обязанности царской власти, ибо война в древнем мире вообще и в древнееврейском государстве в частности выполняла важнейшую социальную роль защиты населения от враждебных племен, народов и государств. Атмосфера тревожного ожидания агрессии, опасность, неважно мнимая или реальная, нападения извне – вот характерные черты жизни первобытных и древних людей. В мироощущении людей тех эпох эта атмосфера находит свое выражение через представление о бинарной оппозиции социального мира на «мы» и «они». С возникновением государственности в древнем мире защита народа от происков «чужаков» продолжает считаться первоочередной и главной функцией государственной (царской) власти.

Не является в этом плане исключением и древнееврейская литература, в которой мы находим традиционное для этой эпохи отношение к войне как к ритуальному

священнодействию, участником которого является сам Яхве, «сражаясь за Израиль». Многочисленные примеры такого понимания войны мы обнаруживаем в библейских книгах, в частности в книге Иисуса Навина, где в повествование об осаде и взятии Гавеона включены сцена обращения Иисуса к Яхве, обещание последнего помочь, непосредственное участие его в сражении и даже содействие космических стихий: «и остановилось солнце, и луна стояла, доколе народ мстил врагам своим» (Иис. Нав. 10, 13).

Однако такое восприятие войны сквозь призму, на первый взгляд, парадигм и архетипов, с которым мы сталкиваемся в древнееврейской литературе, не должно заслонять содержащуюся там же конкретную и объективную информацию о мероприятиях и деяниях иудейско-израильских царей по защите государственного суверенитета и независимости народа. В библейских книгах повествуется о создании первыми израильскими царями регулярной армии (I Цар. 13, 2; 14, 52), о принципах ее организации и управления, о ее вооружении (Суд. 20, 16; I Цар. 12,9; 25, 35; II Цар. 14, 7; 17, 7), о создании государственной мобилизационной системы учета и призыва годных к службе израильтян (I Цар. 21, 1–17; II Цар. 24, 1–17), об укреплении пограничных районов путем строительства крепостных сооружений с многочисленными гарнизонами бойцов (II Цар. 17, 12; 11, 5–12; 14, 5–6; III Цар. 9, 10) и т.п. Данная информация позволяет достаточно детально представить ту сферу действий иудейско-израильских царей, которая относилась к их «полководческим», «военно-политическим» обязанностям.

Однако состояние войны для человека всегда функционально и ситуативно: всякая война имеет свои причины, цели, задачи, после решения которых она должна быть завершена и заменена на свою антитезу – «мир». Библейские книги рассматривают состояние мира как высшую ценность человеческого бытия, которое является не столько результатом человеческих усилий и действий, сколько формой проявления Божией милости. По этой причине высшую оценку получают в библейской литературе не те цари, что вели, пусть и в интересах израильского народа, кровопролитные войны, а те, что с Божией помощью обеспечивали народу спокойствие, благополучие и мирное процветание. Сами же войны, основанные на кровопролитии, насилии, осуждаются как таковые (I Цар. 24, 25; II Цар. 22, 29); особо же осуждаются войны «своих» против «своих», т.е. войны между двумя частями единого некогда еврейского общества, единого государства (II Цар. 28, 6; III Цар. 15, 6). Примечателен в этом отношении тот факт, что, согласно второй книге Царств (7, 23), честь строительства Иерусалимского храма – «Дома Господня» была оказана не Давиду, на котором было слишком много крови, пролитой им во время войн и сражений, а его сыну Соломону, годы правления которого описываются как годы мирного благополучия еврейского народа, а сам он прославился в первую очередь как миролюбивый государь, предпочитающий войне дипломатию мира и переговоров. Символично в этом смысле и то, что само имя Соломон, которое по-еврейски звучит как «Шеломо», происходит от древнееврейского слова «šālôm», обозначающего «мир».

