



ФИЛОСОФИЯ
ПРАВА
ПЯТИКНИЖИЯ

*Философия
права
Пятикнижия*



На обложке
картина нижегородского художника Виталия Герасимова «Моисей»
(дар Елены Нагорной Флорентийскому Обществу)

Междисциплинарный Центр философии права

Институт Библии и Научно-исследовательский центр
религиозной литературы и изданий Русского зарубежья
Всероссийской государственной библиотеки иностранной
литературы им. М.И. Рудомино

*Философия
права
Пятикнижия*

**Ответственные редакторы А. А. Гусейнов
и Е. Б. Рашковский**

Составитель П. Д. Баренбойм

ЛУМ
Москва
2012

УДК 340.1
ББК 67.3
Б24

Философия права Пятикнижия

Б24 Под ред. А.А. Гусейнова и Е.Б. Рашковского
Составитель П.Д. Баренбойм
Сборник статей - М.: Издательство «ЛУМ», 2012. - 576 с.
ISBN 978-5-9903067-4-5

Авторы статей анализируют вопросы библейского происхождения философии права и находят серьезные аргументы для исчисления начала философии права со времен написания Пятикнижия – первых пяти книг Ветхого Завета.

Первая часть книги состоит из статей, подготовленных в 2012 году специально для данного сборника. Вторая часть включает материалы дискуссии на вышеуказанную тему, проведенной Междисциплинарным Центром философии права 24 апреля 2012 года в Институте философии РАН. Третья часть представляет материалы Московского клуба юристов с участием председателей всех трех высших судов России по теме «Библия и Конституция», впервые опубликованные в 1998 году.

Всего в числе авторов данной книги свыше 20 докторов наук и свыше 10 кандидатов наук.

Philosophy of Law of the first Five Book of the Bible (Pentateuch)

Editors A.A. Guseinov and E.B. Rashkovsky
Collector of articles P.D. Barenboim
Collection of articles / LOOOM Publishing House
Moscow, 2012

Оформление © ЛУМ/LOOOM, 2012
ISBN 978-5-9903067-4-5

ОГЛАВЛЕНИЕ

А. А. Гусейнов Предисловие	9
Е. Б. Рашковский Библейский луч (Вместо введения).	11
ФИЛОСОФИЯ ПРАВА ПЯТИКНИЖИЯ	
В. Г. Графский Пятикнижие Моисея в истории права и правоведения	31
А. А. Гусейнов Десятисловие Моисея: канон справедливости	47
Г. Г. Арутюнян Аксиологическая природа конституционализма в контексте исторической эволюции конституционной культуры	70
Е. Б. Рашковский Власть, человек и мысль: из политологических наблюдений над библейскими текстами	83
П. Д. Баренбойм Библейский момент философии права.	101
А. А. Глашев Влияние Пятикнижия на философскую и правовую культуру Древней Руси	166

В. В. Сорокин	
Тора: пространство правовое и пространство духовное	178
В. Г. Ярославцев	
Принцип ограничения абсолютной власти в Пятикнижии	
Моисея	220
Г. А. Гаджиев	
Русская философия права В. В. Библихина	230
В. Д. Мазаев	
Право собственности в Пятикнижии: философско-нравственные ориентиры	269
В. И. Лафитский	
Этюды о книгах Ветхого Завета	289
И. С. Филиппов	
Библия и римское право: Право, Закон и Справедливость в Вульгате	320
М. Корзо	
Дискуссии о Декалоге в протестантской мысли XVI века. . . .	369
Ю. Сорокина, Н. Малиновская	
Библейские основания философско-правовой доктрины Западной Европы	379

**БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОКИ ФИЛОСОФИИ ПРАВА
И ДОКТРИНА ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА**

Материалы круглого стола «Библейские истоки философии права и новоевропейская концепция правового государства» (24 апреля 2012 года, Москва, Институт философии РАН)

А. А. Гусейнов	395
П. Д. Баренбойм.	399

С. Л. Чижков	417
М. И. Гельвановский.	442
И. Д. Осипов	451
В. В. Лапаева	468
Н.Н. Ефремова	485
Д. И. Дедов	487
В. Г. Графский	492
А. В. Захаров	506

БИБЛИЯ И КОНСТИТУЦИЯ

Материалы из книги Московского клуба юристов «Библия и Конституция», М., Белые Альвы, 1998

В. М. Лебедев

Предисловие	515
-----------------------	-----

Краткая стенограмма заседания Московского клуба юристов 5 февраля 1997 года	516
--	-----

Е. Н. Мысловский

Религиозно-светские начала уголовно-правовых норм	537
---	-----

Эфраим Исаак

Рабство и права человека в Ветхом Завете	545
--	-----

Л. С. Переломов

Конфуций и доктрина разделения властей.	559
---	-----

А.А. Гусейнов,
доктор философских наук,
академик РАН

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая читателю книга «Философия права Пятикнижия» родилась в рамках «Междисциплинарного центра философии права» (МЦФП). Она является показательной для общего направления и целей его деятельности.

МЦФП – научно-просветительское объединение, созданное Институтом философии РАН, Институтом государства и права РАН, Московско-Петербургским философским клубом совместно с судьями Конституционного суда РФ. Его цели не исчерпываются тем, чтобы привлечь внимание общества к философии права, объединить вокруг этой темы усилия философов и юристов, исследователей и практикующих гуманитариев, хотя и эти цели, разумеется, сами по себе также важны и актуальны. Более существенно иное. В основе деятельности МЦФП лежит общее убеждение, согласно которому философское осмысление права в конкретных условиях нашей страны означает одновременно преодоление инструменталистского подхода к нему, рассмотрение права не просто как средства, а прежде всего как одного из важнейших составляющих в системе высших ценностей человеческого существования.

Что право и закон – не одно и то же, что право выше закона, с этим, по крайней мере, в общей постановке, согласны все. Но остаются открытыми вопросы о том, в чем конкретно обнаруживается это различие, как право реализует свою роль критической инстанции, позволяющей страховать общество от неправовых законов, а правовые законы – от их деформирования правоприменительной практикой, как удерживать напряжение между правом и законом в разумных пределах и добиваться того, чтобы апелляция к праву не

оборачивалась беззаконием, а приверженность «диктатуре» закона не становилась циничной формой бесправия. Право – это мера свободы человека, воплощаемая во всей сложной юридической практике общества. Оно в этом смысле является величиной исторической и абсолютной одновременно: оно исторично, ибо отражает реально достигнутую возможную степень свободы; оно абсолютно, ибо исходит из признания безусловной ценности свободы личности и необходимости ее постоянного расширения. Смысл права состоит в том, чтобы юридическая практика была выражением общей воли, стояла на страже человеческого достоинства всех лиц, образующих общество, а не была узурпирована какой-либо частью последнего.

Богиня правосудия предстает перед нами с закрытыми глазами. Она вершит суд, невзирая на лица. Она реализует уравнивающую (в аристотелевом понимании) справедливость, и потому ей безразлично, о каком конкретно лице идет речь, но ей это только потому безразлично, что все лица ей равно, одинаково дороги. Она безразлична к лицу, но не к человеку. Совершенно ложным является представление о праве как механическом, бездушном механизме общественной жизни. В действительности оно представляет собой одно из одухотворенных и одухотворяющих начал совместного человеческого существования. Нет лучшего признания и обоснования этой истины, чем обращение к библейским истокам философии права. Такое обращение в свою очередь можно рассматривать в качестве теста на правомерность расширительного толкования философии права – толкования, которое раздвигает ее устоявшиеся хронологические и дисциплинарные границы. Конкретные утверждения и выводы, содержащиеся в отдельных статьях, могут вызвать возражения, быть оспорены. Но несомненными, на мой взгляд, являются правомерность самой темы и центральная идея книги, показывающая, что становление права было связано с идеей справедливости, воплощало восхождение общества на принципиально новый уровень исторической – и коллективной, и индивидуальной – свободы.

Е.Б. Рашковский,

доктор исторических наук,
директор НИЦ религиозной литературы и
Института Библии ВГБИЛ им. М. И. Рудомино,
главный научный сотрудник ИМЭМО РАН

БИБЛЕЙСКИЙ ЛУЧ (ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ)

Предлагаемый вниманию читателя сборник представляет собой попытку комплексного подхода к особому разделу социогуманитарного знания, когда-то волновавшего российскую мысль (труды Б.Н. Чичерина, В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого, В.Д. Спасовича, П.И. Новгородцева, С.И. Гессена и многих других)¹, но, к сожалению, остающегося в известном небрежении именно в современной России, т. е. в тот период отечественной истории, когда общая рефлексия о *феномене права* – именно как о человеческом и историческом феномене – является одной из самых наболевших интеллектуальных и общественных потребностей. Имя этому разделу знания – *философия права*.

На взгляд участников этого сборника (взгляд, разумеется, самый общий – взгляд «поверх барьеров» их профессиональных и мировоззренческих различий), философия права есть теоретическое осмысление автономности и несводимости² сферы правоотношений, однако – в ее живой связи с вековыми запросами человеческой души и с реальной динамикой истории и культуры. Причем важно иметь в виду

¹ См.: *Валицкий А.* Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX – начала XX века.

² См.: *Ellul J.* L'irréductibilité du droit à une théologie de l'histoire // Archivio di filosofia. Padova. 1971. # 2. P. 51–69.

(именно в познавательном контексте философии права) следующее обстоятельство: сфера правоотношений, при всей своей несводимой предметной специфике, при всем своем стремлении к формальной и общезначимой регуляции межчеловеческих связей, во многом сопрягается с этими духовными запросами и – в ходе конкретных судеб истории – подсказывается ими. Что, кстати сказать, особенно характерно для переломных эпох истории. Например, истории посткрепостнической или истории пост-тоталитарной России, когда проблематика правоогражденной человеческой свободы и достоинства выходит на авансцену исторического развития.

Как пишет один из авторов (он же инициатор) этого сборника П.Д. Баренбойм, «философия права – это самосознание права как высшей духовной ценности во взаимосвязи и взаимозависимости с другими высшими духовными ценностями».

Хотелось бы обратить внимание читателей нашего сборника на *глубокое человеческое содержание* дисциплины философии права. Один из главных интересов этой дисциплины – достойный жизненный путь человека как мыслящего, страдающего и коммуникативного существа – путь от зачатия до посмертного поминовения: путь от охраны здоровья и достоинства матери, носящей под сердцем еще не родившегося ребенка, до права ушедшего из жизни человека на достойное захоронение и достойную память. И в этой общей заботе о правоогражденном человеческом достоинстве взаимодействуют и взаимно преломляются различные правоведческие дисциплины: уголовное, гражданское, процессуальное, государственное, конституционное и пенитенциарное право, история законодательства, политической мысли и общественных учений... Так что проблематика правоогражденного и теоретически осмысленного человеческого достоинства теснейшим образом соприкасается с проблематикой не только непосредственных наших современников, но и с проблематикой отошедших и будущих поколений, с проблематикой не только наших ближних, но и «дальних»... Но о ближних и «дальних» – чуть позже.

Из сказанного вытекает, что философия права, так или иначе связанная с объемным и многозначным взглядом на мир, исполненный несопадающих традиций, ментальных структур, чаяний и интересов, но в принципе стремящийся к своей внутренней гармонизации не через подавление, но через *понимающее согласование*, – объективно противостоит тем тоталитарным регрессиям и тем архаическим пластам нашего сознания, которые по существу сводятся к вопросам: «кто свои, а кто чужие?» или «кто виноват?»³.

Казалось бы, правовая материя по преимуществу связана с моментами внешней регламентированности человеческой жизни, с моментами имперсонального принуждения. Однако один из проникновенных нынешних русских философов Э.Ю. Соловьев – обращает внимание на другую сторону вопроса – на связь правовой материи с проблематикой человеческой свободы:

«Правовые нормы по сути своей антиавторитарны: они запрещают обращаться с людьми как с «винтиками» социально-политического механизма, как с безвольными объектами командования и администрирования. Запрет этот пресекает диктаторское посягательство на личность, и притом любое – не только корыстное (продиктованное эгоистическими устремлениями общественной группы), но и благонравное, осуществленное по мотивам заботы об «общем благе» <...> Последнее особенно важно подчеркнуть <...>: понятия «общего блага», «интересов народа», «общественно-политической потребности» и т.д. неоднократно наполнялись совершенно произвольным, а то и откровенно демагогическим содержанием»⁴.

Иными словами: одна из неотъемлемых проблем познавательной «оптики» философии права – моя внешне и внутренне упорядоченная связь с другим человеком (и, следовательно, с самим собой) в широком и непреложном кон-

³ См.: Могильницкий Б.Г. Историческое познание и историческое сознание (к постановке вопроса) // Историческая наука и историческое сознание. – Томск: Изд. Томского унив., 2000. С. 45–72.

⁴ Соловьев Э.Ю. Личность и право // Вопросы философии, 8 (1989). С. 68.

тексте социальности, отношений власти и собственности, в контексте динамики истории и культуры.

В нынешний отрезок времени словосочетания «общечеловеческие проблемы», «общечеловеческие ценности» подчас способны вызвать лишь снисходительную, спесивую ухмылку, как если бы коренные темы индивидуального и группового существования людей – темы любви, одиночества, власти, жертвы, нищеты, смерти, надежды, ревности, отчаяния, встречи – подлежали бы «разнесению»⁵ по жестким формационным, цивилизационным, национальным, субкультурным или Бог весть еще по каким рубрикам.

Библейские занятия, в частности, и занятия Ветхим Заветом⁶ – здесь я солидарен с покойным Тойнби периода расцвета его творчества – есть одна из важнейших и всегда насущных социо-гуманитарных эвристик. И мой собственный внутренний опыт – опыт историка, вынужденного стечением личных обстоятельств по сей день параллельно заниматься библейскими, современно-востоковедными и славяно-российскими исследованиями, – чем дольше живу, тем более укрепляет меня в убеждении, что библейские занятия, как часть более широких социо-гуманитарных занятий, учат понимать историю в ее человеческой диалектике единства и дискретности, преэминентности и возмущений, взрывов и восстановлений.

Мы прорастаем сквозь тысячелетия, и тысячелетия прорастают сквозь нас. И если всматриваться в историю своих собственных семейств, своих собственных местностей (да к тому же еще – в контексте турбулентной истории нашей собственной страны), то каждый из нас – как бы случайно вы-

⁵ Так покойный русский философ и филолог В.В. Библихин переводил введенную Жаком Дерридой категорию “la difference”.

⁶ Nota bene. Ветхий Завет – понятие, вошедшее в мировую культуру и науку из христианской новозаветной традиции. В традиции же иудаизма древнееврейский канон Священного Писания обозначается аббревиатурным понятием ТаНаХ: Тора + Невиим + Ктувим (Хтувим) – Закон, Пророки, Писания.

живший человек, survivor. За каждым из нас – в ретроспективе поколений – история обреченных человеческих массивов, субкультур, этносов и классов, обреченных человеческих поселений и ландшафтов. В этом смысле, каждый, по определению, уцелевший человек – живой памятник трагической дискретности и в то же время – континуальности истории, а тот, у кого хватает мысли и воображения задуматься о предпосылках и перипетиях своей судьбы, – свидетель и осмысленный участник истории.

Итак, мы живем в истории, и история живет через нас. Эта почти что журденовская констатация отчасти и позволяет нам осмыслить тексты ветхозаветного канона – при тысячелетиях их предыстории и исторического сложения, при всей хронологической растянутости, лингвистической сложности и при всём жанровом разнообразии библейских нарративов – как особый пласт общечеловеческого историографического наследия⁷.

Ныне, на новом уровне социально-экономического, технологического и интеллектуального опыта, мы возвращаемся к историографическим интуициям таких европейских мыслителей, как Гердер, Гегель, Чаадаев, Вл. Соловьев, Коллингвуд или Кроче, но уже интерпретируем их прежний философский идеализм не в былых терминах диалектической филиации идей, но, скорее, в терминах пульсации человеческих смыслов и взаимодействия структур в истории.

И вот в свете всего сказанного ветхозаветный канон предстает нам как один из великих и определяющих историографических сводов в соборной памяти человечества – сводов, где постигаются (именно в модусе осмысляемого исторического времени) проблемы

сакрального и профанного,

⁷ Одно из самых доказательных обоснований статуса ветхозаветного канона как одного из памятников мировой историографии см.: *Вейнберг И.П.* Историческая мысль на Ближнем Востоке I тысячелетия до н. э. – М.: Еврейский университет в Москве / Наука-ВЛ, 1993.

*малого и массовидного,
рабства и свободы,
солидарности и индивидуализации,
партикулярного и общечеловеческого...*

Эту тематизацию ветхозаветного канона именно как историографического свода можно было бы продолжить до бесконечности. Но – при всем при этом – нельзя не отметить, что тексты Ветхого Завета, этого раннего основополагающего свода как иудейского, так и христианского канона священных текстов – не только «отражение», но и один из конституирующих моментов общечеловеческой истории. Это определило судьбы многих и многих народов всех континентов Старого и Нового Света, в той или иной мере усвоивших элементы священных библейских текстов и закрепивших их в своем культурном наследии.

Следует представить себе ветхозаветный канон как фактор до сих пор еще толком не осознанной преемственной связи между нынешним человечеством и древними цивилизационно-культурными мирами Средиземноморья и Востока.

Для понимания традиционно восточного мышления, в частности, и мышления библейского, важно помнить, что сложнейшие смыслы, сложнейшие виртуально-логические конструкции даются нам в формах проникновенных мифологических образов, притч, афоризмов, назидательных сопоставлений. И перед лицом всего этого архаического синкретизма перед нами встает неотступная трудность: облечение всех этих восточных «мыслеобразов» (выражение Ю.К. Щуцкого) или «смысло-образов» (Я.Э. Голосовкер) в формы европейского, по существу аналитического, дискурса. Дискурса, ставшего как бы неотъемлемой частью соборной «природы» посттрадиционного человечества⁸, озабоченного не только развитием собственного самосознания, но и сохранением всей глубины своей культурно-исторической преемственности. Да и сама специфическая наглядность, нетеоретичность,

⁸ См.: Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. – М.: Наука-ГРВЛ, 1979. С. 122.

взрывная звукописная динамика «библиита» как раз и особо ценна для нынешнего всечеловеческого культурного опыта.

Все сказанное в обоснование ценности библейского мышления как неотъемлемой части «мудрости Востока» ни сном, ни духом не посягает на благоговение перед «мудростью Запада» (выражение Бертрана Рассела) – перед восходящим ко временам Пифагора и Сократа опытом проникновения мысли в самое себя, опытом познания мыслью самой себя⁹. Превознесение «Иерусалима» не означает принижения «Афин». Тем паче, что сама интеллектуальная традиция Запада строилась и продолжает строиться в диалогическом взаимодействии обеих «мудростей». Ведь недаром это взаимодействие определило собой такие интеллектуальные предпосылки двух тысяч лет становления «мудрости Запада», как талмудизм, Евангелие (включая и паулинистскую его интерпретацию), патристика, средневековая философия ислама и иудаизма, схоластика, идеи Ренессанса и Реформации, спинозизм, православная рефлексия Достоевского, Соловьева и Бердяева, европейский религиозный персонализм XX столетия...

Так, мы невольно сталкиваемся с проблемой взаимной дополнительности, но при этом неразменности несхожих духовных традиций, оформляющих собой, по сути дела, одни и те же глубинные человеческие смыслы. Причем едва ли правомерно сводить все эти смысловые разломы по линиям «Запад – Восток», «Север – Юг», «алфавитный – сино-иероглифический ареалы». Как соотносить друг с другом несхожие, но в глубинах сознания взаимосвязывающиеся, взаимосцепляющиеся понятия, такие, как, скажем, Тора, Nomos, Lex, Дхарма, Дао, или же – Дерех, Халаха, Methodos, Via, Тарик, Марга и т.д.?¹⁰ Однако дело не только в условности этих демаркаций. Дело также и в потребностях миллионов и миллионов людей, чьи существования строятся на рубежах и разломах несхожих

⁹ См.: *Майоров Г. Г.* Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Логос, 2 (1991).

¹⁰ См.: *B. Tiliander.* Christian and Hindu Terminology. A Study of Their Mutual Relations with Special Reference to the Tamil Area. – Uppsala: Almqvist a. Wiksell, 1974.

языков, верований, культур и цивилизаций, если не найти, то, по крайней мере, ощутить их связь.

Существуют те высокие эстафеты человеческого духа, которые так или иначе полагают пределы властным поползновениям «восточных деспотизмов», так или иначе (прямо или опосредованно) повлияли и на генезис либеральных ценностей Нового времени. Ибо уходящий в глубину тысячелетий генезис этих ценностей также многозначно связан с духовным и интеллектуальным наследием великих речных цивилизаций. Об этом – труды К. Ясперса, А.Дж. Тойнби, Дж. Бернала, Шм. Н. Айзенштадта, Я. Ассмана, прот. А. Меня, а также – отчасти – и пишущего эти строки.

Длительные занятия библеистикой, иудаикой, в какой-то мере исламоведением (т.е. теми комплексами знания, что содержат в себе огромные и восходящие к глубокой древности смысловые пласты) заставили меня отчасти пересмотреть сложившиеся в востоковедной науке условные конструкты «азиатского способа производства».

Вопреки всем «окончательным решениям» (Ассирия, Нововавилонское царство, Селевкиды¹¹ и т. д.), израильский народ, вобравший в себя разнообразные расовые, этнокультурные и религиозные потоки и сумевший в ходе тысячелетий сохранить осознанную преемственность своей духовной и словесной, а через нее и этнической истории, имел нелегкую, но уникальную возможность обобщить опыт наблюдений над судьбами множества народов, регионов и царств, над возвышениями, завоеваниями и упадком, над социальными и экологическими катастрофами. И что еще более любопытно – все эти нелицеприятные наблюдения творцов ветхозаветной историографии касались не только соседей Израиля, но и превратностей его собственной судьбы. Более того, подчас саморазоблачения, самоугрызения Израиля, самого себя су-

¹¹ О чем, собственно, и рассказывают апокалиптические видения в Книге пророка Даниила.

дившего в свете абсолютной нормы Откровения, выглядят несравненно более жестокими и горькими, нежели критика в адрес иных народов и царств¹².

Так, Книга Исаяи начинается с жесточайших инвектив против собственной страны, собственного народа: государство, народное благополучие, даже сами ландшафты рушатся вместе с упадком нравов. Тем самым упадком, который люди слепо компенсируют обрядовым благочестием¹³:

*Князи твои – отступники да ворам сотоварищи
(ве-хаврей ганнавим),
все они – взятки любители да за мздою охотники...¹⁴*

Историки, филологи, философы, правоведы, богословы солидарны в том, что обостренное, на монотеистическом видении утвержденное историческое сознание (творение – падение – коллапс первичных цивилизаций – выстраивание будущей истории через последовательность Заветов¹⁵ – жестокая и нередко несправедливая черед исторических событий, требующая от человека перманентной и в каждом поколении возобновляемой закалки верой и самосовершенствованием, – преодоление, спасение и Искупление¹⁶ истории в реальности Будущего века, т.е. Будущего космоса¹⁷) – уникальный результат ветхозаветной историографии.

¹² Пафос национальной самокритики авторов текстов Ветхого, а за ним и Нового Завета столь силен, что в последующие тысячелетия им питали и продолжают питать свое скудное воображение авторы антисемитских сочинений.