Подытоживая сказанное, можно сделать вывод, что библейские книги постоянно подчеркивают положительность и высочайшую ценность именно мирных дней и годов еврейского народа, во время которых иудейско-израильским царям приходилось выполнять уже не столько функции военачальников и вождей израильского народа, сколько функции их «пастухов» («пастырей»). Описанию последних в древнееврейской литературе уделяется достаточно большое внимание. Ведь в структуру функций государства входит не только защита подданных, но также и забота о пропитании населения, строительстве домов, благоустройстве территории, организации и управлении мирной жизнью. В Торе был подобран очень точный образ для описания этих функций и задач израильского царя – он должен быть «пастухом» («пастырем») своего народа, его «надзирателем». Избранный Богом надзиратель над израильским народом был пастухом, который пас его на зеленой траве, искал новые пастбища, отгонял прожорливых зверей, нападавших на него, подгонял скот, отбивавшийся от стада, помогал ослабевшим.

Образ пастыря, пастуха применительно к израильским царям и царской власти используется в Торе как емкое и образное обозначение их мироупорядочивающих, жизнеорганизующих функций и сфер практического действия. Последние отличаются значительным разнообразием: это хозяйственно-строительная, религиозно-культовая, административно-организационная, судебно-правовая функции и сферы действия иудейско-израильских царей.

Хозяйственно-строительной деятельностью активно стал заниматься уже Соломон. Помимо интенсивного строительства в столице Израиля Иерусалиме особняков, царского дворца и, конечно же, Иерусалимского храма, он одновременно осваивает и укрепляет новые территории своего государства, лежащие на границе с враждебным миром, возводя мощные крепости в Мегиддо, Хацоре и других местах, оставляя там крупные воинские гарнизоны. Такие крепости-города были не только оборонительными сооружениями, но и центрами новых сельскохозяйственных округов и тем самым способствовали сглаживанию социальных конфликтов, возникавших в древнееврейском обществе из-за недостатка свободной земли (II Цар. 17, 12). Впоследствии такая практика была продолжена другими иудейско-израильскими царями – Ровоамом, Аса, Менашше и др. (II Цар. 11, 5–12; 14, 5–6; III Цар. 9, 10 и сл.). Хроники любовно описывают организацию Озией земледельческих и виноградарских хозяйств, «ибо он любил землю» (II Цар. 33, 14), подробно рассказывают о строительстве Езекией Шилоамской системы водоснабжения (II Цар. 20, 20), повествуют о том, что одним из проявлений раскаяния царя Манассии (Менашше) была его активная строительная деятельность (II Цар. 33, 14). При этом следует подчеркнуть, что археологические и эпиграфические исследования на территории Палестины подтверждают достоверность информации, содержащейся в древнееврейской литературе. Данная информация свидетельствует о значительной хозяйственной активности древнееврейских царей как до, так и после вавилонского плена.

Возникновение и становление института царской власти, интенсивная военно-политическая и хозяйственно-строительная деятельность – все это настоятельно требовало наличия особого слоя людей, профессионально занимающихся управлением – организацией решения общегосударственных дел. Существование публичной (царской) власти было невозможно без наличия определенной организации, без формирования государственных (царских) учреждений, становления специального аппарата (чиновники). Эту задачу, как можно судить по информации, содержащейся в библейских книгах, осознали уже первые еврейские цари, которые, реализуя свою административно-организационную функцию, занялись созданием государственной системы административного управления страной.

При Сауле этот процесс был еще едва заметен, ибо он преимущественно использовал традиции управления обществом, доставшиеся ему по наследству от коллективной власти родового общества. При Давиде же появилась уже целая система военачальников, занимавшихся управлением армии и обеспечением мобилизационных мероприятий, связанных с учетом военнообязанных и призывом их на службу в случае необходимости. В гражданском управлении Давиду помогали опытные в государственных делах сановники, состоявшие при нем в званиях «советников», «писцов» и «докладчиков». При дворе Давида находились также два пророка, Гад и Натан, которые выполняли функции его наставников и советчиков.

Следует остановиться на роли пророков, которые являлись самыми суровыми критиками отдельных существующих порядков, своего рода «диссидентами». Однако их критика была прежде всего продиктована высокими требованиями к еврейскому народу. Показательно, что в Израиле в отличие от деспотических государств они не только сохраняли личную свободу и практически беспрепятственный доступ к царю, но и были канонизированы путем компиляции их писаний в священные книги.