¹³ Ис, 1:1-16.

¹⁴ 1:23.

¹⁵ Ноева, Авраамова, Иаковлева, Моисеева. Славянское слово Завет (древнеевр. *ха-брит*) – обозначение союзно-договорных отношений Бога с людьми. Разумеется, «высокие договаривающиеся стороны» онтологически и духовно не равны. Но сильная, Божественная, сторона Своей волею дарует стороне слабой, человеческой статус партнерства, дружбы и привилегию ответственности, а также и создает предпосылки упорядоченных правоотношений (см.: Вейнберг И.П. Человек... С. 9–10).

¹⁶ Геула.

¹⁷ Олам ха-ба.

Вокруг Израиля возникали, разлагались и падали народы, царства, империи. И сам Израиль переживал и трибалистскую военную демократию Судей (*шофетим*)¹⁸, и военно-крестьянские царства, и Соломонов утонченный полуимперский деспотизм X столетия до н.э., и последующие полосы упадка, почти что исчезновения и – возрождения. Грозное пророчество Исайи Первого о близящейся гибели Боцры – столицы близкородственных евреям эдомитян – имеет прямое отношение к возможным историческим злоключениям самого Израиля:

*Колючками зарастут дворцы ее,
крапивой и репьем – твердыни ее,
жильем шакалов станет она,
прибежищем страусов...¹⁹*

Впрочем, для авторов текстов Ветхого Завета Израиль имеет несказанно трудную, но спасительную альтернативу этой общеориентальной циклике и всераспаду. Это – верность избранному договору-Завету. Верность не только в нравственной области (честность, солидарность в собственном народе, милосердие к иноплеменнику и рабу), но и в сфере религиозно-культурной: исполнение Моисеева Декалога, непрерывная эстафета изучения священных текстов и литургических традиций, красота рецитации и пения, понимание связи богослужения, поэзии и праздника²⁰. Это – то самое, что дает силу выносить все ужасы и превратности истории. Опыт бережения и благоговения сквозь превратности времен сообщает истории некоторый запас прочности. Но тогда акцент на этнофизическое родство отходит на второй план, уступая

¹⁸ Ср.: Черты «судейского» строя сохранились в республиканском государственном строительстве недалгих этнических родственников израильтян – жителей Карфагена.

¹⁹ Ис, 34:13.

²⁰ См.: G.W. Anderson. The Christian Use of the Psalms // Studia evangelica. V. 7. – В.: Akademie Verl., 1982, S. 8–9.

место осознанной духовной преемственности²¹. Не случайно же последующая рефлексия и Евангелия и Талмуда – каждая на свой лад – говорит о легкости духовного бремени перед лицом мирских тягот²².

«Сквозная сага» малого и, казалось бы, permanently обреченного народа, сложившегося и осознавшего себя на стыке Евразии и Африки, перерастает в Священную историю человечества – permanently обреченного, но отыскивающего пути и силы самовосстановления.

Вообще, надобно заметить: «чистых» народов, культур и языков не существует. Предки любого из человеческих массивов, проникая друг друга, тысячелетиями передвигались по ойкумене. Челночные – добровольные или вынужденные – движения этносов и групп с Востока на Запад и с Запада на Восток образуют один из центральных сюжетных стержней библейских повествований. Этот процесс продолжается и ныне. История непрерывно как бы тасует колоду своих биогенетических и культурных кодеровок...

Так что один из важнейших историологических библейских уроков заключается в том, что история строится не только по правилам, но и по обходам правил. Или, точнее, по одним правилам, которые помогают обойти другие, тем самым образуя сложнейшие, едва ли не минные поля человеческой свободы. Но, в конечном счете, как полагают библейские повествователи, не сегодня, не завтра, но в некоем почти непредсказуемом в земных перспективах будущем враждующие на протяжении истории народы могут оказаться присужденными друг другу во благо.

Легендарный исход взбунтовавшейся толпы полуподневольных государственных рабочих из Египта, из «дома рабства» (*бейт авадим*)²³ под предводительством Моисея –

²¹ См.: *N. Wyatt. The Problem of the God of the Fathers. – "Ztschr. fuer die Alttest. Wiss.", B. – N.Y., 1978, 90. Bd., Hft 1, S. 103–104.*

²² См. Мф, 11:30. Согласно же логике Мишны, именно духовное бремя, бремя искреннего благочестия и непрерывного учения, оборачивается для верных основным жизненным «прибытком» (схар: син-каф-реш) (Пиркей Авот 5:17).

²³ Исх / Шмот 13:8,14.

центральное событие ветхозаветной истории. И более того: по определению Книги Исхода – основное событие в личной судьбе каждого иудея сквозь поколения и века²⁴. Согласно словам из чинопоследования Пасхальной трапезы (Седера), Исход есть «время нашей свободы», или же – по полисемичности этого словосочетания – «празднество нашей свободы (*zman херутену*)».

Если искать реально-исторические прообразы ветхозаветной мифологемы Исхода из Египта в Степь, в пустынную волю, то, согласно исследованиям Б.А. Тураева, эпоха Рамсесидов (XIII в. до н.э.) ознаменована целой чередой волнений (забастовки, драки, грабежи, жалобы по начальству) занятого в оборонном, храмовом и гробничном строительстве «государственного пролетариата»...²⁵

Итак, рабство синонимично смерти²⁶; противление рабству как смерти знаменует собой рубеж неподлинной и подлинно человеческой реальности, рубеж пассивного погружения в социальную эмпирику и пророческой одухотворенности как некоей смутной, нечеткой, рискованной, но долговременной и насущной стратегии человеческой свободы, рубеж деградации и Искупления, рубеж жизни потерянной и жизни обретенной²⁷. Согласно предписаниям Ветхого Завета, иудей, находясь в рабах у иудея, подлежит освобождению (причем с материальной поддержкой) на седьмой год рабства; иудей, находясь в рабах у иноплеменника, подлежит (в принципе) выкупу единовверцами; иноплеменник, находясь в рабах у иудея, должен иметь минимум гарантий жизни, здоровья и достоинства (в том числе субботний отдых, право участвовать

²⁴ 13:14-16.

²⁵ См.: Тураев Б. А. История Древнего Востока. Ч. 1. 2, испр. и илл. изд. – СПб.: Студенческий изд. к-т при Ист.-филол. факультете, 1913. С. 351-355.

²⁶ Позднее эта тема разовьется в Пасхальной и Евхаристической мистике христианства.

²⁷ См.: J.-J. Waardenburg. "Leben verlieren" oder "Leben gewinnen" als Alternative in prophetischen Religionen // Leben und Tod in den Religionen: Symbol und Wirklichkeit. Hrsg. v. G. Stephenson.– Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1985.

вместе с хозяевами в праздниках Седмиц и Кушей²⁸, право – по вере – присоединяться к израильскому народу и тем самым преодолевать свой рабский статус²⁹). Разумеется, что в ходе территориальной и социально-государственной стабилизации Древнего Израиля в этом обществе стали выстраиваться естественные для любого из традиционных обществ субэтнические и полукастовые внутренние барьеры, однако почти утратившие свой смысл после разрушения Второго Храма и наступления безусловно диаспорного существования³⁰.

Рабству попущено в истории, но, в конечном счете, Сам Господь (причем через историю Израиля и его текстов) противостоит рабскому миропорядку в падшем человечестве:

*Если спросит тебя сын /.../,
скажешь тогда сыну своему:
«Рабамы были мы у фараона в Египте,
но вывел нас из Египта Господь
рукою могучею /.../»³¹*

Как считает семитолог из Принстонского университета, афро-американский раввин Эфраим Исаак (Ephraim Isaac), сама библейская антитеза свободы и рабства оказалась в истории Западной цивилизации как бы духовно-нравственной бомбой замедленного действия под всем институтом рабства и предпосылкой пророческого сознания среди самих рабов. Рабби Эфраим пишет в этой связи: «Как ни манипулируй библейским текстом, во зло или во благо, самым важным для них – рабов – оказался образ Моисея и то, как народ Израилев одержал победу над египтянами. Песни, которые пели

²⁸ Швуот и Суккот.

²⁹ Исх / Шмот 12:43-44.

³⁰ См.: Fishbane S. The Case of the Modified Mamzer in Early Rabbinic Texts // Материалы Одиннадцатой ежегодной международной конференции по иудаике. Ч. 2. – М.: Сэфер, 2004. С. 44–56.

³¹ Втор / Дварим 6:20-21. Эти слова входят в чинопоследование иудейской Пасхи и поныне.

рабы³², сказки, которые они слагали, вдохновлялись историей Исхода»³³.

Действительно, как замечает польский библеист, нарратив Исхода поневоле ставит каждого, кто относит себя к библейской традиции, в положение внутренней солидарности с теми, кто поработан и обездолен³⁴. Другое дело, сколь искренна и продуманна или же сколь демагогична эта солидарность и где грань между творческим синдромом сострадания и свободы и заново поработавшим синдромом отщепенства. Но это – уже особый разговор...

Сюжет свободы и рабства (в откровенных и прикровенных формах последнего) как был, так и остается центральным среди сюжетов всечеловеческой саги. Рабство у бесчинной власти, у бесчинных экономических интересов, у зарвавшихся институций, у фантомов коллективного сознания, у другого человека, у незрелых страстей собственного сердца может иметь какие угодно – восточные и западные, южные и северные, консервативные и революционные, религиозные и антирелигиозные, традиционные и информационные – обертоны. Но «внутренняя форма» рабства всегда одина: один из нынешних русских востоковедов и африканистов определил ее как «присвоение человека»³⁵. Рабство всегда так или иначе вплетено в эмпирическую данность наших социокультурных и психологических состояний. Свободе же никогда не дано наглядно овеществиться и актуализироваться в истории. Она – именно как свобода – всегда недосказана. Не

³² Nota bene. Невозможно представить себе историю афро-американского самосознания без спиричуэла на тему Исхода «Let My People Go (Отпусти мой народ)!» (Исх. / Шмот 5:1). Мир знает этот спиричуэл в исполнении Мариан Андерсон, Пола Робсона и Луиса Армстронга.

³³ *Исаак Э.* Рабство и права человека в Ветхом Завете // Библия и Конституция. Сб. статей. – М.: Белые альвы, 1998. С. 140.

³⁴ См.: ks. M. *Czajkowski.* Obscy w Biblii // *Więź.* W-wa. 1995. R. 38. # 2. S. 135.

³⁵ См.: *Киселев Г. С.* Присвоение человека: о специфике социальной связи на традиционном Востоке // *Народы Азии и Африки*, 6 (1989).

случайно же Гегель описывал произвол и бесчинство во имя свободы как на самом себе помешавшееся рабство³⁶. Но *вектор свободы* – и это один из центральных историологических уроков Ветхого Завета – есть то, что *о-смысливает* историю и чем *о-смысливается* история. Стало быть, то, что делает историю носителем некоторого смысла и – одновременно – предметом познания. И это при том, что история – как учили нас и Кроче, и Вебер, и Кареев – не несет в себе никаких «законов» и «субстанций». Она несет в себе другое: реализуемые в структурах и противоречиях языка, социальности и культуры человеческий опыт и человеческие смыслы. Смыслы, преломляемые и транслируемые во времени.

А что же касается нарративов Ветхого Завета, история осмысливается и в самой себе, и в нас, и через любовь, терпение и веру Пророков, и через горькие вопрошания Иова, а подчас и через непокорство Авраама (смертельно рискующего из-за защиты осужденных городов потерять благоволение Бога)³⁷, и через покаяние Ионы, и через Моисеев протест, и через его же кротость, и через понимание неизбывных противоречий человеческой жизни творцами Экклезиаста, Притчей и Псалтири, и через любовную верность Руфи или Эсфири³⁸. Избыточность нарративных, культурных и духовных ассоциаций ветхозаветных текстов, открываясь разнообразию жизненных ситуаций и человеческих типов, открываясь внутренней многогранности индивидуальных душ, оборачивается нашей собственной свободой.

Собственно, обо всем об этом – и стихи одного из величайших выразителей духовного и поэтического опыта христианской России – Вл. Соловьева:

*Заклочены в темнице мира тленной
И дань платя царящей суете,*

³⁶ Гегель Г. Феноменология духа // Соч. Т. 4. – М.: ИФ АН СССР, 1959. С. 196–202.

³⁷ Быт. / Бе-решит 18:20-33.

³⁸ См.: Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. С. 111–113, 187–188.

*Свободны мы в божнице сокровенной
Не изменять возвышенной мечте.*

*Пусть гибнет всё, что правды не выносит,
Но сохраним мы вечности залог, –
Того, что Дух бессмертный тайно просит,
Что явно обещал бессмертный Бог.*

Здесь одно лишь малое уточнение: интуиция свободы, которая в старомодном поэтическом дискурсе русского мыслителя именуется «возвышенной мечтой», на деле явила себя на протяжении последних тысячелетий как духовная *шифрограмма* истории. Или даже – как некая неуловимая, но живая ее «материя», как хлеб и вино истории.

Тогда вопрос: почему во главу угла нашей книги о философии права поставлена проблематика Библии, а точнее – проблематика Пятикнижия как базового, «кодового» текста³⁹ не только библейской мысли, но и всей последующей большой иудео-христианской цивилизации, включая и цивилизацию российскую?

Я не случайно обмолвился мыслью о философии права как об особой форме осмысления связи человеческих поколений – прошлых, настоящих и будущих – сквозь века и века. Работа с библейскими текстами требует от нашего мышления подлинного историзма. Последний же, в свою очередь, как писал Бенедетто Кроче, требует, с одной стороны, умения работать с документальным наследием прошлого, а с другой – философской способности видеть в источниках и в запечатленных ими явлениях и событиях некоторый смысловой порядок, или, по терминологии Кроче, – *ordine logico*⁴⁰.

³⁹ См. в этой связи статью автора предисловия, напечатанную в нашем сборнике.

⁴⁰ См.: *Croce B. Filosofia come scienza dello spirito: IV – Teoria e storia della storiografia*. 6 ed. riv. – Bari: Gius, Laterza & Figli, 1948. P. 3–19.

Если говорить об опыте прошлого, то библейские тексты дают нам представления о Божеском и человеческом в синкретической связи с древнейшим опытом человеческой культуры: с литургическими практиками, с практиками молитвенного опыта и предощущения будущего⁴¹. Что же касается судеб настоящего и будущего, то именно библейское наследие – как никакое другое из наследий – ставит во главу угла связь нашего отношения к Святыне с отношением к другому человеку⁴²:

*[...] законник, искушая Его, спросил, говоря:
Учитель! Какая наибольшая заповедь в Законе?
Иисус сказал ему: «Возлюби Господа Бога твоего
всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем
разумением твоим» –
Сия есть первая и наибольшая заповедь;
Вторая же подобная ей: «Возлюби ближнего твоего,
как самого себя»;
На сих двух заповедях утверждаются весь
Закон и Пророки⁴³.*

Собственно, в этих словах Иисуса Христа и сконцентрирован, как в некоей хрустальной линзе, тот библейский луч, который воспламеняет силами жизни и смысла все наше существование, вне зависимости от того, сколь серьезно отдаем мы себе в этом отчет. Но мы должны знать свои духовные, культурно-исторические, философские и правовые предпосылки, чтобы достойно и свободно жить.

А ближний – это вовсе не обязательно сосед, приятель или соплеменник, о чем говорил еще Христос в притче о милосердном самарянине: это, прежде всего, другой человек в

⁴¹ См.: Сарна Н. М. Завет (Бытие 15-17) // Библейские исследования. Сб. статей / Сост. проф. Б. Шварц. Под ред. М. Г. Селезнева. – М.: Сэфер / Инст. славяноведения и балканистики РАН, 1997. С. 158–159.

⁴² См.: Baudry G.H. Note sur les fondaments théologiques des droits de l'homme // Melanges de science reli-gieuse. – Lille. 1987. Année 46. # 1. P. 15–28.

⁴³ Мф 22:35-40; Втор 66:5, Лев 19:18.

его человечности; может быть, даже другой веры и другого рода-племени⁴⁴. А уж в нынешнем глобализованном мире – в отличие от мира древнего, с его жесткими местническими, религиозными и этнокастовыми барьерами, – различие между «ближним» и «дальним» выглядит существенно размытым. Ибо не велик этот живой и пронизанный современными связями сгусток космической материи, имя которому – Земля.

И все же надо иметь в виду, что *библейский луч*, проходя через земные линзы языков, культур, социальных связей, индивидуальных существований, претерпевает спектральное разложение, которое оказывается не только источником новых сложностей в межчеловеческих отношениях, но и источником пестроты и многоцветья взаимодействующих человеческих миров.

Нечто подобное можно сказать и о нашем сборнике. Его авторы – люди подчас несхожих религиозно-философских и общественных воззрений, несхожих жизненных опытов и внутренних складов. Даже оформление библейских отсылок у них несхоже. Но все они – так или иначе – в *библейском луче*. И участие этих непохожих друг на друга людей в общем библиологическом сборнике, на мой взгляд, тем более важно и ценно, что все мы живем в стране, где сама идея права, к сожалению, все еще «рифмуется» прежде всего представлениями о воле начальства, об упреждающих репрессиях, о возмездных наказаниях, о притязаниях властей, о Бог весть кем сочиненных регулятивах...

Воистину, «если свет, который в тебе, – тьма, то какова же тьма?»⁴⁵

Вот почему так ценно обращение к библейским корням философии права (в частности, и к Пятикнижию как «стартовому» библейскому тексту) для тех, кто озабочен чаянием и обоснованием человеческого достоинства, взаимопонимания и свободы.

⁴⁴ Лк 10:25-37.

⁴⁵ Мф 6:23.

I

ФИЛОСОФИЯ
ПРАВА
ПЯТИКНИЖИЯ



В. Г. Графский

*доктор юридических наук, профессор,
заведующий сектором истории
государства, права и политических учений
Института государства и права
Российской академии наук*

ПЯТИКНИЖИЕ МОИСЕЯ В ИСТОРИИ ПРАВА И ПРАВОВЕДЕНИЯ

Пятикнижие Моисея (Тора) истолковывается издавна как Закон и установления. Пророк Моисей почитается как самый выдающийся в истории евреев человек, создатель всех установлений для справедливой судебной деятельности и отправления культа. Он сочетал в одном лице черты и свойства законодателя, народного вождя, пророка, заглядывающего в будущее, и вместе с этим еще талантливый поэт и писателя, участника составления богооткровенных текстов, оказавшего своей столь разносторонней и выдающейся деятельностью влияние далеко за пределами Палестины и Средиземноморья. В последний период своей жизни он завершил общий свод Божественных повелений, определил основы государственного устройства и управления, а также законодательные принципы и нормы, предостерег и одновременно предсказал отпадение Израиля от Бога и, тем не менее, в конечном итоге, освобождение его в силу Божеского милосердия. Он скончался по преданию в возрасте 120 лет, из которых 40 лет вел борьбу, включая и вооруженную, за освобождение народа Израиля от рабства и за вытеснение с земли ханаанской соперничавших племен и народов.

Пятикнижие Моисея (*др.-евр.* Тора) воспринимается в его древнееврейском обозначении как свод наставлений, состоящий из законоучения и различных установлений морального и правового характера.

Правовые принципы и нормы в Торе

Первые пять книг Библии составили одно целое и получили название «Тора», то есть Закон (иногда переводят также как «Учение» и «Наставление»). Первое достоверное свидетельство об употреблении слова «Закон» (греч. номос) в этом смысле встречается в предисловии Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и только в начале нашей эры название «Закон» делается общепринятым. По верованиям позднего иудаизма помимо письменной Торы в пользовании пребывала также устная Тора. Тора состоит из пяти книг. Отсюда другое название Торы – **Пятикнижие Моисея** – «наряду с названием Закон Моисея». В христианской традиции название это относится к первым пяти книгам Ветхого Завета.

Пять книг Моисея имеют следующую структуру изложения:

1-я книга – Генезис (Книга Бытия). В первых 11 главах содержатся сведения о происхождении мира и рода человеческого. В главах с 12-й по 50-ю изложена история предков народа Божьего, избранного народа, народа Израиля.

2-я книга называется Исход (40 глав). Она повествует об уходе евреев из Египта, о странствиях по пустыне и о заключении ими Договора (Ковенанта, Союзного Соглашения) с Богом Яхве на горе Хориве (Синай), где Он сообщает им Свои заповеди. Эта часть Пятикнижия именуется иногда Книгой Договора.

3-я книга (Левит) содержит собрание общеобязательных норм для священнослужителей из колена Левиина. Иногда для краткости книга именуется Кодексом святости.

4-я книга (Числа) начинается с описания переписи народа, содержит дополнительные сведения о его странствиях по пустыне и о правилах и нормах законодательного характера.

5-я книга (Второзаконие) воспроизводит в более пространном изложении законы, данные на Синае.

Здесь следует заметить, что слово и понятие «Закон» употребляются в данном случае как некая монопольная норма. Это слово во многом сходно по манере употребления с древнее-

египетским «Маат» (от имени богини истины, порядка и справедливости), обозначающим справедливость как категорию и как мононорму. Маат в представлениях египтян ассоциировалась с неким единичным правилом, включающим в себя и «правду», и «истину», и «справедливость», и «правильность», и «божественное установление». Исполнять маат являлось обязанностью фараона. Причем именно благодаря личному вмешательству правителя эта единичная норма становится дееспособной. Эта особенность правителя схвачена древнешумерской формулой, аттестующей правителя Саргона II, который называется «тем, кто блюдет справедливость» и потому «охраняет правду»⁴⁶.

Правовые начала и нормы имеют, согласно богословским толкованиям, тот вид и форму, которую им придал Сам Бог и сообщил затем особо доверенному (избранному) лицу. В самом Пятикнижии эти правовые начала изложены в таких структурных частях: в Книге Договора (Исход, 20-23); Кодексе праведности (святости) (Левит, 17-26; Второзаконие, 12-26) и в Десяти заповедях (Исход, 20: 1-17; Второзаконие, 5: 6-21).

В беседе на священной горе в Синайской пустыне Бог Яхве еще раз подтверждает Моисею обещание, данное Им в свое время Аврааму, указав при этом, что «потомству твоему даю Я землю сию, от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата» (Бытие, 15: 18). Взамен Яхве требует исполнения Своих заповедей. Заповеди эти запечатлеваются поначалу на двух каменных досках (скрижалях).

Всего заповедей 10, из которых первые 4 учат и требуют от людей должного отношения к Богу, к Его почитанию и Его наставлениям на сей счет (Исход, 20: 3-4, 7-8), а 6 других наставляют, как по-доброму относиться к ближнему своему. Заповеди эти следующие: «не сотвори себе кумира», «не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно», «да не будет у тебя других богов перед лицом Моим», «помни день субботний, чтобы святить его; шесть дней работай, а седьмой

⁴⁶ См.: *Вейнберг И.П.* Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины 1 тысячелетия до н.э. М., 1993. С. 196.

день, суббота, отдай Господу, Богу твоему: не делай в оный день никакого дела ни ты, ни сын твой, ни раб твой, ни скот твой, ни пришлец (гость)».

Шесть остальных заповедей посвящены тому, как относиться по-доброму к людям и не обижать их, не причинять им вреда (Исход, 20: 12-17). Вот их формулировки: «почитай отца твоего и мать твою, [чтобы тебе было хорошо и] чтобы продлились дни твои», «не убивай», «не прелюбодействуй», «не кради», «не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего» (ср. ст. 1 Законов Хаммурапи), «не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, [ни поля его], ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, [ни всякого скота его], ничего, что у ближнего твоего».

В сокращенном виде все Десять заповедей могут быть изложены в таком виде и порядке: I – Другие боги; II – Кумиры; III – Имя Господа; IV – Суббота; V – Родители; VI – Убийство; VII – Адюльтер; VIII – Кража; IX – Лжесвидетельствование; X – Завистливое пожелание.

Десятисловие (Декалог) Моисея – самый краткий и самый известный в истории кодекс правил. Вместе с тем это самое близкое сочетание (переплетение) моральных и юридических правил и принципов, при, несомненно, более широком нормативном пространстве моральных и религиозно-моральных требований.

Книга Договора (Ковенанта)

В Пятикнижии помимо заповедей изложены также сведения о судебных решениях, об обязанностях перед Яхве и соплеменниками, о мотивах отдельных поступков, и все это сделано серийно, в некоторых наборах и сочетаниях. После получения 10 заповедей Моисей был выбран посредником между народом и Богом с тем, чтобы получить дополнительные «слова и решения». Поэтому часть Пятикнижия, например, Исход в главах 20-23 воспринимается также своеобразной книгой законодательных установлений. Эта часть и получила наименование *Книги Договора*, которую можно назвать *Кодексом слов (высказываний) и решений*. Периоди-

зация возникновения отдельных «слов и решений» представляется затруднительной, но по некоторым обобщениям она охватывает частично и времена правления судей (1200–1000 гг. до н.э.), и ранний монархический период, и отчасти период мирного земледелия и садоводства в Ханаане, когда составлялась каноническая редакция Второзакония и всего Пятикнижия (700–621 гг. до н.э.).

Структура Книги Договора может быть представлена в следующем виде (по Дейлу Патрику, 1986)⁴⁷:

1. Закон о правилах устройства алтаря (Исход, 20: 23-26).

2. Решения (казусы) (Исход, 21: 1, 22: 20).

а) Рабство (21: 2-11).

б) Убийства (21: 12-17).

в) Телесные повреждения человеку, причиненные людьми (21: 18-27).

г) Убийство человека или животного каким-либо животным (21: 28-36).

д) Воровство, ущерб и споры о владении (22: 1-15).

е) О вступлении в связь с непомолвленной женщиной (22: 16-17).

ж) Тяжкие преступления против религиозно-морального порядка (22: 18-20).

3. Моральные заповеди и обязанности (Исход, 22: 21-23: 9).

а) О правах слабых (22: 21-27).

б) Религиозные обязанности (22: 28-31).

в) Процесс судебного разбирательства и обязанности по участию в нем.

4. О Субботе и календарных празднествах (Исход, 23: 10-19).

а) О времени Субботы (23: 10-13).

б) Календарь празднеств (23: 14-19).

Книга Договора предстает собранием установлений и требований самого разного назначения – морального, юридического, обрядового и т.д. Своеобразным прообразом Книги

⁴⁷ См.: *Patrick D. Old Testament Law.* – L., SCM press. 1986.

Договора можно считать предшествовавший ему договор Яхве с Ноем и его сыновьями – Симом, Хамом и Иафетом. Договор в переводе передается словом *завет*: «И сказал Бог Ною и сынам его с ним: вот, Я поставляю завет Мой с вами и с потомством вашим после вас... что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа, и не будет уже потопа на опустошение земли» (Бытие, 9: 8-11). Тогда же Бог благословил Ноя и его сынов, сказав им: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю (и обладайте ею)».

Он также снабдил следующими заповедями, которые можно считать предтечей Десятизаповедей. Бог всех зверей земных и птиц и рыб отдал в руки Ноя и его потомков, а также зелень травную, которая вместе с живыми существами составит пищу людям, но под одним условием – нельзя питаться кровью, в которой пребывает душа; в свою очередь Бог гарантирует наказание для тех, кто «прольет кровь человеческую» (Бытие, 9: 1-7).

Книга Договора, в свою очередь, содержит следующие конкретные установления, имеющие основополагающее значение для правопонимания и применения заповедей и конкретных законодательных установлений. Они подразделяются на принципы (общие правила) и нормы (правила для конкретных, фактически воспринимаемых конфликтных случаев – казусов, и одновременно для обязательных и определенных вариантов поведения, определяемых и необходимых для разрешения этих спорных или конфликтных притязаний и связанных с ними ситуаций).

Принцип равногo возмездия (ответной справедливости), известный как принцип «**око за око**». Вот его формула в тексте: «Кто сделает повреждение на теле ближнего своего, тому должно сделать то же, что он сделал: перелом за перелом, око за око, зуб за зуб; как он сделал повреждение на теле человека, так и ему должно сделать. Кто убьет скотину, должен заплатить за нее; а кто убьет человека, того должно предать смерти» (Левит, 24: 19-21). В книге Исход об этом сказано так: «А если будет вред, то отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исход, 21:

23-25). Таковы требования к возмещению вреда для соплеменников и людей свободных. Для рабов обозначался другой тариф поранений. «Если кто раба своего ударит в глаз, или служанку свою в глаз, и повредит его, пусть отпустит их на волю за глаз; и если выбьет зуб рабу своему, или рабе своей, пусть отпустит их на волю за зуб» (Исход, 21: 26-27).

Следующий принцип – равенство перед установлениями Божьими (равнозаконие) для соплеменников и для гостя (иноземца). «Один суд должен быть у вас, как для пришельца, так и для туземца...» (Левит, 24: 22). «Закон один и одни права да будут для вас и для пришельца, живущего у вас» (Числа, 15: 16). «Один закон да будет и для природного жителя и для пришельца, поселившегося между вами» (Исход, 12: 49).

Сюда же следует причислить и принцип **«сын за отца не отвечает»** в делах преступных. «Отцы не должны быть наказываемы смертью за детей, и дети не должны быть наказываемы смертью за отцов: каждый должен быть наказываем смертью за свое преступление» (Второзаконие, 24: 16).

И еще один принцип – **«один свидетель не свидетель»**. Этому принципу необходимо было следовать в решениях о наказании смертной казнью. «Если кто убьет человека, то убийцу должно убить по словам свидетелей; но одного свидетеля недостаточно, чтобы осудить на смерть» (Числа, 35: 30).

О рабстве сказано, что рабами надо пользоваться по законам. «Если купишь раба еврея, пусть он работает [тебе] шесть лет, а в седьмой год пусть выйдет на волю даром; ... если он женатый, пусть выйдет вместе с ним и жена его; ...но если раб скажет: люблю господина моего, жену мою и детей моих, не пойду на волю, то пусть господин его приведет его пред богов (пред судей) и поставит его к двери, или к косяку, и проколет ему господин его ухо шилом, и он останется рабом его вечно» (Исход, 21: 1-6).

Некоторые законодательные установления

Вору, который не в состоянии уплатить штраф, грозило обращение в рабство.

Весьма своеобразными предстают законы о седьмом дне и седьмом годе и праздниках. Седьмой день – день отдыха для человека и рабочего скота и гостей хозяина. Седьмой год – отдых для земли, которую шесть лет засеивали и собирали урожай. В году три раза празднуются дни с чествованием Господа – день исхода из Египта (праздник опресноков – семь дней вкушают пресный хлеб), затем праздник жатвы первых плодов и праздник собирания плодов (Исход, 23: 14-18).

Изложение законодательных установлений, регулирующих лично-имущественные права и обязанности и кары за преступления, носит казусный характер. Требование закона изложено как решение конкретного частного конфликтного случая (казуса).

Царь считался высшей **административной и судебной инстанцией**. Он не мог быть иноземцем, который «не брат тебе». Почитался ряд предостережений Моисея для таких правителей – от разных злоупотреблений: «чтоб он не умножал себе коней и не возвращал народа в Египет... не умножал себе жен... и чтобы серебра и золота не умножал себе чрезмерно». Вступивший на престол царь должен был «списать для себя список закона сего с книги, находящейся у священников-левитов... чтобы не уклонялся он от закона ни направо, ни налево» (Второзаконие, 17: 14-19).

Военной добычей надлежало распоряжаться также по определенным правилам и предписаниям – мужчин всех убить, «только жен и детей и скот и все, что в городе, всю добычу его возьми себе», «не порти дерев... и не опустошай окрестностей» (Второзаконие, 20: 12-20).

Имущественные права в Торе относятся преимущественно к области купли-продажи, аренде, залогу натуральному и денежному (Левит, 25: 10-27). Землю не должно продавать навсегда – она считалась обетованной (полученной в пользу по обету). Продавалось обычно «известное число жатв» до так называемого юбилея (каждого 50-го года), и та-

ким образом фактически оформлялась аренда. Участок, отошедший владельцу за долги, подлежал возврату в тот самый юбилейный год, когда происходило «прощение долгов». До истечения 50-летнего срока можно было выкупить участок на известное число жатв. Этому же правилу подчинялись сделки с недвижимостью в селениях «считать наравне с полем земли». Строения в городах продавались навсегда (Левит, 25: 29-31).

Рабов из числа евреев также надлежало отпускать в юбилейном году, если они были в рабстве за долги. При этом надлежало их вместе с семьей и наделами снабжать «от стад твоих и от гумна твоего» (Второзаконие, 15: 14). Закон предписывал не допускать жестокости и предусматривал возможность досрочного (до юбилейного года) выкупа с помощью родственников. Рабы-иноплеменники могли быть в вечном владении.

Ростовщичество серебром и хлебом полагалось применять только по отношению к **иноземцу** и запрещалось к «брату» (еврею) (Второзаконие, 23: 19-20). Благим деянием считалось давать бедным займы и на 7-й год прощать такой долг (Второзаконие, 15: 1-10). В каждом доме предписывалось иметь «точную и правильную гирю и ефу» (меру объема) (Второзаконие, 25: 13-15).

Наследование производилось по следующим правилам – первенцу двойную долю, дочерям – только в виде приданого и в том лишь случае, если они становились женами в колене отца своего (Второзаконие, 22: 15-17). Отец вправе отказать сыну, но по решению суда и в том лишь случае, если сын «буен и непокорен, мот и пьяница», суд вправе приговорить сына к смерти.

Брак оформлялся по воле родителей. Отец имел право продать свою дочь. Муж мог дать развод с процедурой, включающей составление «разводного письма», после чего жена могла вступать во второй брак (Второзаконие, 24: 1-4). По обычаю, бездетная вдова становилась женой деверя, чтобы рожденный в этом браке первенец считался сыном умершего. Если же деверь отказывался от вдовы брата, то он подвергался публичному посрамлению. Невестка должна была

снять с него сапог и плюнуть в лицо, после чего род его имелся «дом разутого» (Второзаконие, 25: 5-10).

Карательные законы наиболее тяжкие наказания предусматривают за отступление от религиозно-обрядовых предписаний – непочитание субботы, подстрекательство к идолопоклонению, к хуле на Бога, принесение жертвы другим богам.

Широко применялся принцип равновозмездности – соразмерности наказания с причиненным вредом («око за око»). Лжесвидетель должен был нести ту же ответственность, которая полагалась обвиняемому (Второзаконие, 19: 16-20). Принимался к учету также умысел, либо неосторожность и случайность. Виновным в случайном убийстве предписывалось иметь в виду три города убежища, где они могли укрываться от кровной мести. (Второзаконие, 19: 1-6). Убийство ночного вора на месте преступления можно считать древней разновидностью необходимой обороны. Срывать и есть ягоды в чужом винограднике дозволялось, но запрещалось собирать их в сосуд (Второзаконие, 23: 24-25). Если вол забодает человека, то его хозяин достоин предания смерти, если он знал, что «вол бодлив и не стерег его». Виновный в ссоре с увечьем в состоянии сильного душевного волнения обязывался к «плате за остановку в работе» и возмещению расходов на лечение (Исход, 21:19).

В законах о наказаниях за убийство различаются убийство с намерением (оно влечет предание виновного смерти) и без злого умысла – в этом случае убийца может бежать в укрытие (к жертвеннику). Смертью каралось похищение и продажа в рабство соплеменников. Такое же наказание полагалось за удар своего отца или своей матери, а также для того, «кто злословит отца своего или свою мать» (Исход, 20: 12-17). Другие наказания смертью – для ворожеи, для всякого скотоложника, а также приносящего жертву другим богам (Исход, 22: 18-20), за прелюбодеяние с замужнею женщиной (Второзаконие, 22: 22), изнасилование, скотоложество, мужеложество, инцест (Левит, 20: 9-21).

Смертная казнь осуществлялась путем побивания камнями, пронзания копьем, повешения (случаи не указаны). Те-

лесные наказания, если виновный будет достоин побоев, – 40 ударов плетью перед глазами судьи, и не больше – «чтобы не был обезображен перед глазами твоими брат твой...» (Второзаконие, 25: 2). Отсечению руки подвергалась женщина, оскорбившая своего мужа действием (Второзаконие, 25: 11).

Санкция судейская на основании законодательных установлений часто дополнялась религиозной с указанием неблагоприятных последствий в потустороннем мире (Второзаконие, 28: 15-68).

Наказанию в виде проклятья подвергался нарушающий между ближнего своего, превратно осудивший пришельца, сироту и вдову, а также сбивающий слепого с пути (Второзаконие, 27: 17-19).

За кражу барана ущерб возмещался 4 баранами, за кражу вола – 5 волами (Исход, 20: 1). Санкции для воров: вор должен заплатить вдвое за украденное или быть проданным в рабство (как в Древнем Риме). Безнаказанно можно было убить ночного вора, но нельзя было убить его после восхода солнца – тогда вступало в силу правило о воздаянии за пролитую кровь. «Не оскверняйте земли, на которой вы [будете жить]; ибо кровь оскверняет землю, и земля не иначе очищается от пролитой на ней крови, как кровью пролившего ее» (Числа, 35: 33).

Помимо обычного наказания существовала обязанность приносить в храм для всесожжения жертву за грех и жертву повинности – в зависимости от тяжести проступка. Приносили в жертву тельца, мелкий рогатый скот, двух горлиц либо ефу муки (Левит, 5: 4-11). Подобную жертву должен был приносить и тот, кто «был свидетелем, видел, знал, но не объявил», «покаялся сделать худое дело», «по неведению согрешил» (Левит, 5: 1-4).

Не упоминается наказание за мздоимство, неправосудие, за представление крова ворожеям и колдунам.

Законы о справедливости

«Не внимай пустому слуху, не давай руки твоей нечестивому, чтоб быть свидетелем неправды. Не следуй за большинством на зло, и не решай тяжбы, отступая по большинству от правды; и бедному не потворствуй в тяжбе его» (Исход, 23: 1-3). «Не суди превратно тяжбы бедного твоего. Удаляйся от неправды и не умерщвляй невинного и правого, ибо Я не оправдаю беззаконника. Даров не принимай, ибо дары слепыми делают зрячих и превращают дело правых» (Исход, 23: 6-8).

Эти требования относятся к правилам и принципам принятия справедливых решений в суде или в других ситуациях. О них же говорится и в других местах Пятикнижия.

Судопроизводство

Суд проходил публично, вблизи жертвенников, и осуществлялся назначенными должностными лицами – «тысячечначальниками, стона начальниками, пятидесяти начальниками, десяти начальниками и надзирателями по коленам» (Второзаконие, 1: 15). Из требований Моисея к судьям: «не различать лиц на суде», «судить справедливо... как брата, так и пришельца» (Второзаконие, 1: 16-17). «Не решай тяжбы, отступая по большинству от правды», «не умерщвляй невинного и правого», «даров не принимай» (Исход, 23: 1-8).

Кодекс праведности (святости) и закон священнослужителей

Значительная часть Пятикнижия посвящена правилам праведного образа жизни отправления священнических обязанностей (Исход, 25-31, 35-40; Левит, 1-27; Числа, 1-10). Предписания в этих частях напоминают предписания закона. После разоблачения идолопоклонства в стане соплеменников Моисея был установлен ритуал принесения жертв, различные другие процедуры, культы, уточнены правила поддержания ритуальной чистоты в жилище и местах сбора и подробно рас-

писаны обязанности священнослужителей. В этой массе законоустановительных требований выделяется фрагмент Книги Левит (главы 17-26), который содержит особый свод законоустановлений, который и получил условное название Кодекса святости.

Структура Кодекса святости:

1. Место жертвоприношений и сопутствующие правила (Левит, 17);
2. Святость, требуемая от народа Израиля (18-20):
 - а) запрещенные формы сексуальных связей (18);
 - б) заповеди, демонстрирующие святость Бога (19);
 - в) наказания за нарушения религиозных и сексуальных заповедей (20);
3. Квалификационные требования для священнослужителей и правила их действий (21-22):
 - а) физические и социальные квалификации священнослужителей (21);
 - б) исполнение служебных обязанностей и т.д. (22);
4. Календарь годовых празднеств и ежедневного ритуала (23: 1 - 24: 9):
 - а) последовательность празднеств (23);
 - б) масло и хлеб для культового действия (24: 1-9);
5. Закон о защите от мести в случае богохульства и челоукоубийства (24: 10-23);
6. Годы субботные и юбилейные (25);
7. Десакрализация священных даров (27).

Моисей начал проповедь монотеистической религии после реформ фараона Эхнатона (1360–1340 гг. до н.э.). Пророк и его последователи изображали египетскую религию воплощением идолопоклонства на базе многобожия. Так были заложены основы для критики со стороны любой новой монотеистической религии, которая аттестует все иные верования ложными⁴⁸.

Пророк Моисей предстает в истории еврейского народа, прежде всего, как народный вождь, вооруженный новыми

⁴⁸ См.: *Assman J. Moses the Egyptian/ The Memory of Egypt in Western Monotheism. Harvard Un. Press. 1998.*

законами и верой в Единого Бога, возглавивший продвижение своего народа в поисках земли обетованной (обещанной Богом), где «текут молоко и мед». Он стал также главным посредником при заключении Договора с Богом на Синае (Исход, 19: 24). Договор был заключен по свободной воле, с принесением жертв и окроплением народа их кровью, трапезой Моисея и старейшин. Об этом есть соответствующие упоминания в Завете. Например, упоминание о «заключении союза, договора» с трапезой и клятвой, с радугой (Бытие, 9: 13), с рассечением тельца на две части и прохождением между ними.

Затем Моисей пошел на гору Синай, где в полном одиночестве говорил с Богом и получил от Него скрижали с высеченными 10 заповедями и сотни других законов, по которым должен жить его народ. Впоследствии, к старости Моисея, эти заповеди были помещены в переносный ларец – Ковчег Завета, ставший главным среди ритуальных предметов передвижного храма, а заповеди стали символом веры, обычаев и целей. Новые законы были собраны в единую книгу – Книгу Завета. Существует также предание, что Тора существует не только в письменном зафиксированном виде, но также и в устной традиции. Религия израильтян была уникальной в силу своего монотеизма (единобожия) – она воспрещала и предусматривала суровые кары за поклонение иным богам. Сам израильский Бог не был воплощаемым в какие-либо образы духом (то есть не было ни скульптурных, ни живописных, ни символических тотемных Его изображений и воплощений). Во времена Моисея Его именовали Яхве, но затем это обращение к Богу было признано непочтительным, и к Нему стали обращаться просто Адонай – Господь.

В эллинистический период **саддукеи** пришли к выводу, что Тора исчерпывает все еврейское законодательство. Фарисеи же выступали за то, что законы Торы надо комментировать другими текстами. Семь герменевтических принципов истолкования предложил один из них по имени Гиллель.

Ветхий Завет в богословской литературе подразделяется на три структурные части: Закон (Тора), Пророки и Писания (псалмы, притчи и др.). В каждой из этих частей можно

найти суждения и решения не только религиозного и морального, но также юридического назначения.

Так, в Книге пророка Исаии можно найти своеобразное продолжение темы о законах справедливости в тот период, когда народ Израиля переживал трудные времена. Пророк Исаия предстает одним из самых глубоких и обличительных критиков существующих быта и нравов общества, погрязшего в беззакониях. Вступив в общение с Богом, пророк от имени Его извещает соплеменников о причинах негодования их Верховного Покровителя и Судьи:

«Горе тем, которые постановляют несправедливые законы и пишут жестокие решения, чтобы устранить бедных от правосудия и похитить права у малосильных из народа Моего, чтобы вдов сделать добычею своею и ограбить сирот. И что вы будете делать в день посещения, когда придет гибель издалека? К кому прибегнете за помощью?» (Исаии, 10: 1-3). Лозунг пророка Исаии: «Спокойствие и безопасность вовеки» (Исаии, 32: 17).

После канонизации Пятикнижия как божественного Закона в виде письменного текста началась работа по его устному комментированию и применению в религиозной практике. Тора применялась также с учетом обычаев, и это сочетание Торы с обычаем именовалось *минхатим*. С VI в. наступает период комментирования, напоминающий римское *responsa* – ответы по всем вопросам культа и всевозможных правил, включая юридические, а также появление несколько частных кодексов таких «ответов» в течение Средних веков.

Вечные законы Бога, сообщенные однажды Моисею и его соплеменникам, стали адаптироваться, упорядочиваться и рационализироваться для потребностей богослужения, молитв и судебной деятельности. Возник слой знатоков библейских текстов и комментариев к ним, которые именовались книжниками (*евр.* софер). Со временем термин разросся и стал означать не только переписчика и толкователя Писания, но также летописца, хранителя Предания (то есть хранителя религиозного учения, которое передается от учителя к учителю). Среди книжников были саддукеи и фарисеи, а также лица, не входившие ни в какую группировку.

Саддукеи (*евр.* цадоким) – слой иудейских аристократов и духовенства, отрицавших устное предание, веру в воскресение мертвых, в ангелов и последний Суд. Это были буквалисты Библии, преимущественно Торы. В евангельские времена они составили большинство в Совете богословов – Синедрионе. Фарисеи (*евр.* отделившиеся) – религиозная партия или группировка наряду с саддукеями, возникшая во II в. до н.э. и составившаяся из толкователей и ревностных исполнителей Закона. Они верили в воскресение мертвых, в ангелов, в скорый приход Мессии и последний Суд. Они делились на консерваторов (учеников Шаммая) и более либеральных толкователей (ученики Гиллея).

Самым известным сборником толкований Пятикнижия является Талмуд (*евр.* учение) – сборник источников иудейского гражданского и церковного права, богослужебных уставов, этических норм, афоризмов, притч, легенд. Создавался Талмуд в среде раввинов (*евр.* рабби – «мой учитель», почтительное обращение, с которым обращались также к Иоанну Крестителю и Иисусу Христу). Талмуд составили раввины-законоведы, преемники фарисеев, в первые века нашей эры. Талмуд делится на Мишну (Повторение), Тосефту (комментарии к Мишне) и две Гемары (Гемара – учение, толкование Мишны, иногда употребляется как синоним Талмуда) – Иерусалимскую и Вавилонскую. Трактаты, входящие в Мишну и Гемары, имеют одинаковые названия. При цитировании главы Мишны указываются латинскими цифрами, а разделы Гемары – арабскими.