Соломон значительно расширил доставшийся ему по наследству аппарат управления государством, в который входил и влиятельный первосвященник Иерусалимского

храма. Костяк высшего и среднего звеньев царской администрации составляли представители Израилевых колен, родовой знати. Однако к управлению привлекались и опытные в государственных делах ханаанеяне. Низшим звеном административной системы Израиля были царские и храмовые писцы, которые ведали государственной и деловой перепиской, составляли различного рода документацию, доводили до населения государственные указы. Среди высших чиновников Тора указывает главного военачальника, начальника личной царской стражи, дворецкого, начальника царского двора, начальника над царскими работами, начальника над региональными наместниками и т.д. (I Цар. 4, 2–6; II Цар. 8, 16–18; 20, 23–26). Главным же чиновником страны был сам царь.

Масштабное строительство в древнем Израиле уже во времена Соломона, наличие многочисленного штата чиновников и огромной регулярной армии – все это требовало больших финансовых средств. Для реализации своих программ и их материально-финансового обеспечения Соломон разработал и установил единую налоговую систему, для чего вся территория Израиля была разделена на 12 административно-податных округов, возглавляемых назначенными царем наместниками. В функции наместников в первую очередь входило собирание натурального налога (десятины) с ежегодного урожая и приплода домашнего скота.

Помимо натурального налога в Древнем Израиле существовала также система трудовых повинностей. Интенсивное строительство, освоение все новых земель и иная деятельность иудейско-израильских царей требовали большого количества рабочих рук, которых не хватало, поэтому к проведению этих работ в Израиле стали привлекать не только рабов, но и свободных членов еврейского общества (III Цар. 5, 27–28; 9, 15; 15, 22). Их использовали для строительства Храма, крепостей, систем водоснабжения и т.д.

Выполняла царская власть в древнем Израиле и религиозно-культовые функции. Царь выступал в роли духовного пастыря своей паствы. Религиозно-культовые аспекты деятельности древнееврейских царей проявлялись прежде всего в организации ими священничества, в возведении новых и реставрации старых культовых сооружений и, конечно же, в непосредственном отправлении ими публичного религиозного культа. Цари могли назначать высших священников при храме и устранять их (II Цар. 2, 27, 35; 8, 17), однако выбирали их только из дома Аарона (I Цар. 16, 34–42). Уже Давид лично определил функции священнослужителей, составил график их храмового служения, назначал их и сменял (II Цар. 8, 17; III Цар. 2, 26, 35).

Отправление правовых функций царской властью и царями в древнееврейском государстве носило весьма специфический характер. Как известно, право – это процесс, который включает в себя в первую очередь две сферы: правотворчество (законотворчество) и правореализацию (правоприменение). Согласно принципу теократии, по которому жил израильский народ и древнееврейское государство, подлинным и единственным Законодателем являлся сам Яхве. Таким образом, та часть правового процесса, которая связана с правотворчеством (законотворчеством), была вне компетенции царской власти. Что касается второй – правоприменения и правореализации, то активность иудейско-израильских царей здесь была несомненной. Царская власть в этом случае выполняла преимущественно судебные функции, стараясь сосредоточить в своих руках судопроизводство во всей стране. Главным судьей страны являлся сам царь (I Цар. 3, 9, 16; II Цар. 15, 2). Славой мудрого и справедливого судьи пользовался Соломон, который еще в молодости отличался мудростью, проницательностью и справедливостью. Тора рассказывает, что на суде он умел в самых трудных случаях угадывать, кто прав и кто виноват. Соломон имел особое огромное здание, где он лично разбирал тяжбы (I Цар. 7, 7). Он же назначал и судей по всей территории Израиля.

В хрониках повествуется о царе Иосафате, который учредил в Иерусалиме даже высшее судилище (II Цар. 19, 5, 8) – общеиудейский суд из левитов, жрецов и глав родов. Он же провел настоящую судебную реформу в Иудее, назначив судей во все

города Иудеи (II Цар. 19, 5). В книге пророка Исайи указывается, что судейскими функциями наделялись и царские чиновники (Ис. 1, 23). Это вполне закономерно, ибо со времен Давида (II Цар. 8, 15) и Соломона (I Цар. 3, 16–28) цари претендовали на роль главных судей в государстве. Они пытались резко ограничить возможности и полномочия старинных «гражданских», или «городских», «полисных» судов, сохранившихся в старых городах с патриархальных времен (интересно отметить, что в городах, строившихся Давидидами вновь, таких судов не было вовсе; функции судей там выполняли царские чиновники и наместники). Предание неоднократно повествует о соперничестве «царского» и «полисного» судов на протяжении всего периода существования древнееврейского государства.