Согласно одному из комментариев к Мишне, трактаты, входящие в состав Мишны, содержат указания, данные с целью укрепить «три важнейшие основы существования народа: 1) правосудие; 2) воспитание; 3) учение (исполнение заповедей)»⁴⁹. Возникновение комментаторской традиции оказало существенное влияние на историю иудаизма и составило определенную стадию в становлении христианской традиции толкования Закона как установления Бога.

⁴⁹ Трактат «Авот». С. 15, (русск. изд.)

А.А. Гусейнов

академик РАН,

директор Института философии РАН

ДЕСЯТИСЛОВИЕ МОИСЕЯ: КАНОН СПРАВЕДЛИВОСТИ⁵⁰

Моисей – законодатель и учитель еврейского народа, его вождь в период исхода из Египетского рабства, основатель религии иудаизма. Единственным источником сведений о жизни и учении Моисея является Пятикнижие, именуемое в иудейской традиции Торой (torah, что означает и «учение», и «закон») и составляющее основу Ветхого Завета. Сюда входят первые пять книг Библии: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Основное содержание Торы – это развернутая система религиозных, юридических, повседневно-жизнейских норм. С точки зрения содержательной, все эти нормы и предписания предваряются особо выделенной (наподобие того, как в современных правовых системах из всего состава законов выделяется конституция в качестве основного закона) вводной частью из десяти заповедей (Десять речений, Десятисловие, Декалог). Десять заповедей в Библии повторяются дважды: в книгах Исход (20: 1-17) и Второзаконие (5: 6-21), между ними есть несколько разночтений. Есть и третья версия Десяти заповедей, которая не совпадает с названными двумя буквально, хотя также является компактной, в Книге Левит (19: 3-19). Десятисловие представляет собой развернутый канон справедливости, является одним из первых памятников этической и философско-правовой мысли.

⁵⁰ Статья написана на основе очерка «Моисей: десять заповедей» // Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2009. С. 87–107.

Моисей сформулировал и развернул в цельную духовно-практическую систему две фундаментальные идеи, раскрывающие своеобразие нравственного бытия человека. Во-первых, над человеком есть Бог, воле Которого он должен безусловно повиноваться. Это означало, что только в этой внутренней связанности с высшим и вселенским началом человек обретает свою свободу и право быть господином самому себе. Во-вторых, человеческий индивид обретает свободу не сам по себе и не в рамках естественного (кланового, племенного) существования, а в составе более широкой исторической общности — народа, объединенного единством государственной жизни и цементирующих эту жизнь законов. И связь с Богом, и принадлежность к организованному в государство народу образуют нравственно-правовое поле справедливости, которое является пространством собственно человеческого существования.

Основная жизненная миссия Моисея, в рамках которой разворачивается его религиозная и нравственно-законодательная деятельность, — вывести евреев из египетского рабства. Этот контекст — освобождение от рабства — вовсе не является случайным историческим обстоятельством, от которого можно отвлечься. Вернее, будучи таковым в качестве эпизода истории еврейского народа, данное обстоятельство в то же время прямо связано с самим существом дела. Нравственное законодательство, уходящее истоками в метафизические (в данном случае — религиозные) глубины и получающее продолжение в юридической практике, является существенным и непременным условием обретения свободы и способом бытия в свободе.

Неимоверные страдания и стенания евреев, оказавшихся в египетском рабстве, доходят до Бога, и Он, как повествует библейская легенда, решил вывести их в благодатную страну, которую Он обещал еще Аврааму. Для выполнения этой задачи Бог и призывает Моисея. Моисей пас овец своего тестя и однажды увидел куст терновника, охваченный огнем, но не сгорающий (в традиции русской словесности — «неопа-

лимая купина»). Привлеченный этим дивом, Моисей пошел к кусту и услышал обращенный к нему голос, который первоначально приказал ему снять сандалии, ибо место, где он стоит, – священная земля. Затем голос представился как Бог его предков и объявил о Своем решении спасти Свой народ от рук египтян и о том, что сделать это Его Именем должен Моисей: «Иди, и Я пошлю тебя к фараону, и выведи Мой народ, Сынов Израиля, из Египта» (Исход, 3: 10)⁵¹. Первой реакцией Моисея было недоумение, проистекающее из сознания того, что он не готов и недостойн такой миссии. Именно это сознание своего несовершенства более чем что-либо другое свидетельствует о высоких моральных качествах Моисея, его внутренней готовности к правильным отношениям с Богом. На сомнения Моисея Бог отвечает, что Он будет с ним. На его вопрос, каким именем он должен назвать Бога перед соплеменниками, последовал ответ: «Я Есмь Тот, Кто Я Есмь!» И Он сказал: «Так скажи Сынам Израиля: «Я-Есмь послал меня к вам»». И сказал еще Бог Моисею: «Так скажи Сынам Израиля: Яхве, Бог ваших отцов, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, послал меня к вам; это имя Мое навечно, и это память обо Мне из поколения в поколение» (Исход, 3: 14-15). Бог впервые появляется перед Моисеем под собственным и окончательным именем Яхве, что означает «Сущий»; это, видимо, должно было подчеркнуть, что Его участие в судьбе Своего народа достигло высшего пункта. Вместе с тем Яхве – тот же Бог, Который покровительствовал предкам евреев и являлся перед ними под именем «Шаддай», что означает «Могучий». Израильтяне должны поверить Моисею.

Что же касается фараона, то, как обещает Бог, Он карами принудит его выполнить Свою волю. Моисей продолжает сомневаться. «А если израильтяне не поверят, что мне являлся Яхве-Бог?» – спрашивает он. Бог научает Моисея трем чудесам, которые должны стать знамением того, что он избран Богом. По приказу Бога Моисей превращает свой по-

⁵¹ Здесь и далее Пятикнижие мы будем цитировать в переводе доктора исторических наук И.Ш. Шифмана по изданию: *Шифман И.Ш.* От Бытия до Откровения, Пятикнижие Моисеево. М., 1993.

сох в змея, воду – в кровь, его рука поражается проказой и вновь выздоравливает. Тогда Моисей находит новые аргументы для сомнения. Он сетует, что лишен красноречия и заикается. Бог отвечает, что Он научит Моисея нужным речам, а до народа эти речи будет доносить его старший брат Аарон, обладающий ораторскими способностями. Человек, берущий на себя роль вождя и учителя народа, как бы признает себя недостойным этой роли. Тем самым он оказывается в нравственно двусмысленном положении. Бог освобождает Моисея от такой двусмысленности тем, что берет на Себя ответственность за его высокую миссию. Как свидетельство этого, Он научает Моисея некоторым вещам, которые превышают человеческие возможности и должны для окружающих стать знамениями его избранности. Моисей вместе с братом Аароном объявляют израильскому народу волю Яхве; народ принял их. Потом они идут к фараону и передают ему просьбу израильтян отпустить их в пустыню на расстояние трех дней ходьбы, чтобы принести жертвы своему Богу. Фараон отклонил эту просьбу и, чтобы евреи не предавались праздным мыслям, велел усилить гнет (оставив ту же норму изготовления кирпичей из сырой глины, он приказал евреям самим собирать для себя солому, которая раньше им выдавалась). Чтобы добиться Своего, Яхве подвергает египтян страшным наказаниям: отравляет воду Нила; наводняет лягушками всю страну; земной прах превращает в комаров; насыляет оводов («песых мух»); устраивает тяжелый мор скоту; заражает людей и скот оспенной язвой; проливает дождь с сильным градом, убивающим все под открытым небом; приводит саранчу, пожирающую все подряд; наводит тьму густую и плотную, в которой даже факелы не могут развеять темноту; и, наконец, умерщвляет всех первенцев египтян, независимо от того, идет ли речь о людях или о скоте. Это – так называемые десять казней египетских. Им подвергаются именно египтяне с целью принудить фараона отпустить евреев. Фараон дает слово, потом отказывается; предлагает евреям устроить свое празднество в честь Бога здесь, в Египте; соглашается отпустить их, но без скота. Бог, однако, непреклонен. Интересно отметить: упорное нежелание фараона принять предложение

Моисея и Аарона предвидено Богом и санкционировано Им. «Я ожесточил его сердце» (Исход, 10: 1), – говорит Яхве. Бог думает не только о том, чтобы осуществить Свою волю, но и о том, чтобы она осуществлялась по человеческим канонам. Воля Бога оказывается одновременно обоснованной логикой обстоятельств и законами человеческой психологии. С этой точки зрения вполне понятно долгое упорство фараона (он не желал лишаться даровой рабочей силы и в то же время боялся того, что отпущенные на волю евреи соединятся с его врагами). Понятно также и то, что, в конце концов, когда начался великий стон в Египте, ибо в каждом доме были мертвецы, он должен был сдаться. Путь к спасению был открыт. Готовясь к нему, евреи с санкции Яхве «обобрали египтян» (Исход, 12: 36), выпросив каждый у кого мог одежды, серебряную и золотую утварь. Моисей тем временем нашел и взял с собой останки Иосифа, который в свое время завещал соплеменникам забрать с собой его кости. Так поднялся и пошел еврейский народ, впереди него шел Яхве, указывая путь днем облачным, а ночью огненным столбом.

Бог повел евреев по пустынной дороге, чтобы у них не появилось искушение вернуться. Тем временем фараон догадался, что евреи ушли не для одноразового свершения обряда, как говорили Моисей и Аарон, а навсегда, и снарядил погоню. Шестьсот отборных египетских колесниц во главе с самим фараоном настигли израильтян у берега Тростникового (Красного) моря. Гибель последних казалась неминуемой. Тогда Моисей по указанию Яхве своим волшебным посохом разделяет воды, превращает море в сушу. «И пошли Сыны Израиля посреди моря посуху, и воды были для них стеной справа и слева» (Исход, 14: 22). Когда наутро по тому же пути пустились египтяне, Моисей тем же способом вернул море на свое ложе, и оно поглотило преследователей. Так был найден чудесный выход из безвыходного положения, подтверждающий всемогущество Бога и необходимость веры в Него. Это не единственный случай такого рода в тяжелом и длительном исходе евреев из Египта.

Через три месяца после ухода из Египта израильтяне достигли подножия священной горы в пустыне Синай. Моисей

поднялся на гору, и там Бог возвестил ему, что сыны Израиля, если они будут Его слушать и соблюдать союз с Ним, станут для Него святым народом, более близким, чем остальные, и что через три дня Он спустится на гору в облаке, чтобы израильтяне навеки поверили Моисею. Так и случилось. Гора Синай курилась и сотрясалась, Бог Яхве сошел на нее в огне под сильный трубный звук и возвестил народу те самые Десять заповедей, которые составили основу всего Моисеева законодательства. Важно подчеркнуть, что способ предьявления этих заповедей был особым: это сделал Сам Яхве. Народу запрещается восходить на табуированную гору, да и сам он в страхе не желает делать этого, доверив дальнейшее общение с Богом Моисею. Моисей вторично поднимается на гору, где Бог к возвещенным Им перед всем Израилем десяти основным заповедям добавляет множество предписаний юридического, нравственного и религиозно-ритуального характера. Моисей передал народу полученное им учение Яхве, все Его слова и приговоры. «И отвечал народ одним голосом, и они сказали: «Все слова, которые говорил Яхве, исполним»» (Исход, 24: 3). Так был заключен договор между Яхве и израильским народом, скрепляемый тем, что были принесены тельцы в жертву воздаяния Яхве, а Моисей окропил народ жертвенной кровью. После этого Яхве снова призвал к Себе Моисея, чтобы передать ему каменные таблицы с записанными на них повелениями. Моисей снова взошел на гору и оставался там сорок дней и сорок ночей, которые были для него временем строгого поста и интенсивного общения с Богом.

Оставшийся внизу народ пришел в волнение из-за долгого отсутствия Моисея. Израильтяне решили сделать себе других богов, чтобы вообще не остаться без них. Они собрали все золотые серьги, и Аарон переработал их в литого тельца, который заменил им Яхве. Они сказали, что этот золотой телец вывел их из Египта. Яхве возмутился такой мерзостью и сказал, что он уничтожит это необузданное племя и заново создаст великий народ из потомков Моисея. Моисей заступился за евреев, приводя два аргумента, которые, ничуть не смягчая самого преступления, ставили под сомнение справедливость столь суровой кары: если такая кара свершится, то

египтяне могут сказать, что Яхве вывел израильтян из Египта во зло, чтобы истребить их в пустыне; кроме того, получится, что Бог не сдержал собственного, данного Аврааму, Исааку и Израилю, обещания умножить их потомство и поселить их навечно в обетованной земле. Бог отказался от Своих угроз. Моисей с двумя плитами, на которых Божьим перстом были выведены законы, спустился вниз. Он увидел разнузданную картину плясок вокруг тельца и был настолько разгневан, что отшвырнул в сторону плиты, которые разбились, взял изображение тельца, сжег его, истолок в мельчайшие кусочки, посыпал ими воду и заставил всех испить ее.

Моисей позвал к себе сторонников Яхве. На зов откликнулись представители его колена, сыны Леви. Пророк приказал им мечом привести народ к покорности, что и было сделано; они истребили за день около трех тысяч человек. На следующее утро Моисей объявил израильтянам, что они «согрешили великим грехом» (Исход, 32: 30), но он попробует очистить их грех перед Богом. Яхве после раздумий подтверждает Свою волю поселить навечно израильтян на земле их отцов, прогнав обитающие там племена ханаанеев, амореев, хеттов и других, предостерегает Свой народ от соблазна терпимого отношения к этим племенам, их богам и святыням. «Не заключай союза с жителями Страны» (Исход, 34: 15), – говорит Он. Яхве предостерегает израильтян также от их собственной необузданности. Моисей по Его указанию изготовил две новые каменные плиты, подобные прежним. «И сказал Яхве Моисею: «Напиши для себя эти речения, ибо согласно этим речениям Я заключаю с тобой договор и с Израилем». И он был там с Яхве сорок дней и сорок ночей, хлеба не ел и воды не пил, и написал на плитах речения союза, десять речений. И было, когда сходил Моисей с горы Синай, и две плиты закона были в руках Моисея, когда он сходил с Горы. И Моисей не знал, что еще испускало лучи его лицо, ибо Он говорил с ним» (Исход, 34: 27-29).

В статьях П.Д. Баренбойма и В.В. Сорокина, помещенных в данном сборнике, подчеркивается тот существенный для философско-правового прочтения Торы момент, что отношения Яхве и Израиля (и народа, и Моисея) основаны

на договоре. Это и в самом деле принципиально важно для понимания не только правового статуса, но и нравственной укорененности нормативной системы Торы, которая в такой же мере является свободным выбором самих израильтян, в какой и даром Бога.

Моисей по указанию Яхве посылает небольшую группу – по одному человеку от каждого племени – в предуготовленную им страну Кенаан (Ханаан), чтобы они могли разведать: какова она – обильна или нет – и что за народ – слабый или сильный – там живет. Сорок дней они осматривали землю и вернулись, пораженные ее благоустройством и плодородием, в доказательство чего они принесли черенок с кистью винограда и другие плоды. Вместе с тем они нашли, что живет там народ очень сильный, рослый, которого евреям не одолеть. Только двое из побывавших в Кенаане – Иисус, сын Нуна (Навина), и Калев, сын Иефунны, не разделяли общего капитулянтского настроения. Израильтян охватила паника, они стали сомневаться во всей затее исхода из Египта и думать о том, чтобы вернуться назад. Яхве вновь разгневался на своевольный народ, который никак не может уверовать в Него, несмотря на все знамения. Он уже собирался поразить его моровой язвой и вернуться к Своему замыслу основать вместо рода Израилева новый Моисеев род. Моисей опять заступает за неразумных соплеменников. Яхве проявляет милосердие и справедливость одновременно: Он прощает евреев по просьбе Моисея, но обрекает их на блуждания по пустыне в течение сорока лет – по году на день пребывания представителей племен в стране Кенаанской. И Он говорит, что никто из тех, кого Моисей посылал осмотреть страну, кроме Иисуса и Калева, не достигнут этой страны, точно так же умрут в пустыне все, кому двадцать лет и старше. В течение этих долгих странствий по пустыне Моисей предводительствует свой народ, наставляя и защищая его, подавляя его гнев и ропот, творя справедливость, укрепляя в нем сознание богоизбранности, приучая его к нравственной, юридической и ритуальной дисциплине. Однако и самому Моисею не суждено ступить на обетованную землю. Это наказание ему за грехи израильтян и за собственное колебание, проявленное однаж-

ды перед лицом роптавшего из-за жажды народа. Справедливо наказывая Моисея, Бог сохраняет к нему особое расположение. Он дает возможность Моисею бросить предсмертный взгляд на обетованную землю с горы, расположенной напротив Иерихона. Там Моисей и умер. Могила его неизвестна. «А Моисею было сто двадцать лет, когда он умер; не ослабел его глаз и не исчезла его сила... И не появлялся еще пророк в Израиле, подобный Моисею, которого знал Яхве лицом к лицу» (Второзаконие, 34: 7,10).

Драматическая история взаимоотношений израильтян, возглавляемых Моисеем, с Богом в процессе их выхода из рабства является в высшей степени поучительной. Она показывает, что свобода должна быть выстрадана, для этого мало уйти от поработителей, надо еще вытравить рабство из себя, из своей психологии, мыслей, привычек, что жизнь по законам нравственности и права предполагает изменение способа существования, принципиально другой тип общественной дисциплины, чем до них и без них. Для того чтобы племена переплавились в народ, из дикого этноприродного состояния перешли в историческое, они должны осознать себя в качестве духовной общности. Связь по рождению и по обстоятельствам жизни должна перерасти в связь, опосредованную общей верой, идеалами праведности и справедливости. Чтобы индивиды стали личностями, они должны подняться на уровень персонально ответственного поведения. В жизни людей должно появиться что-то более значимое, чем кровь или чем египетские котлы с мясом и хлеб досыта, которыми в одну из трудных минут скитаний по пустыне израильтяне укоряли Моисея с Аароном. Моисей привносит идею Единого Бога, общих нравственных принципов, задавая тем самым духовное пространство, в рамках которого различные, хотя и родственные, племена конституируются в единый народ, поднимаются до осознания своего особого назначения в мире, а индивиды могут действовать, опираясь на свои представления о справедливом и несправедливом, должном и недолжном.

Деятельность Моисея предоставляет нам редкую возможность на конкретном примере наблюдать, как племена трансформируются в народ (нацию), входят в историю и культуру, как в ходе этого процесса индивиды вырабатывают уверенность в себе, научаются действовать в соответствии с принятыми ими самими нормами. Замечательно, что при этом с наивной простотой показана противоречивость этого процесса, в ходе которого консолидация одного народа (в рассматриваемом случае еврейского) происходит за счет его противостояния другим народам, доходящего в отдельных случаях до войны и истребления. В этническом смысле евреи – дети Израиля. Но их духовным отцом, отцом нации, является Моисей. Он заложил религиозные, нравственные и законодательные основы их исторического существования. Провозглашенная им религиозность покоится на единобожии, нравственность – на безусловных запретах, задающих единое пространство совместной жизни народа, законодательство – на принципе равного возмездия. Бог, народ, справедливость – так кратко можно было бы обозначить суть учения Моисея. При этом все три понятия образуют единый нерасчленимый комплекс.

За пределами еврейско-иудаистской культуры имя Моисея прежде всего сопрягается с Десятью заповедями. Когда говорят «кодекс Моисея», то обычно имеют в виду именно Десять заповедей, хотя на самом деле нормотворческая деятельность Моисея ими не исчерпывается. Десять заповедей являются общей основой, своего рода введением к детализированному своду законов, охватывающему все общественно значимые аспекты поведения человека и включающему более шестисот разнообразных норм – от правил гигиены до форм благочестия. Это общие религиозно-нравственно-юридические принципы, своего рода философия Моисеева законодательства. Как уже отмечалось, особое место Десяти заповедей в законодательной части Пятикнижия выделено тем, что Яхве возвестил их израильтянам Сам, в отличие от других законов, которые Он предписал через Моисея. Осмысление Десяти заповедей Моисея показывает: в историческом процессе, в ходе которого на смену природе приходит культура,

естественно сложившиеся родственные племена сливаются в единый народ и организуют свою жизнь в форме государства. Словом, говоря более обобщенно, происходит переход от первобытности к цивилизации, и здесь исключительно важная, в известном смысле первостепенная, роль принадлежит нравственности. Весь этот космический по масштабу и последствиям переход от природы к истории произошел в рамках новых, гуманистически ориентированных нравственных запретов, осознанных в качестве исходного и безусловного базиса человеческого общежития.

Обычно принято подразделять заповеди Десятисловия на две группы: первые четыре, относящиеся к сфере сакрального права, и последующие шесть, относящиеся к сфере мирского права. Соответственно, первые считаются религиозными предписаниями, последующие – моральными. Такое членение очевидно. Но оно недостаточно и может создать ложное впечатление, будто Десятиствие является механическим соединением разнородных норм. В действительности это – внутренне цельная система, в которой нормы взаимоотношений между людьми прямо вытекают и зависят от норм взаимоотношений людей с Богом. Чтобы раскрыть нормативное единство Десятиствия, структурируем его заповеди следующим образом: а) первые три, б) четвертая, в) пятая, г) последние пять.

Первые три заповеди предписывают почитать одного лишь Бога Яхве, запрещают создавать других богов, предупреждают от необязательного отношения к указаниям Бога («не произноси имени Яхве, твоего Бога, напрасно» – Исход, 20: 7). Почему Единый Бог? Почему Яхве?

Прежде всего, потому, что, будучи Единым Богом и в качестве Единого Бога, Он является также Богом справедливым и ревнивым. Он воплощает в себе правду и силу одновременно. Он задает единые для всех требования и обладает мощью, чтобы заставить людей следовать им. Там, где молятся многим богам, там нет единой правды. Иное дело Яхве, Он – один, Он помнит всех. «Он Бог богов и Господь господ, Бог великий, могучий и страшный, Который не взирает на лицо и не берет взятку, творящий правосудие сироте и вдове и любя-

щий жильца, чтобы дать ему хлеб и одежду» (Второзаконие, 10: 17-18). Предостерегая от практикуемого другими народами многобожия, Моисей подчеркивает, что они приносят в жертву богам своих сыновей и дочерей, наносят себе порезы, едят всякую мерзость, что они колдуют, ворожат, вызывают духов, вопрошают мертвых. Именно против этого варварства восстает Яхве, как бы визитной карточкой Которого является исход евреев из Египетского рабства. Высвобождение из дома рабства – свидетельство и справедливости Бога, и Его силы. Оба этих качества Бога теснейшим образом связаны между собой. Могущество Яхве, Его гнев и беспощадность – гарантия его справедливости, залог того, что Он устоит против любых соблазнов, способен судить, невзирая на лица, никого не боясь, и что Он покарает любое отступление и отступление любого человека от предписанной нормы. Без справедливости кара становится слепой силой. А без кары справедливость деградирует в корысть. Только в соотносительности друг с другом они становятся тем, что они есть, – справедливость справедливостью, а кара карой.

Что же является содержанием и критерием справедливости, отступление от которой карается железной и безжалостной рукой Яхве? Воля самого Яхве, Его предписания. Суммируя перед смертью законы для заключения второго договора Израиля с Яхве, Моисей говорит: «Смотри, я даю вам нынче благословение и проклятие, благословение за то, что вы слушаете веления Яхве, вашего Бога, которые я повелеваю вам нынче, и проклятие, если не слушаете веления Яхве» (Второзаконие, 11: 26-28). И далее: «Храни и слушай все эти речения, которые я повелеваю тебе... ибо ты сделаешь доброе и праведное в глазах Яхве, твоего Бога» (Второзаконие, 12: 28). Еще более резко эта мысль выражена в тридцатой главе Второзакония: «Смотри, я кладу перед тобой сегодня жизнь и добро, и смерть и зло» (Второзаконие, 30: 15). Жизнь и добро в том случае, если слушать речения Яхве, идти Его путями, смерть и зло в том случае, если поклоняться другим богам.

Рассуждения Моисея о Яхве на первый взгляд выглядят, как простая тавтология: необходимость следования Бо-

жественным заветам обосновывается их справедливостью, а сама справедливость усматривается в следовании Божественным заветам. Но эта тавтология приобретает вполне конкретный содержательный смысл, если учесть, что Яхве – Бог Израиля, определенного народа. И обращается Он не к отдельным индивидам, а ко всему народу, как если бы сам народ был одним человеком. Он имеет дело с народом как с целым, заботится о его благе. Говоря по-другому, Израиль становится Израилем, единым народом, через Единого Бога, и этим, наличием Единого Бога, он отличается от других народов. Тем самым требования справедливости и требования послушания Богу приобретают вполне конкретный смысл, который состоит во благе Израиля, возвышении святого народа. Единство народа, братство всех индивидов в его пределах, а также мысль о том, что единство народа обеспечивается едиными законами – вот что составляет содержание ветхозаветной справедливости, которую так ревниво оберегает Яхве. Словом, один Бог, одна справедливость, один народ.

Четвертая заповедь: «Помни день отдохновения» (Исход, 20: 8) является исключительно важной как раз с точки зрения связи Бога и народа. В ней отношение к Богу и отношение к ближним оказывается одним и тем же отношением. Суббота – время духовного сосредоточения, размышлений о Боге, очень важных для того, чтобы за повседневной суетой, за всякими частными делами не потерять из виду общих целей. Это день, который отдается Богу. И в то же время это день, в который перед лицом Бога уравниваются все в пределах Израиля, независимо от их социального статуса. Отдохновение (подчеркнем еще раз: отдохновение ради Яхве) предписано и рабам, и чужеплеменникам, находящимся в доме, и даже домашнему скоту. В субботнем отдохновении духовное единство Израиля перед Богом находит свое предметное воплощение. С этой точки зрения, многозначительный характер приобретает различие в формулировке, если быть еще более точным, в обосновании этой заповеди, которое мы находим в Исходе и Второзаконии. В Исходе святость субботнего отдыха аргументируется тем, что Бог шесть дней создавал мир, а в седьмой отдыхал; в более позднем Второзаконии основание

заповеди иное – прямое повеление Яхве в знак освобождения из египетского рабства. Если в первом случае Бог выступает в его всеобщем качестве Создателя Мира, то во втором – в особом качестве Покровителя Израиля. Во Второзаконии сильнее подчеркнут тот момент, что суббота, будучи символом связи с Богом и свободой, является в то же время символом национального сплочения.

Пятая заповедь предписывает почитание отца и матери. Ее необходимость объясняется не только фактами преступного попрания детьми воли родителей (так, в Пятикнижии мы находим норму, предусматривающую смертную казнь детям, побившим или проклявшим отца и мать). В контексте Десятисловия эта заповедь приобретает особый смысл – она призвана подчеркнуть, что новый религиозно-национальный горизонт общественного поведения не отменяет вековечный закон почитания родителей. Отказ от кровнородственной формы организации общественной жизни не означал ценностной дискредитации самого типа кровнородственных связей. Они сузились до границ семейных связей и в этом качестве сохранили исключительно высокий нравственный статус. Обязанности, налагаемые кровным родством и вытекающие из ценности семьи, были и остаются вплоть до настоящего времени сильнейшими побудительными силами и мотивами общественного поведения. Требование чтить родителей выражает преемственную связь цивилизации (истории) с древним обществом и является составной частью ее нравственно-го базиса.

Последующие заповеди (с шестой по десятую) можно охарактеризовать как нормы отношения человека к ближним, понимая под ближними всех представителей своего народа и только их. «Не мсти и не злобствуй на сына своего народа, и люби своего ближнего, как себя» (Левит, 19: 18), – говорит Моисей. Без этого отождествления ближнего с сыном своего народа нельзя понять своеобразие этики Моисея. Мы уже подчеркивали, что единство народа и его сплочение вокруг Единого Бога, помимо прямого поклонения Богу в установленных и для всех обязательных формах, обеспечивается едиными законами. Справедливость – таков основной предмет, по по-

воду которого разворачиваются противоречивые отношения народа и Бога. Отсюда и основные их характеристики. Народ предстает в Пятикнижии Моисея необузданным: «народ с твердым затылком» (Второзаконие, 9: 13)⁵², – не единожды характеризует его Яхве. Но и Богу свойственны гнев и жестокость. Их отношения упорядочиваются на основе законов, призванных сдерживать необузданные страсти и гарантированных беспощадным всесилием Бога.

Пять заповедей, образующих вторую часть Декалога – не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; не пожелай ничего, что принадлежит твоему ближнему, – как раз задают основную меру справедливости. Именно их признание в качестве основы общественной жизни является главным признаком богоугодности народа, а их соблюдение – критерием нравственно достойного поведения. «И кто <тот> великий народ, у которого законы и приговоры праведны так, как все это Учение, которое я даю вам нынче?» (Второзаконие, 4: 8), – говорит Моисей. Именно Учение, праведные законы возвышают народ, делают его великим. Следует отметить, что богоизбранность еврейского народа обосновывается не его добродетельностью, а отрицательными качествами враждебных ему народов, не поднявшихся до правды единобожия: «Не за твою праведность и не за добродетельность твоего сердца ты войдешь овладеть их Страной, но за злодейство этих народов Яхве, твой Бог, прогоняет их от тебя, и чтобы исполнить слово, которым поклялся Яхве твоим отцам, Аврааму, Исааку и Иакову» (Второзаконие, 9: 5). Хотя израильтяне считаются избранным, святым народом, тем не менее в Пятикнижии они предстают не в самом лучшем виде. Их история – это скорее история неразумных действий и страданий. Самоизображение народа, которое дают Моисей и другие возможные авторы Торы, больше напоминает саморазоблачение, самокритику. Во всяком случае, оно очень далеко от самолюбования. И Моисей вполне последователен, когда,

⁵² В еврейском оригинале: *ам кше-óреф ху*. Идиоматическое выражение, обозначающее упрямство. Синодальный перевод: *народ жестковейный*. – Ред.

оставляя Израилю перед смертью свою Книгу Учения (или, иными словами, Книгу Закона), предлагает поставить ее сбоку от Ковчега Договора (Завета) с Яхве и добавляет: «Пусть она будет там против тебя свидетельством» (Второзаконие, 31: 26). Его любовь к народу предполагает и недовольство тем, что народ не соответствует идеалу справедливости. При таком понимании (оно, разумеется, не единственное) избранность народа скорее напоминает нравственный императив, чем эгоизм круговой поруки.

В содержательном плане справедливость, задаваемая принципами Десятисловия, предполагает равное возмездие. Речь идет об уходящем корнями в родоплеменные отношения принципе *талиона*, или воздаяния равным за равное. Это хорошо видно на примере принципа «не убивай». Заметим, что, по духу и букве Пятикнижия, сфера действия требования «не убивай» ограничена Израилем. Во взаимоотношениях с другими народами законы Моисея предписывают или их подчинение, или, когда речь идет о народах, населяющих обетованную землю, полное уничтожение: «...только из городов этих народов, которых Яхве, твой Бог, дает тебе в наследие, не оставляй в живых ни души» (Второзаконие, 20: 16). Что касается наказаний за отступление от требования «не убивай», то они заключаются в том, чтобы отвечать убийством на убийство (если нет очевидных доказательств того, что оно было совершено непредумышленно), увечьем на увечье по принципу «жизнь за жизнь», «око за око». Такой же принцип кары действует и в других случаях. По отношению к лжесвидетелю, например, Моисей предписывает: «Сделайте ему так, как он злоумышлял сделать своему брату. И истреби зло из своей среды. И остальные услышат и испугаются, и не станут больше делать подобное этому злодейству среди тебя. И пусть не пощадит твой глаз: душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, рука за руку, ногу за ногу» (Второзаконие, 19: 19-21).

Существует прочная традиция рассматривать Десять заповедей Моисея как первый по времени и один их важнейших по сути нравственных кодексов. Можно назвать, по

крайней мере, три признака, в силу которых заповеди Десятисловия можно интерпретировать в качестве нравственных требований. Во-первых, их безусловность, изначальность. Они вводятся как прямые и первые указания Бога – Создателя Мира и воплощения Его высшей правды. Моральные требования претендуют на абсолютность. Это до такой степени специфично для морали, что сама эта претензия на абсолютность становится ее специфическим признаком. Данная особенность морали на языке ветхозаветного человека получила выражение в том, что ее требования выступают как заповеди Бога. Только Бог и призванный Им пророк в состоянии знать, что́ есть нравственность.

Во-вторых, их категоричность. Они подлежат исполнению без каких-либо оговорок и ограничений. Моисей связывает выполнение заповедей с благодеяниями. Однако не благодеяния придают им истинность, а, напротив, из их истинности вытекают благодеяния. Благодеяния – не условие, а следствие, Моисей не говорит: если вы хотите жить, соблюдайте заповеди. Его мысль иная: только соблюдая заповеди, вы сможете жить. В противном случае вы «погибнете; как народы, которых Яхве истребляет от вас, так вы погибнете, потому что не послушали голоса Яхве, вашего Бога» (Второзаконие, 8: 19-20). Конечно, знание того, что за соблюдением или несоблюдением заповедей следуют, соответственно, блага или страдания, награды или наказания, могло бы считаться и действительно быть неким условием, снижающим их категоричность, их принцип безусловного долженствования. Этого не происходит, так как сама связь «послушание – награда, благодеяние» или «непослушание – наказание, страдание» является жесткой. По ветхозаветной логике, отступление от заповедей не остается без наказания. Это не релятивирует заповеди; напротив, подчеркивает, что заповеди, категоричные в силу Божественного происхождения и статуса, являются столь же категоричными и по человеческим меркам.

В-третьих, их всеобщность. Этот признак применительно к Декалогу является спорным. Нельзя рассматривать в качестве всеобщих первую и четвертую заповеди, в которых Яхве выступает как национально ориентированный Бог.

Да и остальные могут считаться таковыми, только если вырвать их из контекста Декалога, а сам Декалог – из контекста всей программы Пятикнижия. Тем не менее так оно и случилось. Декалог вошел в христианско-европейскую, а в последующем и в мусульманскую культуру как самостоятельный и самоценный нормативный кодекс. Его установления – прежде всего «не убивай», «не прелюбодействуй», «не кради», «не лжесвидетельствуй» – воспринимались как всеобщие требования, без первоначальных, исторически обусловленных национальных ограничений. Они стали рассматриваться в общечеловеческой перспективе. Такое переистолкование содержания и смысла Декалога было тем легче сделать, что сам Декалог своим особым местом в Пятикнижии и абстрактной формулировкой заповедей давал для этого хорошую возможность.

Десятисловие, как видим, вполне может считаться нравственным кодексом по ряду признаков. Но не по всем. Некоторые особенности Декалога ставят такой вывод под сомнение. Какие это особенности?

1) Декалог концентрирует внимание на внешних действиях человека, оставаясь равнодушным к тому, что можно обозначить как моральный образ мыслей; его принципы выступают как принудительные законы, у законодателя нет стремления закрепить их в совести человека (здесь исключением является только последняя, десятая, заповедь, в которой повторяются заповеди «не прелюбодействуй» и «не кради» с акцентом на внутренние установки – «не пожелай жены ближнего твоего, ни скота его...»).

2) В нем награды и наказания оторваны от личных деяний и распространяются на далекое потомство, что противоречит идее индивидуальной ответственности.

3) Наконец, Десятисловие не знает идеи загробного воздаяния или иной перспективы, призванной установить соответствие между добродетельностью человека и его счастьем. Эти особенности получают разумное объяснение, если предположить, что Десятисловие является также юридическим документом. Они сами, в свою очередь, свидетельствуют об этом.

Яхве и Моисей обращаются не к отдельным индивидуумам, они ведут диалог с Израилем как целым. Их задача – воспитание, наставление, возвышение народа. Конкретизируя эту мысль, следует добавить: центром всех усилий Яхве (через Моисея) является государственное устройство Израиля, создание политического пространства для становления и развития народа. Моисей учил не как философ, а как законодатель. Он делал ставку не на свободу духа, а на принудительную силу закона. Поэтому он мало интересовался состоянием души и распространял ответственность за деяния на потомков, что уязвимо по моральным критериям, но с государственно-политической точки зрения благоразумно и эффективно. Он оставался равнодушным к посмертной судьбе человека. Только в свете основной задачи, которую решал Моисей (переход из естественного состояния в государственно-правовое, от разрозненных племен к единому народу, идентифицирующему себя в качестве народа через собственного Бога и установленные Им законы), можно понять своеобразие Десятиисловия.

Выше уже подчеркивалось: способность жить по богоданным законам справедливости – таков решающий признак богоизбранности израильского народа. Такое понимание в значительной мере деэтнизирует понятие избранного народа, позволяет саму избранность истолковать в качестве синонима цивилизованности. Но здесь есть еще другая сторона, налагающая ограничение на законы справедливости, которые, как оказывается, предназначены для внутреннего употребления, обязательны только в отношении между своими, ближними. Духовно-нравственное преодоление этнической замкнутости оборачивается этническим ограничением духовно-нравственного горизонта. Законы Моисея – законы Израиля. Отношения к другим народам далеки от канонов Десятиисловия. Они остаются враждебными. В одном случае, как это уже подчеркивалось, эта враждебность является беспредельной, а именно тогда, когда речь идет о семи народах, населяющих Палестину. Как оценить двойной стандарт поведения ветхозаветного человека и можно ли считать моральным столь избирательный кодекс поведения?

Разделение людей ни своих и чужих не было изобретением Моисея. Оно существовало задолго до него. Каннибальская «этика» была элементом наличной социальной реальности, подобно тому, как змеи или «песьи мухи» были элементом наличной физической реальности, и в этом качестве она получила отражение в Пятикнижии. Моисей просто считается с реальностью, с изначальной враждой племен. Его собственные же усилия направлены на то, чтобы ограничить, умерить эту вражду. В этих целях он крайне суживает число народов, которые находятся вне какого-либо запрета, не подлежат никакой пощаде. Что касается всех других народов, то враждебное отношение к ним подчиняется уже определенным правилам (если враждебный город сдавался добровольно, то он не подлежал разграблению, если он брался штурмом, то месть не распространялась на женщин и детей и т.д.). Моисей не только локализует беспощадную жестокость, считая, что она оправданна только по отношению к семи непосредственным конкурентам Израиля в его праве на Палестину. Он одновременно подводит под эту жестокость другую (неэтническую) аргументацию, оправдывая ее тем, что речь идет о народах, практикующих человеческие жертвоприношения и другие варварские обычаи. Важно отметить, что такая беспощадная жестокость предписывается Моисеем и по отношению к израильским общинам, ставшим на путь вероотступничества: все живое в них – и люди, и скот, и даже имущество, – словом, все подлежит полному уничтожению. В таком же конкретно-историческом контексте следует понимать санкционируемый Торой принцип талиона: «око за око, зуб за зуб». Не Моисей его придумал и учредил, он практиковался до него. Его вклад заключается в том, что он опосредует и тем самым ограничивает применение этого принципа государственно-правовым регулированием. Эти уточнения не отменяют, разумеется, факта ограниченности этики Моисея, но они позволяют понять, что речь идет об ограниченности исторической, которую можно интерпретировать как один из этапов на пути всечеловеческого расширения морального горизонта. Ветхозаветная мораль выглядит ограниченной с высоты новозаветной морали, что само по себе неудивительно.

Удивление вызывает другое: ветхозаветная мораль допускает переход к новозаветной морали. «Религия и нравственность Ветхого Завета постоянно открыты и устремлены к дальнейшему совершенствованию, предел которого находится вне самого Ветхого Завета»⁵³.

Смысловым центром этики Моисея является идея справедливости. В ней есть также идея милосердия, но она выражена крайне слабо. Говоря точнее, милосердие в ветхозаветной этике не обрело самоценного значения, оно существует в связи со справедливостью, выступает как особая ее форма. Известно, что Яхве характеризуется в Пятикнижии как грозный, карающий Бог. Вместе с тем Он именуется также Богом милостивым (Второзаконие, 4: 31)⁵⁴. В чем же состоит Его милость, милосердие? Вспомним, как Яхве, разгневавшись на слабодушие своего народа, решает извести его. Но затем проявляет милость к израильтянам и... обрекает их на сорокалетнее блуждание по пустыне. Другой пример такого же рода: Яхве карает взрослых израильтян тем, что они умрут, не дойдя до цели. Эту же участь по справедливости должен разделить с ними и Моисей. Однако Бог благоволит Своему пророку, и это выражается в том, что Он позволяет Моисею перед смертью бросить взгляд на Ханаан. Милосердие Яхве – милосердие судьи, который склоняется к минимальному сроку осуждения в рамках того, что предусмотрено соответствующей статьей уголовного кодекса. Милосердное начало в ветхозаветной этике обнаруживается в особом отношении к вдовам и сиротам. Бог предостерегает от соблазна воспользоваться их слабостью. Но как при этом Он гарантирует и обосновывает Свое милосердие? «Всякую вдову и сироту не угнетай. Если ты будешь угнетать его, то, если возопит он ко Мне, услышу Я его вопль, ибо милостив и милосерден Я, – говорит Яхве. – И возгорится Мой гнев, и Я убью вас мечом, и будут ваши жены вдовами, а ваши сыновья сиротами» (Исх, 22: 21-23). Здесь милосердие разрешается в гневе

⁵³ Э. Гальбиати, А. Пьяцца. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). Милан, Москва, 1992. С. 15.

⁵⁴ Евр.: *Эль рахум*. – Ред.

(поскольку Я милостив, Я поражу вас) и прямо совпадает со справедливостью по формуле «око за око» (ваши жены станут такими же вдовами, а сыновья такими же сиротами, как те, которых вы угнетаете). Моисей оценивается в Библии как «самый кроткий человек из всех людей, которые на земле» (Числ, 12: 3), И это нисколько не противоречит тому, что он жестоко карал бунтовщиков. Его кротость выражалась не в жалости и прощении, а в характере наказания, в том, что его гнев и беспощадность знают границы, задаваемые нормами справедливости.

Тора и Десятиствие как ее смысловой центр составляют основу Ветхого Завета. Они и в самом деле суть нечто очень древнее (по-славянски: «ветхое»⁵⁵). Этические и философско-правовые теории и практики нашего времени, в том числе и даже прежде всего теории и практики справедливости, ушли далеко вперед. Качественные отличия и даже прогресс здесь несомненны; достаточно лишь сослаться на идеи прав человека и толерантности. Но это – одна сторона дела. Не менее важна другая сторона, связанная с преемственностью. Дело не только в том, что без законодательства Моисея были бы невозможны последующие опыты справедливости. Этот вопрос рядом идей входит в наши современные этико-правовые представления, составляет их своеобразный базис. Новый Завет, как известно, не отменил Ветхий Завет, он его восполнил, исполнил⁵⁶. Десятиствие не только кладет начало последующей этико-правовой мысли, но и постоянно питает его.

Можно указать, по крайней мере, на три момента в понимании справедливости, которые идут от Моисея и в полной мере сохраняют свою первостепенную значимость.

Во-первых, интерпретация справедливости как законности. Это можно и нужно понимать так, что законность

⁵⁵ Nota bene. Обращает на себя внимание этимологическое сродство славянского «ветхий» с латинским "vetus". – *Ред.*

⁵⁶ См.: Мф, 5: 17. – *Ред.*

должна быть справедливой. Здесь уже заложена (по крайней мере, потенциально) необходимость разграничения юридического закона и права. Закон – не просто техническое средство, упорядочивающее совместную жизнь в государстве, он соответствует своему назначению только тогда, когда является справедливым, выражает нравственные основания жизни народа и, что особенно важно, его волю. Моисееву идею Божественного происхождения законов и благоговейного отношения к ним можно истолковать так, что они сами по себе недостаточны, что их необходимо рассматривать в более широкой онтологической и ценностной перспективе.

Во-вторых, нормы справедливости имеют нравственно-правовую природу. Это те же самые нравственные нормы, но только переведенные на внешний язык поступков и институционального регулирования.

В-третьих, нравственно-правовое поле справедливости предметно и совершенно конкретно очерчивается и наполняется духовным смыслом через ряд ясно сформулированных, несомненных в своем содержании и безусловных для исполнения запретов. Именно запретов. Десятисловие сформулировало их. Сформулировало на века. А что касается двух из них – запрета на убийство и на ложь, то навечно.

Г. Г. Арутюнян,

доктор юридических наук, профессор,
председатель Конституционного Суда
Республики Армения

АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА КОНСТИТУЦИОНАЛИЗМА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ КОНСТИТУЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ⁵⁷

Понятие **«конституционализм»** является выражением сложной и многофункциональной характеристики социокультурной общности в отношении ценностных ориентиров, фундаментальных принципов и структурообразующих подходов функционирования данной системы. Это понятие, в первую очередь, имеет нравственные и духовные корни, проявляет духовное бытие человека. Духовность права коренным образом «скорректирует» смысл и содержание практически всех фундаментальных правовых понятий. При этом, как бы ни развивалась правовая мысль, истоки права остаются неизблемыми и восходят к рождению человека. Раскрытие библейского видения фундаментальных понятий современного права, опирающееся на весь библейский материал, вбирающий и Ветхий, и Новый Завет, особенно на фоне теологического нигилизма в вопросе современного мировосприятия, – единственный путь преодоления бездуховности правового сознания. А это очень важно, так как **бездуховные стандарты глубоко внедрились в сознание людей в современном мире и стали важной мотивацией их социального поведения.**

⁵⁷ Электронная версия статьи, подготовленная для сборника «Философия права Пятикнижия».

Исследование Божеское и человеческое, небесное и земное в единстве и тесной взаимообусловленности выявляет истинный путь приведения государственной власти в «Божественный вид», представляя Царство Небесное прообразом земного царства, власть Божественную – прообразом государственной власти. Эти параллели вовсе не метафория, а необходимость выявления сущности, функциональных и институциональных характеристик библейских небесных и земных реалий.

Исходя из данного предположения, мы считаем, что к раскрытию общеправового и правового содержания понятия «конституционализм» необходимо, прежде всего, подходить с позиции выявления ее гносеологической и аксиологической сущности, определения ее духовно-нравственной и общепознавательной характеристики. А это, в свою очередь, выдвигает на первый план необходимость раскрытия диалектической взаимообусловленности таких фундаментальных понятий, как «конституция», «конституционная культура» и «конституционализм».

Изучение истории армянской правовой мысли, особенно после принятия в 301 году христианства как государственной религии, открывает уникальные возможности выявления гносеологической, аксиологической, духовно-нравственной природы этих понятий.