Очень часто иудейско-израильские цари, особенно в кризисные для еврейского народа годы, пытались встать над законом, подчинить его себе, использовать в своих интересах. Но по мере укрепления государства власть законов Торы над обществом и царем заново возрождалась. Отсюда в ряде случаев, прежде всего в сфере уголовного и гражданского права, власть царя могла иметь лишь второстепенное значение. В стране, таким образом, сложилась политическая система, для которой уже в то время был характерен принцип разделения властей.

Функции судебной и законодательной власти в основном выполнял Синедрион, а исполнительной властью являлась власть царская. Только Синедриону позволялось делать выводы, толкования, заключения из законов Торы, имевшие одинаковую силу с законом, которым вынужден был подчиняться сам монарх. Столкновения и конфликты Синедриона, с одной стороны, и царской власти – с другой – одна из характерных особенностей этой эпохи, однако из этого нельзя делать вывод, что деятельность Синедриона ослабляла и подрывала власть царя. Напротив, члены Синедриона и талмудисты всячески содействовали возвышению царской власти в глазах народа и, ограничивая права монарха, они по сути дела сохраняли чистоту институтов царской власти, установленных по воле самого Яхве.

Тора рассказывает, что Яхве, утверждая и вводя царствование в народе Израиля, руководствовался прежде всего желанием установить среди него справедливость, которую Он и надеялся обнаружить у своих избранников – иудейско-израильских царей. Именно в этом ключе и рисуется образ идеального царя в Торе, где много стихов и изречений, касающихся тех качеств, которыми такой царь должен располагать. И главное качество, ценимое превыше всего, – это справедливость. Идеальный царь поэтому, согласно еврейским традициям, должен был обладать широким и глубоким умом, чтобы уметь целесообразно и с пользой проявлять свои правосудие и милость. Когда при вступлении на престол Соломон удостоился божественного откровения, рассказывает Тора, он не просил у Бога ни долголетия, ни богатства, ни победы над врагами, а только мудрости, просил «даровать ему сердце разумное, чтобы судить народ и различать, что есть добро и что есть зло» (I Цар. 3, 5–14). Ведь «мудрый рассеивает нечестивцев, и разметает их, как бы колесом», – объясняют еврейские книги (Прит. 20, 26).

Еврейские цари не строили себе пирамид, не воздвигали обелисков, восхвалявших их военные успехи. Лучшие из них главным своим делом считали преданность делу утверждения в обществе законности, заботу о ближнем, милосердие. И добрые их дела увековечены в Торе, а их проступки осуждены. Практически нет ни одного царя в библейской истории, который не подвергся бы порицанию, справедливому взысканию. И это естественно для иудаизма, где справедливый суд считается обязательным не только для людей, но и для Всевышнего, для Бога. Когда Авраам счел, что Бог поступил неподобающим образом, он бросил ему прямой вызов в связи с историей Содома и Гоморры. Авраам сказал гневно: «Неужели и Судья всей земли не будет судить справедливо?!» Он имел в виду, что сам создатель законов должен подчиняться тому закону, который он же и создал. Так в Торе убедительно доказывается идея верховенства закона над государством, властью, обществом. На эти принципы опиралась древнееврейская государственность.

Примечания

[1] *Маймонид.* Море Невухим. Ч. 1. Гл. 40. Цит. по: Мировоззрение талмудистов. Т. 3. СПб., 1997. С. 28–29.

[2] См.: *Неусыхин И.Г.* Очерки талмудического учения. Талмуд и государство. (Опыт исследования по первоисточникам). Пг., 1917. С. 15.