С точки зрения правовой аксиологии, возникновение конституционной культуры обусловлено тем, **насколько «учредительные отношения» ценятся в правовом аспекте**, становятся общеприемлемыми правилами поведения, независимо от того, являются ли они обычаями или выступают как установленное правило общеобязательного поведения⁵⁸. В литературе часто сама конституция считается культурным явлением только в том случае, когда она реализуется, является действующей живой реальностью, воспринята и признана,

⁵⁸ См.: Политико-правовые ценности: история и современность / Под ред. В.С. Нерсесянца. М., 2000. С. 5–30.

а не является собранием приятных формулировок и умных мыслей⁵⁹.

Традиционно понятие «конституция» (constitutio – установление, учреждение, организация) характеризуется как Высший Закон **государства**, обладающий высшей юридической силой, основные характеристики которого обусловлены тем обстоятельством, что **им устанавливаются**: основы государственного строя; гарантии по обеспечению и защите прав и основных свобод человека и гражданина; система государственной власти, ее функции, принципы и порядок организации; правовые границы осуществления политической власти, а также политических, экономических, социальных прав и свобод индивидуума.

Понятие «конституция» в армянском языке, в первую очередь, подразумевает не просто установление, а установление границы. Не случайно, что Акоп и Шаамир Шаамиряны свою конституцию 1773 года для будущей независимой Армении назвали «Западня тщеславия». Этим подразумевалось, что были поставлены «предельные границы» не только свободы, но и «тщеславия». Как подчеркивали авторы этого уникального исторического документа, «...как много добра нам нужно, чтобы нашу жизнь сдерживать законом и свободой, чтобы стать достойными почитания Господа...»⁶⁰. А эти законы должны диктоваться «...гармонично человеческой природе, согласно желанности нашей разумной души»⁶¹.

В то же время **в истоках армянского конституционализма понятие «конституция» прежде всего имело ценностно-системное обозначение.**

Блестяще восприняли аксиологические нюансы конституции еще авторы изданного в 1837 году в Венеции словаря нового армянского языка. Вначале приводятся разноречивые эквиваленты, как, например, *determinatio, constitutio, statutum, dispositio*. Далее дается исключительно интересная

⁵⁹ См.: *Book Review – The World of the Constitutional State*, <http://www.germanlawjournal.com/print.php?id=227>

⁶⁰ Западня тщеславия. Ереван, 2002. С. 38 (на армянском языке).

⁶¹ Там же. С. 71.

и ценная формулировка: **«Пределозначимые решения и Провидение Божие»**⁶². Очевидно, что мы имеем дело не только с высшим «решением» конституирующего значения, значит, с праворегулированием подобного характера, но и **в его основе лежит Божественное познание, данная свыше ценностная система, Высшее провидение.**

Очевидно, что в указанном словаре понятие «конституция» имеет широкий смысловой охват, в основе которого лежит ряд важных составляющих:

- решение, порядок, законоположение;
- устанавливающее значение, не допускающее «решений», уклонившихся от него, выше него или сверх него;
- выражение «Провидение Божие», взаимодополняющий и высший характер подобного «решения», особо подчеркивает наличие лежащих в его основе неизменных, «посланных свыше» ценностей. Смысловой охват подобной формулировки исходит из духовно-нравственных, философско-познавательных, мировоззренческих корней армянской правовой мысли.

Элементы конституционализма формировались в течение длительного исторического периода и в армянской действительности проявились с особой последовательностью, особенно, как подчеркивалось, **после принятия христианства как государственной религии, в условиях необходимости установления взаимосогласованных, единых правил светской и духовной жизни.** К вопросам закона, права, правосудия, неизбежности наказания, соизмеримого с виной возмещения, взаимосвязанности понятий «разумность» и «закон», а также к вопросам их роли в жизни человека, управлении государством и обеспечении стабильности общества обращались Месроп Маштоц (362–440), Езник Кохбацци (ок. 380–450), Егише (410–475), Мовсес Хоренаци (ок. 410–495) и многие другие выдающиеся армянские мыслители Средневековья. Между тем, в отличие Божественного правосудия от человеческого, ими подчеркивалось, что за-

⁶² См.: Новый словарь древнеармянского языка. Ереван, 1981. С. 688.

кон царей наказывает преступников, а Бог – и преступника, и народ: преступника – как Законодатель, а народ – как Провидец. Одной из характерных особенностей этого периода является то, что огромное значение придается роли закона и правосудия в деле утверждения общественной солидарности, гарантирования устойчивого развития государства.

Мовсес Каланкатваци упоминает: «В годы правления царя Вачагана из Агвена между мирянами и епископами, священниками и архиепископами, дворянами и простолюдинами возникали многочисленные противоречия. Царь пожелал созвать многолюдное Собрание в Агвене, которое состоялось в мае месяце, 13 числа»⁶³. Результатом этого Собрания стало принятие **Канонической Конституции**, включающей 21 статью. Историография считает датой принятия этой Конституции 488 год.

В связи с исследуемым материалом следует особо выделить следующие обстоятельства:

1. К середине V века в армянской действительности сформировалась атмосфера, в которой была сделана попытка разрешить возникшие между различными слоями общества «...противостояния» не силой или «административными» методами (в том числе указом царя или дубинкой), а правовым путем – принятием конституционного закона, в основу которого заложены основополагающие духовные ценности.

2. Фактически принятие Учредительным собранием Конституции – удивительно прогрессивное для своего времени событие – свидетельствует, что **в основу праворегулирования общественных отношений положены: духовное начало, нравственные ценности и принципы общественного согласия.**

3. Каноны характеризуются не иначе как конституционные, получая особый статус, с признанием верховенства установленных национальным согласием норм над любыми другими нормами и правилами.

Очевидно, что прогрессивно и устойчиво то общество, в основе которого лежат нравственные ценности и духовные

⁶³ Мовсес Каланкатваци. История Агвена. Ереван, 1969. С. 65.

корни правопонимания. После принятия христианства как государственной религии, когда правила духовной и мирской жизни в основном устанавливались совместно на основе общехристианского мировосприятия, одно из наиболее характерных и достойных внимания обстоятельств заключается в том, что в основу правового регулирования был положен фактор общественного согласия. Внутри общества отношения регламентировались соглашением, достигнутым на собрании, а не силой принуждения и единоличным диктатом. Мовсес Хоренаци, например, говоря о Собрании Аштишата, свидетельствует, что на третий год царствования Аршака сын армянского Верховного Патриарха Атанагинеса Нерсес Великий «созвал собрание епископов и мирян, канонической конституцией установил милосердие, искоренил жестокость»⁶⁴. Собрание запретило браки между близкими родственниками, осудило коварство, доносительство, жадность, алчность, хищение, мужеложство, сплетни, заядлое пьянство, лживость, проституцию, убийство. Вместе с тем оно обязало нахараров (князей) милосердно обращаться с тружениками, а слуг – быть покорными своим хозяевам. Было решено для немощных построить больницы, для сирот и вдов – сиротские и вдовьи приюты, для чужеземцев и гостей – гостиницы; для их содержания были установлены пошлины и налоги.

В первой половине V века созывается **Собрание в Шаапиване**, где, согласно историческим летописям, «собрались 40 епископов и множество иереев и дьяконов, ревностных служителей и весь причет святой церкви, все ишханы: областные правители, областные начальники, верховные судьи, казнохранители, военачальники, тысяцкие, предводители местностей, азаты из различных краев»⁶⁵. Старшие нахарары Страны Армянской, которые были ревностными защитниками законов и святынь, говорили так: «Восстановите порядок, установленный святым Григорием, Нерсесом, Сааком и Маштоцем, а также по вашей воле установите другие блага, и мы добровольно и охотно примем. Ибо ослабели по-

⁶⁴ Мовсес Хоренаци. История Армении. Ереван, 1997. С. 224–225.

⁶⁵ Авакян Р.О. Памятники армянского права. Ереван, 2000. С. 42–43.

рядки церкви и люди вернулись к беззаконию. Вы установите законы, угодные Богу и нужные в деле созидания церкви его, а мы подчинимся и будем соблюдать их твердо»⁶⁶.

Собранием Шаапивана было принято 20 канонов, которые касаются таких важных, основополагающих для тех времен вопросов внутренней жизни Армении, как регулирование брачно-семейных отношений, деятельность духовенства и контроль за ней, борьба против сектанства и другие.

Чтобы не «обосновывать ересь невежеством», армянская средневековая история имеет также иные свидетельства с акцентами на следование духовно-правовым правилам, являющимся результатом общественного согласия. Среди них особо выделяется **«Армянская книга канонов» Католикоса Ованеса Одзнеци (Ован Имастасер Одзнеци), утвержденная Третьим Двинским собором в 719 г.** Одзнеци был одним из первых в мире, после византийского императора Юстиниана Великого (482–565), и первым в Армении, кто создал армянский *Corpus juris canonici* – собрание законов, которое берет начало от возглавляющего иерократию католикоса и содержит ратифицированные и принятые на армянских национально-церковных собраниях каноны⁶⁷.

Одна из основных особенностей «Армянской книги канонов» заключается именно в том, что она является **сводом канонических конституций**, принятых в армянской действительности, начиная с 365 года, и, что примечательно, в них акцент ставится на божественную природу разумного существа. Человек со своим духовным началом, достоинством и социальной ролью рассматривался как высшая ценность и носитель праворегулирования. А, как образно заметил Р.А. Папаян, «естественно-правовое поле было создано **досотворения человека**, ибо он ни на миг не должен быть в правовом вакууме»⁶⁸.

Для армянской действительности незыблемой ценностью было осознание того, что «...потеря души, когда уходят

⁶⁶ Там же. С. 43.

⁶⁷ См.: Армянская книга канонов. Тт. I, II. Ереван, 1964, 1971.

⁶⁸ Папаян Р.А. Христианские корни современного права. – М.: Норма, 2002. С. 210.

от чистой, прямой и проповедуемой апостолами веры в Отца и Сына и Святого Духа, больше, чем потеря тела»⁶⁹. Тысячу лет назад Григор Нарекаци в «Книге скорбных песнопений» наилучшим образом представил сгусток духовных восприятий армянской идентичности: «обозначая самые разные страсти каждого», он подчеркивает, что совершенные человеческим естеством грехи, насколько бы они ни были многочисленны и разнохарактерны, – не столь его преступление, сколь его несчастье. И устами армянского народа, прочитав «высочайшую молитву к Богу», Нарекаци молит Господа о том, чтобы Он наставил человека на путь истинный и чтобы человек жил по-человечески. А это он считал реальным в условиях согласия, справедливости в обществе, придерживающемся закона и «здоровом душой», где справедливость не может «убывая, совершенно исчезнуть» или «чаша прав на весах стать слишком легкой, делая более тяжелой чашу бесправия».

Глубоко осознавалось также, что одного хорошего закона и порядка недостаточно, нужно, чтобы люди также поняли необходимость жить по этим законам, чтобы осознание этого было бы продиктовано уверенностью, базирующейся на устойчивых и богоугодных, диктуемых разумной сущностью человека ценностях. Вот почему Нерсес Шнорали (Нерсес Д. Клаеци) в Соборном послании (1166) обратил свое слово не только к Богу, но и к духовному сословию, «князьям мира» и народу. Соборное послание, будучи первым кондаком Шнорали и венцом его прозаических работ, имеет исключительное значение и в плане изучения правовой и конституционной культуры. Этот документ уникален своим концептуально-программным масштабом, ценностно-системным обобщением, взаимогармоничностью норм-целей, норм-принципов и норм «обхождения». Составляя правила и наставления, основанные на высоких духовных и моральных ценностях и обращенные ко всем общественным слоям, Шнорали был уверен, что только живя этой обязанностью и руководствуясь ею, можно чаять удачи, преодолеть тревогу «зла и многовластия», ру-

⁶⁹ См.: *Товма Арцруни и Ананун*. История семьи Арцрунианц. Ереван, 1999. С. 123.

ководствоваться «ростками справедливости». Мирян он получал не беззаконничать, не лишать, не использовать злые наставления, не совершать бессовестные суды, защищать вдов и бедных, не урезывать плату труженика, относиться ко всем равно, не забывать ради телесного о душевном. «...Кто словами только исповедует Бога, а не делами, у такого вера оказывается мертвою»⁷⁰.

Без преувеличения можно констатировать, что Соборное послание содержит множество норм относительно прав человека и компетенции властей. «Князьям мира», в частности, обязывается: «Бессовестно не обращайтесь с подданными, устанавливая тяжелые и непосильные налоги, а каждого судите по закону и по его состоянию», «никого не лишайте и не притесняйте бедных и нищих», «не назначайте в вашей стране злых и бессовестных делопроизводителей и уездных начальников», «бессовестно не судите кого-либо, а прямо свершайте суд», «не пренебрегайте правами вдов и бедных» и т.д. Достойны внимания подходы Шнорали к вопросам суда только по закону, обратной силы закона, соразмерности степени ответственности и наказания и к другим правовым проблемам (чтобы не было так, что побуждаемые злостью и несправедливым правом выносили решение: или накажите одного, или выносите смертный приговор, поскольку Новый Завет это не позволяет, а Ветхий Завет хотя и позволяет любого осудить наказанием или смертью, но не без вины). Более того, основа всех наставлений – **человек с необходимостью осмысленной организации его морального образа, душевной чистоты, разумного бытия.**

Из приведенных свидетельств следует, что **«конституирование» общественных отношений, установление при всеобщем согласии общеобязательных правил поведения исходят, прежде всего, от системы социокультурных ценностей данного общества, духовно-нравственных начал поведения социума и формируют соответствующий уровень конституционной культуры.** Как отмечается в литературе, «...общей для любой консти-

⁷⁰ Авакян Р.О. Памятники армянского права. Ереван, 2000. С. 186.

туции является ее ценностная ориентация. Любая конституция исходит из базовых положений, признаваемых властями в качестве ценностей в данной цивилизации, в той или иной форме закрепляет их»⁷¹.

Независимо от временного измерения, культура каждого народа – это его осознанное бытие, осмысленное присутствие во времени. Именно это осмысленное присутствие **на определенном уровне развития** приводит к конституированию социального поведения человека и власти. Как отмечает член-корреспондент РАН Е.А. Лукашева, «важными компонентами культуры являются соционормативный комплекс и ценности, порожденные социальным взаимодействием людей»⁷².

Конституционная культура – не абстрактное понятие, она проявляется во всех сферах бытия социального общества, проявляется на прочной основе выработанных, выстраданных, выверенных за века духовных и материальных ценностей и идеалов, независимо от наличия письменной конституции и воли правителей.

В русле современных достижений цивилизации основная характеристика конституционной культуры заключается в том, что Высший Закон страны должен включать всю систему фундаментальных ценностей гражданского общества и гарантировать их устойчивую и надежную защиту и воспроизводство. Эти ценности, в свою очередь, формируются на протяжении веков, каждое поколение переосмысливает их и своими дополнениями гарантирует дальнейшее развитие. Удача сопутствует тем нациям и народам, у которых эта цепь не прерывается или серьезно не деформируется. **Следовательно, понятие «конституционная культура» более развернуто может характеризоваться как исторически сложившаяся, стабильная, обогащенная опытом поколений и всего человечества определенная ценностная**

⁷¹ См.: Конституция в XXI веке: сравнительно-правовое исследование: монография / Отв. ред. В. Е. Чиркин. – М.: Норма / Инфра, 2011. С. 22.

⁷² Лукашева Е.А. Человек, право, цивилизации: нормативно-ценностное измерение. М.: Норма, 2011. С. 12.

система, лежащая в основе общественного бытия, способствующая установлению и реализации основополагающих правил поведения на основе их нравственного и духовного осмысления.

Сама Конституция должна воплощать в себе эту ценностную систему, быть продуктом осмысленного присутствия данного общества на конкретном историческом этапе своего развития, **являться результатом общественного согласия вокруг основополагающих ценностей социального поведения государства и гражданина.**

В современном мире диалектическая связь между реальной общественной жизнью и самой конституцией проявляется через призму соответствующих признаков конституционализма в данном обществе. Нам кажется очевидным, что наличие конституции не определяет уровень и суть конституционализма в обществе. Нельзя не согласиться с П.Д. Баренбоймом, когда он подчеркивает, что «причинная связь и взаимозависимость между осуществленными и книжными утопическими идеями является одним из важнейших вопросов в понимании утопизма как важнейшего движения конституционной и общественно-политической мысли в течение последних трех тысячелетий»⁷³.

Однако **конституционализм – это не утопическое восприятие идей о необходимости конституционной регуляции общественных отношений. Конституционализм представляется как системное и осмысленное наличие конституционных ценностей в реальной общественной жизни, на чем базируется вся правовая система.** Нормативные характеристики данного принципа предполагают наличие необходимых и достаточных правовых гарантий для осознанной реализации прав и свобод во всей системе права и общественных отношений. В правовом государстве любая норма права должна проявляться как элемент конституционно взаимосогласованной системы правового и нравственного поведения человека и государства.

⁷³ Баренбойм П.Д. 3000 лет доктрины разделения властей. Суд Сьютера. М., 2003. С. 75.

При этом мы согласны с мнением профессора Н.С. Бондаря о том, что «...господствующие в общественном сознании оценки конституции, уровень конституционной культуры в обществе и государстве, действенность идей конституционализма определяются в своей основе не самим по себе фактом наличия или отсутствия в государстве юридической конституции (основного закона) и даже не ее «возрастом» – есть значительно более важные, глубинные – социокультурные – истоки конституционализма»⁷⁴.

В рамках приведенной нами формулировки конституционализм является наличием установленных общественным согласием фундаментальных правил демократического и правового поведения, их существования как объективной и живой реальности в общественной жизни, в гражданском поведении каждого индивидуума, в процессе осуществления государственно-властных полномочий.

Проблема сводится не просто к применению конституции, а к формированию той социальной системы, в которой конституционная аксиология реализуется каждой клеткой этой системы **как условие ее существования. Это единственная и прошедшая испытание веками гарантия реализации конституционных установок и стабильного развития на основе общественного согласия.**

Конституционализм, как и право, – объективная социальная реальность, проявление сущности цивилизованного общежития, имеющая необходимый внутренний потенциал динамичного и стабильного развития. Конституционализм, как фундаментальный принцип права, на определенном уровне развития общества приобретает системообразующий и универсальный характер правовой регуляции, выражает и конкретизирует правовое содержание гарантирования и обеспечения верховенства права и непосредственное действие прав человека, выступает критерием правомерности поведения субъектов права, является

⁷⁴ Бондарь Н.С. Судебный конституционализм в России в свете конституционного правосудия. – М.: Норма / Инфра, 2011. С. 24.

исходным началом правотворческой и правоприменительной деятельности, является результатом исторического развития данного общества.

Конституционализм как образ правовой материи, присущ таким социальным системам которые достигли определенной эволюции признания и гарантирования социальных свобод и общественного согласия на основе соответствующей системы духовно-нравственных, социокультурных ценностей. Любая деформация конституционализма – это искажение основополагающих конституционных ценностей в обществе, отход от всеобщего согласия в отношении системы социокультурных ценностей общежития, от **Высшего провидения**, что, набирая определенную «критическую массу», неизбежно приведет к социальным катаклизмам.

Е.Б. Рашковский

доктор исторических наук,
директор НИЦ религиозной литературы и
Института Библии ВГБИЛ им. М.И. Рудомино,
главный научный сотрудник ИМЭМО РАН

ВЛАСТЬ, ЧЕЛОВЕК И МЫСЛЬ: ИЗ ПОЛИТОЛОГИЧЕСКИХ НАБЛЮДЕНИЙ НАД БИБЛЕЙСКИМИ ТЕКСТАМИ

*Ты видишь, ход веков подобен притче
И может загореться на ходу.*

Борис Пастернак

«Кодовая» Книга

Постановка вопроса о политологическом мышлении в библейских текстах, на первый взгляд, может вызвать некоторое недоумение.

Однако важно иметь в виду, что мы живем в плотном и насыщенном культурно-историческом пространстве, что вся наша общественная жизнь (а уж о глубокой внутренней жизни современного человека я и не говорю!) пронизана культурными и политическими эстафетами дальней и ближней истории.

Непонимание плотности и насыщенности этого пространства – пускай даже круто изменившегося благодаря новейшим общественным связям, технологиям и идеям, – может иной раз приводить к последствиям самого тягостного свойства.

Тоталитарные эксперименты над обществом и человеком; войны, подсказанные прямолинейными «геополитическими» решениями; непродуманные экономические инициативы; безответственная информационная политика множества нынешних электронных коммуникаторов – все это

так или иначе связано с недопониманием культурно-исторической (и, в частности, правовой) плотности нашей жизни. А для жизни тем не менее характерны моменты внезапности и непредсказуемости конкретных событий – моменты, обусловленные множеством головоломных сочетаний исторического наследия и конкретных проблем. Мне чужды характерные для гегелиано-марксистской традиции или для трудов Тойнби антропоморфные рассуждения о том, что история «мстит». Речь, скорее, об ином: о том, что мы вольно или невольно выстраиваем сами себе исторические ловушки...

Вот почему мне, как одновременно и историку мысли, и исследователю сегодняшних общественно-исторических судеб, захотелось пригласить читателя разобраться вместе со мной в проблематике политического дискурса двух библейских книг, дискурс которых генетически связан с Пятикнижием Моисеевым (или, как поется в одном из иудейских пасхальных песнопений, *Хамиша хумшей Тора* – «пятерицы книг Закона»).

Само, казалось бы, вполне светское понятие политического дискурса применительно к памятникам библейской словесности непривычно и условно: у памятников этих иной, по существу, сакральный статус в европейской и российской истории и культуре, включая и культуру правовую. Тем паче, что и сама Библия на протяжении веков была и остается важнейшим «кодовым» текстом и Европы, и России, и народов христианского Закавказья, и Нового Света. Более того, говоря о политическом дискурсе в библейских текстах, мы волей-неволей вменяем этим священным синкретическим памятникам элементы собственного дисциплинарного мышления. Однако при всей важности этой предшествующей оговорки, при всей важности понимания живых и сложных исторических контекстов становления библейских памятников и их трансляции сквозь века, условная постановка вопроса об элементах политического дискурса в Библии представляется мне правомерной⁷⁵. Действительно, кто вправе запретить нам

⁷⁵ Обращение к понятию политического дискурса в отношении библейских текстов подсказано мне дипломной работой моего сына, Бориса

рассматривать библейские описания жизни человеческого общества и человеческой личности через призму проблем власти, царственности, насилия, элементов древнего восточного правосознания и, в конце концов, представлений о принципах общественной организации и о месте в ней конкретного человека?⁷⁶

Разумеется, современная тематизация содержания древних памятников попросту невозможна без погружения в их языковую стихию и в их сакральные синкретические смыслы. Я бы и не отважился на такую тематизацию, когда бы сам не работал над комментированным научным (и одновременно – поэтическим) переводом с древнееврейского двух афористических коллекций, условно приписываемых царю Соломону – Книге Притчей Соломоновых (в оригинале – *Мишлей Шломо*)⁷⁷ и Книги Экклезиаста (в оригинале – *Кохелет*, т. е., условно, *Проповедующий в собрании*).

Существует еще и Книга Премудрости Соломона на греческом, не входящая в основной библейский канон и относимая к кругу так называемой второканонической словесности⁷⁸. Однако сопоставление этого неканонического текста с каноническими книгами Соломоновых речений было бы предметом особого рассмотрения.

Рашковского, защищенной с отличием в 2005 г. в Российско-французском центре исторической антропологии им. М. Блока при РГУ (Рашковский Б. Е. Царская власть в социополитическом дискурсе Книги Второзакония / Дипломная работа... Научный руководитель А.И. Шмаина-Великанова. М., 2005 /рукопись/).

⁷⁶ См.: *Вейнберг И.П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. – М.: Наука-ГРВЛ, 1986. См. также: *Асталопа О.Р.* Священное царство и царственное священство в религиозно-политической традиции древнего Ближнего Востока: Египет, Месопотамия, Израиль. Автореферат ... канд. ист. наук. – М., РГУ, 2009.

⁷⁷ Мой перевод первого памятника, выполненный еще в 90-е гг., вышел отдельным изданием (Книга Притчей Соломоновых / В помощь изучающим Священное Писание / Пер. с древнееврейск., предисл. и комм. Е.Б. Рашковского. М.: Об-во друзей Священного Писания, 1999); второй был завершен весной 2007 г. и опубликован в издании: Волшебный фонарь. Альманах. 1. М., 2012. С. 4–31.

⁷⁸ См.: *Мень А.*, прот. Библиологический словарь. Т. 2. М.: Фонд им. А. Меня, 2002. С. 486–488.

Итак, перейдем последовательно к реконструкции условных «политологических» воззрений, условного политического дискурса обеих приписываемых царю Соломону книг. Цитаты из обеих даю в собственном переводе.

Притчи

Окончательное сложение текста Притчей⁷⁹ можно датировать примерно V–IV вв. до н.э. – периодом между эдиктом персидского царя Кира о праве евреев вернуться на родину из Вавилонского пленения (538 г. до н.э.) и македонским завоеванием Палестины (320 г. до н.э.). Об этом свидетельствует наличие некоторых арамеизмов и полное отсутствие греческих заимствований в тексте памятника. Однако многие пласты текста действительно восходят ко времени Соломонова царствования (X в. до н.э.) и последующих времен; а многие фрагменты восходят, условно говоря, к египетской словесности эпохи Нового царства (XVI–XI вв. до н.э.), а также к словесности доизраильского Ханаана и Ассирии⁸⁰.

Но, прежде чем обратиться к содержательной стороне вопроса, кратко остановимся на важности проблемы собирания афористических коллекций в скрипториях и архивах царских дворцов и храмов древнего Ближнего Востока.

Царские и храмовые писцы (т.е. одновременно и чиновники, и советники, и юристы, и педагоги, и древние «политтехнологи»)⁸¹ – вот тот особый социальный массив, который разрабатывал, фиксировал, хранил и распространял этот особый жанр коллекций назидательных речений. Один из древнейших памятников самосознания этого массива, доступный русскому читателю благодаря переводу Анны Ахматовой, – древнеегипетская апология писцов:

⁷⁹ Слово «притча» (*машал*) может переводиться и как «речение», «афоризм», «образец», «пример».

⁸⁰ Текстологические обоснования этих суждений даются в предисловии и комментариях к моему переводу Притчей.

⁸¹ См.: *Дандамаев М.А.* Вавилонские писцы. М.: Наука-ГРВЛ, 1983.

*...Они не строили себе пирамид из меди
И надгробий из бронзы,
Не оставили после себя наследников,
Детей, сохранивших их имена.
Но они оставили свое наследство в писаниях,
В поучениях, сделанных ими...⁸²*

Каковы же были функции этого великого социально-исторического массива древневосточных патримониальных бюрократов – массива, приближенного к царской власти и к жречеству, но вполне своеобразного именно в своих трудах и в своем групповом самосознании? Это:

- ведение царской и храмовой официальной документации и архивохранилищ;
- обоснование и экспертиза принимаемых царями или жреческими коллегиями властных, политических и судебных решений;
- исполнение дипломатических поручений;
- весьма опасные и требующие немалых знаний и немалого искусства процессы посредования между верховной властью и населением (стало быть, репрезентация власти перед общинами и репрезентация общин перед властью);
- поддержание культуры официального (и, в частности, дипломатического) красноречия;
- ведение многотрудных учебных процессов при работе с подростками и молодежью⁸³ (развитие мнемонических способностей, обучение письму и рецитации, обучение толкованию законов, афоризмов, священных текстов, юридических актов);
- last, but not least: обоснование некоторой картины мира, в частности – общих принципов миропорядка, властных и юридических отношений в мире, педагогического мастер-

⁸² Поэзия и проза Древнего Востока. – М.: Худ. Лит., 1973. С. 102.

⁸³ И потому не случайно на страницах Книги Притчей обращение авторов речений к слушателю-читателю: «сын мой», «сынок» (*бани*).

ства как одной из важнейших предпосылок благополучия государства и общества, обобщение опыта повседневности...⁸⁴

Короче, речь об особой субкультуре древней служилой, условно говоря, «интеллигенции» Ближневосточного ареала.

Нам даже что-то известно о представителях этого массива в древний период существования Израильского царства. Так, среди сподвижников Давида упоминаются Иосафат, сын Ахилуда⁸⁵, и Серайя⁸⁶; Иосафат упоминается и среди окружения Соломона.

Должность Иосафата определяется как «хронист» (*мазкир*)⁸⁷, а должность Серайи как «писец» (*софер*).

Так что оба придворных «мудреца» – явные исполнители, может быть, еще не вполне расчлененных функций государственной документации, государственной памяти, официальной обработки и интерпретации речений, документов и событий.

Позволю себе выделить, по крайней мере, три постулата, неотъемлемо присутствующих именно в политическом дискурсе Книги Притчей:

– эффективной и справедливой власти должны сопутствовать непрерывные и благоговейные учебные процессы в семье и в обществе;

⁸⁴ См.: Р.Б.Й. Скотт. Традиция и литература Мудрости. Мудрецы Древнего Израиля и их Писание // Библейские исследования. М.: Сэфер, 1997. С. 614–665.

⁸⁵ 2 Сам (2 Цар) 8: 16, 1(3) Цар 4: 3, 1 Хрон (Паралип) 18: 15.

⁸⁶ 2 Сам (2 Цар) 8: 17.

⁸⁷ Лексикограф-библеист Герхард Лисовский переводит это понятие на немецкий как Chronist, на английский как recorder, chronicler, на латынь как scriptor (Lisowsky G. Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament / Dritten verbesserte Aufl. besorgt v. P.Rüger. – St.: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. S. 774; наш Синодальный перевод переводит это понятие как «дееписатель», а последний перевод Российского Библейского общества (2011) как «летописец». Польская же Библия Тысячелетия (один из самых тщательных и продуманных библейских переводов за последние десятилетия) переводит понятие «мазкир» как reŋnomosnik (как бы и пресс-секретарь, и руководитель протокола в одном лице).

– высота культурной нормы в обществе должна противостоять как тираническому его перерождению «сверху», так и криминализации «снизу» (ибо последняя порождается не только бедностью и алчностью, но и псевдопотребностями, связанными с духовной скудостью людей);

– власть лишь тогда эффективна и прочна, когда ориентируется не на комплексы случайных обстоятельств и, стало быть, на каприз и произвол, но и на высокую, хотя и вечно недосказанную духовно-культурную норму: на заложенную в самой основе Творения Премудрость Господню⁸⁸.

Действительно, согласно условному политическому дискурсу Притчей, полномочия и прерогативы земной власти весьма велики, но всегда надобно помнить, что самодурство и деспотическое перерождение царской власти ведут страну и народ к гибели⁸⁹. И в этой связи от царской власти требуется, в идеале, и некоторая степень нравственной разборчивости, и благорасположенность к подданным, и умение выслушать и понять мудрецов (которые по должности являются и специалистами в принятии политических решений и в ведении всего комплекса практической политики).

Вот что говорит об этом текст нашего памятника:

*Мерзки должны быть царям деяния подлые,
ибо правдою держится престол.*

*Угодны царям уста праведные,
а тем, кто говорит по чести, – царская любовь.*

⁸⁸ Целая своеобразная мифопоэтическая философия Премудрости (евр. *Хохма*) изложена именно на страницах Книги Притчей: 1: 1-6; 3: 19; 4; 8; 9: 1-6. По существу, эта философия всеприсутствующей и ждущей от сынов человеческих свободного к ней обращения Премудрости и образует смысловую и композиционную основу книги. Этот аспект Книги Притчей подробно рассматривается в моем предисловии и комментариях к ее отдельному изданию (см. сноску 3).

⁸⁹ *Nota bene*. Библейское историческое мышление опирается на богатейшую базу весьма печальных наблюдений не только над судьбами окружавших Древний Израиль народов и царств, но и самого Израиля. Подробнее см.: *Рашковский Е.Б. Смыслы в истории. Исследования по истории веры, познания, культуры.* М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 35–65.

*Царский гнев – что Ангелы смерти,
человек же премудрый – и гнев усмирит.
Свет от лица царева – жизнь,
а благоволенья царское – что ливень весенний⁹⁰.*

Сама царская власть мыслится находящейся под суверенитетом Бога:

*Сердце царя в руке Господа – что в русле канала вода:
куда пожелает – туда и направит⁹¹.*

Но это нахождение под Вышним суверенитетом налагает серьезнейшие нравственные обязательства и на царя, и на вельможу, и на чиновника, и, в известной даже мере, на рядового подданного. Не потому ли так актуально – даже для нынешних времен – могут звучать приводимые ниже версеты Притчей?

*Выручай обреченных на смерть, –
неужто не убережешь людей от убиенья? –
Ты, конечно, можешь сказать: «Ничего мы об этом
не знали...» –
Но Испытующий сердца – неужто Он не знает?..
Сохраняющий душу твою – неужто не знает?..
И каждому воздаст по заслугам⁹².*

Таким образом, если власть дерзает отождествлять себя с капризом и произволом, то тем хуже не только для подданных, но и для самой власти. И об этом повествуют прямым текстом составители и коллекционеры «соломоновых» афоризмов:

*Торжествуют праведники – наступает
прославление великое,*

⁹⁰ Притч, 16: 12-15.

⁹¹ Притч, 21: 1.

⁹² Притч, 24: 11-12.

*а уж как нечестивцы возносятся – разбегаются люди.
/.../*

*Блажен, у кого страх Божий,
а кто ожесточает сердце свое – попадет в беду.
Лев рычащий, медведь рыщущий, –
таков и злобный правитель над бедным
народом⁹³.*

И все же, под каким бы внешним суверенитетом она ни находилась, восточная сакральная власть остается для подданного грозной и непредсказуемой. И посему одна из важнейших добродетелей подданного – быть осторожным перед властью, сколь бы благожелательной и благонамеренной она бы ни казалась. Да к тому же и карьеристское рвение едва ли красит подданного и в глазах царей, и в глазах простых смертных:

*Не рисуйся перед царями
и на место вельмож не становись:
ведь куда лучше, если скажут тебе:
«Подымись повыше», –
чем унижение перед владыкой,
которого видели глаза твои⁹⁴.*

Но и высокий статус (включая и статус царственный) требует от человека – опять-таки в идеале! – не только осторожности и осмотрительности, но и некоторой внутренней аскезы, связанной со способностью преодолевать искушения власти и богатства, но и некоторой сердечности в отношении к людям. Этой проблеме посвящен один из заключительных и притом один из самых проникновенных и загадочных пассажей Книги Притчей, который вменяется не израильским царям Соломону или Езекии (Хизкии), ни даже израильтянину-подданному, но иноплеменнику и язычнику – воображаемому

⁹³ Притч, 28: 12, 14-15.

⁹⁴ Притч, 25: 6-7. Ср.: Сир, 7: 4-5; Лк, 14: 7-11.

Лему-Элю, царьку аравийского племени Масса⁹⁵. Афористический монолог этого премудрого варвара достоин того, чтобы быть приведенным и прочитанным полностью. Ибо в нем – один из сгустков политического дискурса Книги Притчей:

*Слова Лему-Эля, царя из Массы,
которыми наставляла его мать⁹⁶.
Что поведать тебе, сынок? Что поведать тебе,
сын утробы моей?
Что поведать тебе, сын обетований моих?⁹⁷
Не растрчивай с женщинами мощи твоей –
не сбивайся с пути ради разорительниц
царей⁹⁸.
Не царям, Лему-Эль,
не царям упиваться вином,
не вельможам упиваться брагою, –
иначе, упиваясь, позабудут они законы,
и извратят пути правосудия для всех,
кто обездолен⁹⁹.
Подайте браги тому, кто гибнет¹⁰⁰,*

⁹⁵ Масса – племя арабов, потомков Измаила (Быт, 25: 14; I Парал, 1: 30), живших на Аравийском полуострове неподалеку от Персидского залива. Однако же слово *масса*, связанное с корнем *мем-син-алеф*, означает «бремя», «поклажа», «пророчество». Само же имя Лему-Эль (вспомним: у Свифта этим же именем снабжен путешественник и страдалец Гулливер также имеет некий условный смысл: Тот, с кем Бог.

⁹⁶ Лему-Эль – как бы символическая, внеизраильская, но тем самым подчеркивающая смысловую универсальность Книги Притчей параллель Соломону – царю, воспитанному и наставленному своей матерью Бат-Шевой (Вирсавией). – См.: 3 (1) Цар 1; I Пар, 3: 5). Так что, согласно скрытому политическому дискурсу Книги Притчей, язычник, вдохновленный Премудростью, иной раз может знать и разумеет больше, нежели царь над Израилем.

⁹⁷ В этом версете вместо еврейского слова *бен* (сын) употребляется арамейское *бар*. Вообще, в этом разделе книги встречаются арамеизмы, что свидетельствует об относительно позднем его происхождении.

⁹⁸ Возможно, намек на женолюбие и расточительность Соломона в поздний период его царствования.

⁹⁹ *Коль-бней-они* (букв. «для всех сынов нищеты» или «для всех сынов унижения»).

¹⁰⁰ Хмельные напитки использовались как болеутоляющее; в частности, их подавали тем, кто умирал в особых муках.

*а вина – кому горько на душе:
выпьет – и забудет беду свою,
и не вспомнит о страдании своем¹⁰¹.
Уста твои – открывай ради безгласных,
ради правосудия для всех беззащитных¹⁰².
Уста твои – открывай ради суда праведного,
ради правосудия для бедных и нищих¹⁰³.*

Экклезиаст

Этот второй, приписываемый Соломону афористический и элегический сборник, является памятником еврейской словесности эллинистической эпохи. Время его сложения – не ранее IV в. до н.э. Основанием для такой датировки Экклезиаста может служить та общая для Востока и эллинизма философия вечного круговращения, которая отсутствует в библейской мысли предшествующих эпох:

*Несется ветер на юг, сворачивает на север,
ходит кругами
и возвращается на круги свои.
К морю текут потоки,
но моря – не переполняют:
куда бежали – туда и потекут вновь.
.....
Что было, то и будет,
что случалось, то и случится,
и нет ничего нового под солнцем.
Иной раз говорят:*

¹⁰¹ Есть и еще один несомненный смысл в этом пассаже: и государство, и общество, осуждая пьянство от праздности и внутренней пустоты (см.: Притч., 23: 29-35), вынуждены считаться с пьянством от горя.

¹⁰² *Коль-бней-халуф* – букв. «для всех сынов заброшенности».

¹⁰³ Притч., 31: 1-9. Бедные и нищие в терминологии нашего памятника – это не только материально и статусно обделенные, но и те, кто попросту не способен постоять за себя перед лицом агрессивных соперников или произвола властей.

*- Вот, погляди – новое!
Только все это было в иные века, задолго до нас.
Прежних – не помнят,
о тех, кто был следом за ними, – позабыли,
а кто последует за нами, –
и тех позабудут¹⁰⁴.*

В тексте Экклезиаста можно найти и отзвук эксцентричного речения кинического мыслителя из Малой Азии – Диогена Синопского (V–IV вв. до н.э.): «Ищу человека!». Создатель (или создатели?) Экклезиаста горько констатирует:
...искала душа моя человека и не находила¹⁰⁵.

Для того чтобы глубже войти в лингвистическую и смысловую стихию Экклезиаста – этого важнейшего памятника ветхозаветной мысли эллинистической эпохи – кратко остановимся на самом известном его афоризме:

*– Хавэль хавалим, – амър Кохэлет, – хавель хавалим, ха-коль хавэль:
– Всё понапрасну. – сказал Кохелет, – всё понапрасну. Одна лишь погоня за пустотой¹⁰⁶.*

Итак, стержневое для этого текста и по-разному варьируемое и огласуемое в нем понятие *хе-бейт-ламед* (*хавель / хэвель*) – воздух, пар, дуновение, дыхание, вздох; переносные же значения этого понятия – суета, тщета, беспочвенность, бессмыслица¹⁰⁷. Исторически, благодаря Септуагинте и Вульгате (греческому и латинскому переводам Ветхого Завета) и соответственным переводам (*mataiotes*¹⁰⁸, *vanitas*), в христианских, а вслед за ними и в иудейских переводах на

¹⁰⁴ Эккл, 1: 6-7, 9-11.

¹⁰⁵ Эккл, 7: 28.

¹⁰⁶ Эккл, 1: 2.

¹⁰⁷ См. информационный ресурс: Bible Works, WTT, Ketib, Eccl 1:2.

¹⁰⁸ «Суета, ничтожество, тщеславие, безумие» (Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Изд. 5. – СПб., 1999. С. 783).

новые языки воспроизводится именно переносное значение слова *х-в-л*. Такое воспроизведение отнюдь не ошибочно, ибо соответствует аналитичности и тому стремлению к точности категорий, что свойственно новым языкам индоевропейской семьи. Но при этом теряется элемент почти что внекатегориальной, экспрессивной изобразительности, который присущ древнееврейскому языку.

Известна и попытка попросту обойти это лингвистическое противоречие, оставляя в английском (American English) нетронутым еврейское слово *х-в-л* и воспроизводя его курсивом в латинице как *havel*. Так поступает переводчик комментированного издания Экклезиаста д-р. Цви Файер¹⁰⁹.

Стремясь удержать смыслы и поэтику древнееврейского оригинала, я переводил *хвл / хвлим* как «понапрасну», «погоня за пустотой», «погоня за ветром». Но все же при этом прошу читателя не упускать из виду то обстоятельство, что я никоим образом не оспариваю сложившийся в европейско-русской традиции способ перевода этих стержневых для нашего текста, хотя и отчасти стертых в силу частого бытового употребления понятий: «суета / суета сует».

Но что интересно именно в плане историко-политического нашего рассуждения: описанный выше элемент восточно-эллинистического (не побоюсь сказать, кинического) пессимизма вносит некоторую новую творческую тему в трактовку проблемы царства и царственности во всем комплексе библейской словесности. Власть, царственность, а с ними и вся сфера отношений политических, не только и подчас даже не столько священны (последний акцент весьма силен, хотя и не безусловен в Книге Притчей), сколько *ситуативны*. Т.е. неизбежны и необходимы. Но в некотором требовательном, духовно-нравственном измерении несут в себе черты суетности и условности. Воистину, если вспомнить намеренно заостренную категоричность древнееврейских речений, – черты «погони за пустотой». Как бы ни была непреложна и сакральна

¹⁰⁹ *Yerushalmi Sh.*, Rabbi. The Book of Koheleth me-Am Lo'ez / Transl. by Dr. Z. Faier. – N.Y. – Jerusalem, 1988.

верховная земная власть, но и она – под знаком фатальных космических и жизненных сил:

*Так я скажу:
слово уст царевых – исполний перед Богом¹¹⁰.
От лица царева уйти не спеши,
дел дурных не отстаивай.
Ибо что царь захочет – то и сделает,
потому что у слова царского – сила,
да и кто возразит царю: «Что́ ты такое творишь?»
Кто заповедь соблюдает – тот и зла не испытывает,
ибо и о временах, и о судьбах ведает сердце мудреца.
На все вещи – свои времена и свои суды,
ибо велики злодеяния людские,
и не ведает человек,
что́ с ним произойдет и как произойдет,
и кто изъяснит ему будущее.
И не властен человек удержать ветер,
и не властен он над временем собственной смерти,
и отпуска нет на войне,
и не спасется злодей злодейством своим¹¹¹.*

Властные и политические отношения подпадают несправедливым и безличным мирским стихиям, о чем с беспощадной афористической отточенностью и повествует Экклезиаст:

*И присмотрелся я¹¹² к происходящему под солнцем:
бег – не для скорых,
война – не для отважных,
хлеб – не для мудрых,
богатство – не для сведущих,*

¹¹⁰ Рецепция древневосточного принципа: за царем, принимающим клятву подданного, стоит божество. См.: Atkins G.G. The Book of Ecclesiastes. Exposition // The Interpreter's Bible. In 12 Vols. V. 5. – Nashville: Abington Press, 1989. P. 69.

¹¹¹ Эккл, 8: 2-8.

¹¹² Шавти вэ-рѣаити (букв. «сел и увидел»).

*милость – не для знающих¹¹³...
И каждому – свои сроки и судьбы,
и не ведают люди срока своего,
попадая, словно рыбы, – в злую сеть,
словно птицы – в силок.
Так и встречают сыны человеческие злой свой час,
настигающий внезапно¹¹⁴.*

И непосредственно за этим пассажем следует горькая притча об осажденном городе и о неблагодарности людской. Экклезиаст не сомневается в сакральной и, в конечном счете, космической правоте познания и мудрости. Но в плане истории профанной, ситуативной именно мудрец может оказаться в небрежении и проигрыше:

*И еще такую важную мудрость осознал я¹¹⁵ под
солнцем:
был некий городок с малым числом жителей,
и явился под стены его некий могучий царь,
и обнес городок мощным осадным валом¹¹⁶,
но нашелся в городке бедный мудрец,
и мудростью своей выручил осажденных...
Но хоть бы кто в городе вспомнил про этого бедняка!
И сказал я:
мудрость лучше силы,
но пренебрегают люди мудростью бедняка
и не прислушиваются к его словам.
Однако тихие слова мудреца слышней,
чем вопли начальника над глупцами,*

¹¹³ Один из комментаторов обращает в связи с этим версетом внимание на следующее обстоятельство: несбывшиеся чаяния людей – один из важных сюжетных элементов во всем корпусе ветхозаветных повествований (см.: Энтин Р. Экклезиаст. – /Иерусалим:/ Бней-Брак, 1989. С. 105–106).

¹¹⁴ Эккл., 9: 11–12.

¹¹⁵ *Ръаити* (букв. «увидел я»).

¹¹⁶ *Мецодим гдолим*.

*мудрость надежнее оружия,
но один грешник много доброго способен погубить*¹¹⁷.

Еще раз повторю: Экклезиаст (в какой-то мере это относится и к Притчам) настаивает на относительности, ситуативности и не безгрешности земных властей. А если и на святости – то уж никак безусловной. Тогда вопрос: как защититься человеку от тех извращений и злоупотреблений, что пронизывают собой всю ткань общественной жизни? От падких на деградацию властей предержавших и от рвущихся к власти криминальных групп?