[3] Следует отметить, что наряду с религиозной традицией существует и научная парадигма. В настоящее время большинство сторонников научного подхода приходит к заключению, что именно священнический кодекс или его главные части следует отнести к древнейшим слоям законодательства, а самым поздним является Второзаконие, т.е. иудейское законодательство, которое, как считается, со временем менялось. См.: Краткая еврейская энциклопедия. Т. 3. Иерусалим, 1996. С. 69.

[4] *Флавий И.* О древности иудейского народа против Апона. СПб., 1899. С. 96.

[5] Там же.

[6] *Лурье И.М.* Очерки древнеегипетского права XVI в. до н.э. Л., 1960; *Дьяконов И.М., Магазинер Я.М.* Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства // Вестн. древней истории. 1952. № 3–4; *Сагадгар М.И.* Основы мусульманского права. М., 1968; *Крашенинникова М.А.* Индусское право: история и современность. М., 1982; *Якобсон В.А.* Представление о государстве в древней Месопотамии // Древний Восток. Ереван, 1978. Вып. 3.

[7] Это характерно для многих работ. См., напр.: *Нерсесянц В.С.* Право и закон. Из истории правовых учений. М., 1983; *Черниловский З.М.* Всеобщая история государства и права. М., 1973; История государства и права зарубежных стран (рабовладельческое и феодальное право). М., 1980; История государства и права зарубежных стран. Рабовладельческий период. Екатеринбург, 1996; *Крашенинникова Н.А.* История права Востока. М., 1994; *ее же.* История государства и права зарубежных стран. Государство и право стран Древнего мира. Ч. II. Кн. 1. М., 1995. Практически ничего не упоминалось о древнееврейском государстве и праве в ходе дискуссии о государстве и праве в древнем мире, проходившей на страницах журнала «Народы Азии и Африки» в 1984 г. См.: Народы Азии и Африки. 1984. № 2, 3.

[8] Отдельные вопросы исследуемой темы затрагивались в ряде работ (в том числе в дореволюционной России). См.: *Велльгаузен Ю.* Введение в историю Израиля. СПб., 1909; Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем (репринт). М., 1991; *Ранович А.* Очерк истории древнееврейской религии. М., 1937; *Телушкин Д.* Еврейский мир: важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. Москва; Иерусалим, 1998; *Пинкингтон С.М.* Иудаизм. М., 2000; *Baron S.A.* A Social and Religious History of the Jews. 2nd ed. V. I–XII. New York; London; Philadelphia, 1957–1967; *Beyer R.* König Salomo: von Brudermörder zum Fridersfürsten. Lubbe, 1993; *Halivni D.W.* Midrash, Mishnah and Gemara: The Jewish Predilection for Justifed Law. Cambridge; London, 1986; Law and Religion: Essays of the Place of the Law in Israel and Early Christianity. Cambridge, 1988; *Leibowitz Y.* Judaism, Human Values, and the Jewish State. Cambridge; London, 1992. См. также: *Грубарг М.Д.* О еврейском праве // Уч. зап. института права. Санкт-Петербургский университет экономики и финансов. СПб., 1999. Вып. 4; Сто законов из Талмуда. М., 2000 и др.

[9] См.: *Ассман Я.* Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999; *Коростовцев М.А.* Религия древнего Египта. М., 1976; *Морэ А.* Цари и боги Египта. М., 1998 и др.

[10] *Huxley T.S.* The social legislation of the primitive semits. N.Y., 1971. P. 145.

[11] *Robinson E.W.* The chief in Israel. Chicago, 1946. P. 212.

M.D. G r u b a r g. State, authority and law in the traditions of Judaism

The article analyses the insufficiently explored problem of correlation between the notions of «the state», «authority (power)» and «law» in the Jewish tradition. The specificity of the said phenomena is demonstrated on the basis of a detailed analysis of the monuments of Jewish thought, including the ways they are treated in the Holy books of the Bible, Tora (Pentateuch) and Talmud. Minutely considered are some traits of the way of life of the ancient Jews in the light of the statehood traditions formulated in Judaism. A special notice is made of the requirements to be met by the persons in certain State offices. A significant difference of the State power machinery of the Jewish people from those characteristic, for example, of the European civilization are shown.