Внутренний «резерв»

Как бы ни относились мы к теологической проблеме боговдохновенности обоих наших памятников, при работе с ними мы не можем не заметить, что создавались они людьми, искушенными в жизни и вполне трезво воспринимающими весь комплекс властных и политических отношений. Оба наши памятника настаивают на праве и потребности мыслящего и верующего человека иметь за душой – при всех властях и при всех колебаниях их «генеральных линий» – некий *интеллектуальный и духовный внутренний резерв*, некое право, выражаясь по-русски, быть себе на уме. Многозначность и сложность этого внутриличностного «резерва» (да к тому же еще и в условиях сакрализованной, да к тому же и формально не ограниченной восточной власти!) со всеми превратностями истории общества и государства и составляет, на мой взгляд, стержень условного политического дискурса обеих канонических библейских книг Соломоновых речений.

Но вот этот-то самый, на первый взгляд, бессильный внутренний резерв, этот интеллектуально-духовный минимум, образующий основу некоторой личной, а с нею и общественной *культурной нормы*, как показывает история веков и веков, становится непреложной предпосылкой достойной

¹¹⁷ Эккл, 9: 13-18.

жизни человека и достойного существования государства и общества¹¹⁸.

И понятной становится та ненависть, которую проявляли к этому минимуму завоеватели и деспоты традиционных эпох, и тоталитарные властители, и властные, экономические и медийные манипуляторы новейших времен...

Однако идеи гражданственности как осознанной самоорганизации общества, противостоящей произволу «сверху» и криминально-анархическим поползновениям «снизу», мудрецы древнего Израиля не знали¹¹⁹. Дальше идеала просвещенной патерналистской монархии, удерживающей себя при помощи «мудрецов» (т.е. опытной служилой «интеллигенции») от тиранических искушений, они не пошли. Идея же гражданственности – идея «доблестных граждaн», способных противостоять властному произволу «силой разума и права»¹²⁰, – это всемирно-историческое завоевание уже не восточных, но именно *европейских* народов древнего Средиземноморья – эллинов и римлян.

Однако же, оценивая историческую ретроспективу последних двух-трех тысячелетий, следует понять, что вобравший в себя многие достижения культурного творчества народов Ближнего Востока древний Израиль – через посредство библейской и евангельской словесности – оживил и подкрепил эту макроисторическую и макрополитическую идею правоупорядоченности и гражданственности подлинно духовным смыслом. Смысл же этот связан с идеей внутренней автономии личности в вере, правдоискании и сострадании. С идеей, так или иначе призванной реализоваться и в общественной

¹¹⁸ На Древнем Востоке одна из самых осознанных и последовательных попыток обоснования связи внутриличностной культурной нормы со всей совокупностью общественных процессов дается в философии Конфуция и его последователей. Подробнее об этом: Рубин В.А. Идеология и культура древнего Китая (четыре силуэта). М.: ГРВЛ, 1970. Судя по высказываниям целого ряда нынешних лидеров КНР, Тайваня и Сингапура последних десятилетий, эта конфуцианская проблематика не потеряла своей актуальности и по сей день.

¹¹⁹ Правда, в Книге Притчей я обнаружил два намека на важность городского самоуправления (24: 7 и 31: 23).

¹²⁰ Обе эти цитаты – из стихотворения Вл. Соловьева *Ex Oriente lux*.

жизни. О чем и свидетельствуют недвусмысленно тексты об-их наших памятников.

Так что, если рассуждать исторически, столь актуаль-ная для современного мира античная идея формальной закон-ности, гражданственности и правосознания находит свое вос-полнение и подкрепление в библейском принципе духовной глубины существования человека. Разумеется, в библейском условном политическом дискурсе, наряду с описанной выше темой «внутреннего резерва», есть еще куда более мощная и уникальная тема свободы и протеста. Однако эта тема уже была предметом предшествующих моих исследований¹²¹.

И, наконец, самый последний вопрос, напрямую ка-сающийся проблематики нашего сборника: как соотносятся все эти разыскания в области библейского политологическо-го дискурса с актуальными вопросами нынешней философии права? Я ответил бы на этот вопрос следующим образом.

Библейское синкретическое видение науки управле-ния, учебного процесса, житейской мудрости и внутреннего содержания человека входит в число неотъемлемых духовно-исторических предпосылок как современного философство-вания, так и насущных требований правовой культуры. Ведь мы прорастаем не только сквозь тысячелетия гнета, кроваво-го самодурства и стадных иллюзий, но и через тысячелетние эстафеты интеллектуальных, художественных и нравствен-ных исканий, эстафеты поисков сквозных смыслов индивиду-ального и соборного существования людей.

¹²¹ См.: *Рашковский Е.Б.* Смыслы в истории...

БИБЛЕЙСКИЙ МОМЕНТ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

Но когда он сядет на престол царства своего, должен спать для себя список закона сего с книги, находящейся у священников левитов. И пусть он будет у него, и пусть он читает его во все дни жизни своей, дабы научился бояться Господа, Бога своего, и старался исполнять все слова закона сего и постановления сии. Чтобы не надмевалось сердце его пред братьями его и чтобы не уклонялся он от закона ни направо, ни налево, дабы долгие дни пребыл на царстве своем он и сыновья его посреди Израиля.

Второзаконие, гл. 17, п. 18-20

Те, кто не умеет отделять философию от богословия, спорят о том, должно ли Писание служить разуму или, наоборот, разум – Писанию... Кто же, наоборот, делает разум и философию служанкой богословия, тот обязан принять предрассудки древней черни за божественные вещи и занять и ослепить ими ум. Стало быть, и тот и другой будут говорить нелепости: один – без разума, а другой с разумом...

Бенедикт Спиноза

Всякий действительно существенный шаг вперед сопровождается возвращением к началу («изначальность»), точнее, к обновлению начала.

Михаил Бахтин

Философия всегда шла против течения. С большим риском... Философия для того, чтобы вернуться от учений к вещам; чтобы снова вспомнить о раннем; чтобы кончить гадание на словах. Отличие философии от наук: они себя выстраивают, философия призвана разобрать себя, как леса после постройки дома.

Владимир Библихин

Начало XXI века является поворотным пунктом для разграничения философии права, философии религии и теологии. Примерно четыре века назад началось освобождение западноевропейской светской науки философии права от религиозных идей, сейчас пришло время возврата философии права к проблеме того же разграничения для того, чтобы не оторваться от своих корней, лежащих в текстах Ветхого Завета. В настоящее время актуально отметить библейское начало философии права, рассматривая ее, конечно, как светскую науку, изучающую, в том числе, и свои корни в исторических письменных памятниках, включая и древние религиозные тексты. Здесь речь не идет о вере, атеизме, агностицизме или деизме, а о поисках истины права как одной из высших духовных ценностей человечества. Например, из-за подхода «Бог – не бог», «вера – неверие» и философская, и юридическая мысль упустили значение Спинозы как великого философа права, основывавшего свои взгляды на библейских текстах.

Считающийся автором первых пяти книг Ветхого Завета, Моисей может рассматриваться не только как связующая фигура для христианства, ислама и иудаизма, но и для основных правовых систем современности, доминирующая в международном праве и внутреннем праве большинства государств, принадлежащих к иудейско-римско-христианской правовой традиции, а также к мусульманской правовой традиции. Моисей упоминается около 80 раз в Новом Завете и около 500 раз в Коране. При этом его фигура соответственно увязана с Христом и Магометом. Он представляется их предтечей, а они, каждый по-своему, как бы завершают миссию Моисея. Многие из представленных человечеству Моисеем (или от его имени) 613 правовых норм Завета составили важную часть и христианской, и мусульманской правовой традиции.

Моисей был Человек-Идея и не зависит для нашей оценки от своего исторического существования, поскольку основой его учения является свод переплетенных с моральными наставлениями правовых норм, которые в совокупности, если отсечь строительные, гигиенические и кулинарные

правила, составляют основу первого в истории философско-правового учения. Да и такое «кулинарное» правило, как «не вари козленка в молоке его матери», по существу не имеет отношения ни к рецептам приготовления пищи, ни, конечно, к защите животных. Речь здесь о человеке и о тех пределах цинизма, которые он не должен пересекать, чтобы сохранить собственную нравственность.

Поэтому Моисей – первый известный истории философ права – как бы скрепляет будущий (еще не достигнутый и к нашему времени) правовой консенсус между западно-христианской и мусульманской правовыми цивилизациями. Надежда, что западно-римско-христианская правовая традиция заполнит собой суверенные правовые территории многих влиятельных мусульманских стран, может не сбыться в ближайшие десятилетия или столетия. Осмысление правовой философии Моисея сейчас, возможно, нужнее всего для нахождения общего языка между юристами разных правовых традиций. Египетский принц Моисей, возможно, знал древнее египетское пророчество, которое будет приятно сердцу любого пишущего человека: «Что касается тех ученых писцов, кто жил подобно богам... их имена будут существовать вечно... Человек разлагается, тело его прах, и все его родственники вымерли, но писания заставляют его имя жить на устах чтеца. Книга полезнее, чем дом строителя или погребальная часовня в песках Запада...»

Пятикнижие – первые пять книг Ветхого Завета – является началом философии права, из которого проистекают все важнейшие постулаты и нормы правовых систем иудаизма, христианства и ислама, что позволяет подчеркивать единство, а не различие современного мира. Если в западноевропейской и американской правовой традиции ветхозаветные правовые предписания трансформировались в общие философско-правовые принципы взаимосвязи права, нравственности, справедливости, уважения к женщине, то в нормах шариата (без уважения к женщине) закрепились правила о неподсудности человека, совершившего кражу из-за голода, и что доказательством вины могут быть показания только двух добросовестных свидетелей. При этом такие конкрет-

ные нормы были «вымыты» из права «развитых» правовых систем.

У нас общепринятым является вести философию права от Сократа и Платона, оставляя философию права Моисея (в любом случае хронологически более раннюю) теологии и философии религии.

Чтобы понять первенство правовой философии Пятикнижия, необходимо выделить такие ее составляющие, как:

- а) представление права как высшей духовной ценности, основанной на морали и взаимосвязанной с ней;
- б) невозможность усвоить эту правовую систему в полной мере людям с рабской психологией;
- в) необходимость предварительного согласования с людьми предлагаемых им правовых и моральных норм;
- г) конкретные принципы подчинения царей законам и ограничения царской власти (Второзаконие);
- д) выделение самостоятельных судебных функций (Исход) и основанное на этом позднее главенство судей (Книга Судей) в доцарский период истории (около 2 веков).

Ничего этого у древних греков нет. В какой-то мере данный сборник статей должен пробить эту стеклянную стену недопонимания. Светская наука философии права может спокойно заменить, во избежание противоречий с возможными атеистическими взглядами, участвующими в исследованиях философов, слово «божественный» на «духовный, моральный, этический» и спокойно продолжать анализ философско-правовой системы воззрений Моисея, от чего анализ никак не пострадает и не изменится. Сомневающимся в историчности Моисея, как и сомневающимся в историчности Сократа, ничто не мешает анализировать их мысли о праве, древность записи которых уж точно исторически доказана и не может вызывать сомнения. Немецкий историк и философ Генрих Гретц писал в 1874 году, что «как исторический материал, Библия не может претендовать на особые привилегии, делающие ее неприкосновенной в глазах теологов. От критического анализа

библейская история не только ровно ничего не теряет, но, наоборот, выигрывает в достоверности, величии и красоте»¹²².

Ничто не может отрицать особой специфической философии права пуритан, повлиявших на английский конституционализм и составивших подавляющее большинство первых колонистов США, что привело, в итоге, к формированию мощного американского конституционализма. «Из Ветхого Завета протестантизм выборочно заимствовал некоторые воззрения на государство, колеблющиеся между демократической теократией, враждебной к царской власти, и теократическими стремлениями, вообще враждебными к любой идее государства. Эти теологические представления были затем перенесены на государственный порядок, породив новые представления о демократии: английские пуритане... первыми попытались сформулировать новый демократический государственный идеал, отличный от античных и ренессансных образцов»¹²³.

Ветхий Завет в Пятикнижии ставит как минимум три философско-правовые проблемы, имеющие значение для России XXI века:

- взаимосвязь права, нравственности и справедливости;
- обсуждение с народом правовых норм, которые он должен исполнять;
- возможность преодоления рабской психологии прошлого для построения нового, основанного на праве, государства.

Философия права имеет свою специфику, и, скажем так, отдельность, обособленность от любой другой философии, например, философии политики или политической философии.

Эта простая истина неудобна для большинства философов, поскольку (особенно в России, где и в начале XXI века продолжает господствовать традиционный правовой ни-

¹²² *Генрих Гретц*. История евреев. – Пер. с нем. Одесса, 1906. С. 22.

¹²³ *Исаев И.А.* Идея правопорядка в консервативной перспективе. М., 2011. С. 56.

гилизм) они не так уж хорошо знакомы с правовыми категориями. Поэтому существует распространенная в мире тенденция включать философию права в состав политической философии или, как минимум, сливать их воедино как некие взаимодополняющие части. «Философия – высокая альпийская дорога; к ней ведет лишь крутая тропа через острые камни и колючие тернии: она уединенна и становится все пустынной, чем выше восходишь...»¹²⁴ Неожиданно выясняется, что обособленность философии права неудобна и для большинства юристов, которые склонны сливать ее с юриспруденцией в широком смысле этого слова или с теорией государства и права и историей политических учений. Это можно объяснить нежеланием совершать трудное восхождение к энциклопедическим высотам философии права и преодолевать традиционное догматическое юридическое мышление. Кроме того, доминанта политической философии, которая в настоящее время практически слилась с политической идеологией, также может отталкивать некоторых юристов от анализа философских проблем. Эти две встречные тенденции привели к тому, что философия права в начале XXI века оказалась дрейфующим островком между материками философии и права.

Российская ситуация отнюдь не уникальна. Вот что писал известный французский философ права Мишель Вилле (1914–1988):

«Нигде в мире философия права не сталкивается с такой враждебностью, как у нас в стране. Философы относятся к ней с презрением. Им недостает правовой начитанности... Что касается наших коллег-юристов, большинство из них не жалует представляемую здесь дисциплину. Общеизвестно, что у французских юристов философия права вызывает аллергию... Самой нездоровой из всех философий представляется философия права... Европейские философы Нового времени и современности сталкиваются исключительно с деятельностью научного, нравственного и политического характера. Это не значит, что они полностью игнорировали право. Задача об-

¹²⁴ Артур Шопенгауэр. Собрание сочинений. Т. 6. М., 2001. С. 3.

щей структурализации мироздания требовала от них уделять некоторое внимание праву: правовые доктрины есть у Спинозы, Локка, Канта, Гегеля или Огюста Конта... Но они рассуждали о праве, не имея ни малейшего повода наблюдать его реалии. У Декарта, Паскаля, Гегеля, Конта, Ницше, Кьеркегора, Фрейда, а тем более – у Сартра, или Хайдеггера, или у деятелей сегодняшней Сорбонны мы не видим даже крупницы правового опыта» (перевод Н.А. Кравцова)¹²⁵.

Отсутствие надлежащего философско-правового подхода привело к взаимному непониманию между англосаксонской доктриной верховенства права (Rule of Law) и германо-континентальной доктриной правового государства (Rechtsstaat). Вместо того чтобы строить мост между разными правовыми менталитетами и правовыми системами, англосаксы постарались высадить десант англоязычной концепции верховенства права, к которому повсеместно отнеслись с большим уважением, но на деле не уступили ни пяди своей правовой территории. Глубокая философская доктрина правового государства, разработанная немцем Иммануилом Кантом с подачи англичанина Давида Юма и француза Жан-Жака Руссо, лежит в основе верховенства такого высшего закона каждой континентальной страны, как подробная писаная конституция, отсутствующая в большинстве англосаксонских стран. К ним мы относим и Соединенные Штаты при всем уважении к нескольким страничкам Конституции США, дополненной тысячами судебных решений, сотни прецедентных томов которых заменяют и одновременно восполняют отсутствие подробных конституционных норм.

Англосаксонское влияние на правовое развитие континентальных стран, особенно в сфере конституционного контроля со стороны национальных конституционных судов, судебного усмотрения, судебного пересмотра в общеевропейских судах, является огромным, но не доминирующим. Поэтому конвергенция мирового права, в ходе которой (думаю, до

¹²⁵ Цит. по: *Кравцов Н.А.* Философия права Мишеля Вилле. – Ростов-на-Дону, 2005. С. 180, 203, 204.

конца текущего столетия) англосаксонская и континентальная правовые семьи сольются в одну, является встречным движением в обе стороны. Роль философии права, позволяющей осознать принципиальные доктринальные различия и сходства, для такой конвергенции является бесценной, поэтому она неизбежно должна получить в XXI веке новый толчок для своего развития. Нельзя не согласиться с профессором Лейденского университета Ф. Альтинг фон Гейзау, утверждающим, что правовые нормы Ветхого Завета критически важны для развития современной юридической мысли и что переход к правовому государству нельзя осуществить без применения и истолкования основополагающих библейских правовых принципов¹²⁶.

Разговор с двумя мудрыми людьми придал мне уверенности для написания этой статьи. На мои сомнения в своей убежденности, что я точно знаю, что такое философия вообще и философия права в частности, директор Института философии РАН, академик Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов ответил, что это мало кто знает, а может быть, и никто точно не знает. Известный литератор и заведующий отделом религиоведения в Библиотеке иностранной литературы Евгений Борисович Рашковский как-то сказал мне, что невозможно отделить основной объем библейской мудрости от светской науки философии. Но при этом он усомнился, что Ветхий Завет, например, может жестко и прямолинейно соотноситься с современной философией права.

И еще важное замечание известного русского правоведа и философа Бориса Николаевича Чичерина (1828–1904), актуальность которого стала еще сильнее спустя более чем столетие. О своей книге «Философия права» он писал, что она «представляет попытку восстановить забытую науку, которой упадок роковым образом отразился на умах современников и привел к полному затмению высших начал, управляющих человеческой жизнью и служащих основой человеческих обществ»¹²⁷.

¹²⁶ Русская мысль, 41 (1996).

¹²⁷ Чичерин Б. Н. Философия права. М., 2011. С. 24.

Я думаю, что философия права – и современная, и древняя – рассматривает действующие нормы права (и их законодательные проекты) с точки зрения соотношения с высшими нормами общечеловеческой морали, а также помогает найти наиболее значительное и схожее в этой связи в различных «национальных» законах и правовых системах. Момент философии права наступает в человеческой истории тогда, когда право сознает себя и осознается со стороны высшей духовной ценностью в соотношении и взаимодействии с другими духовными ценностями, например, моралью, нравственностью, справедливостью. Это описано в Книге Исхода и последующих трех книгах Пятикнижия, относимых к XV–XII вв. до н.э., но признаваемых исторической наукой, письменно зафиксированных почти в окончательной редакции к VI–V вв. до н.э.

Поэтому представляется вполне естественным искать в истории человеческой мысли начальный момент философии права, не акцентируясь на том, провозглашены вышеуказанные нормы человеческой морали от имени богов древних религий или закреплены в международных договорах и конвенциях ООН. Если Сократ, не оставивший ни одной собственной книги, является общепризнанным основателем политической философии¹²⁸, то почему Моисей, пять книг которого сохранились в составе Ветхого Завета, а последняя существенная редакция последующими переписчиками в основном завершилась к VI в. до н.э., за сотню-другую лет до рождения Сократа, не может рассматриваться как отец философии права? Сам факт отсутствия абсолютных исторических доказательств существования Сократа и Моисея как исторических личностей совершенно не мешает объективному рассмотрению их мыслей, даже если они от их имени запечатлены письменно другими людьми? Существует философия религии, но что отличает ее от теологии или светского философского исследования? Вера или агностицизм, или атеизм автора? Такой подход к философии права неприемлем.

¹²⁸ History of Political Philosophy, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, the University of Chicago Press, 1987, pp. 1, 4, 5.

Библия (условно говоря) древних греков – «Илиада» Гомера – по сравнению с Пятикнижием не имеет никакого (или почти никакого) правового содержания. Поскольку древнегреческая философия права никогда не была обременена религиозным (в современном смысле) содержанием, ее продолжают считать общемировым началом философии права, что, по крайней мере, для этой разновидности философии является, как минимум, хронологически, неправильной точкой зрения. Философия права, которую еще более ошибочно многие считают частью юриспруденции, обязательно должна быть взглядом на право извне, с позиций морали и других высших духовных ценностей. Философия права – это самоосознание права как высшей духовной ценности во взаимосвязи и взаимозависимости с другими высшими духовными ценностями. В России процесс формирования философии права был и продолжает быть осложнен стремлением поставить закон впереди права, стремлением почти всегда тиранической российской власти самим фактом принятия ею закона, поставить этот закон выше морали, нравственности, самой человеческой жизни. Как говорит Дзержинский в разоблачительном по существу стихотворении Эдуарда Багрицкого «ТВС»: «И, если он скажет: «убей» – убей!, если он скажет: «солги» – солги!» С этими законодательными и моральными установками и прожили десятилетия советского периода.

Почему древние тексты Ветхого Завета, в течение нескольких тысячелетий уверенно прошедшие испытания анализа сотен поколений десятков (сотен?) тысяч ученых, не могут рассматриваться отдельно от всех чисто религиозных идей в качестве важнейшего источника философско-правового знания? Большая часть моральных норм пришла к человечеству посредством религиозных предписаний, поэтому анализ соотношения морали и права, составляющий основу философии права, кажется, не должен никого смущать. Главное здесь – возникновение дискуссии о важности закрепления и обоснования норм права высокими моральными нормами. Когда же мы можем сказать о начале философии права в писаной истории человечества? Мы не можем разорвать

вопросы морали и права, когда говорим о философии права, и мы не можем разорвать современные правовые общепризнанные нормы и их исторические религиозные корни, мы здесь не можем разорвать дух закона и сам закон. Кроме того, выбитые на камне тексты законов — Скрижали Завета — были поставлены Моисеем в священный центр всех храмовых богослужений как высшая духовная ценность народа, что само по себе является позицией философии права. Именно Моисей впервые в истории человечества сформулировал конституционную идею ограничения законом монархической власти.

Приведем цитату одного из крупнейших специалистов по конституционному праву США Луиса Хенкина: «Тора (первые пять книг Ветхого Завета — П.Б.) и Конституция США — обе являются юридическими документами. Это нельзя сказать обо всей Библии. Это нельзя сказать обо всех конституциях, даже если они претендуют на то, что имеют правовое содержание. Многие конституции не имеют нормативного содержания, но являются манифестами, описаниями или, в лучшем случае, программами или обещаниями. Являясь правовыми инструментами, Тора и Конституция США развили юриспруденцию и подлежат интерпретированию со стороны юристов, людей права... И Библия, и Конституция США включали обязательства для политических властей и служили в качестве ограничителя их власти. Царь был подчинен правовым нормам Ветхого Завета так же, как могущественные президенты и конгрессы, как нам известно, подчинены Конституции. Для тех, кто не находит согласованности между правилом большинства голосов и политической теорией, на которой основана Конституция США, интересно будет узнать, что правило большинства аналогично библейскому предписанию о правиле большинства для судей, а может быть, и производно из него»¹²⁹.

¹²⁹ *Henkin L. The Constitution and Other Holy Writ: Humane Right and Divine Commands? From The Judeo-Christian Tradition and the US Constitution. Proceedings of a Conference at Annerberg Research Institute, 1987.*

Мой покойный друг, академик Олег Емельянович Ку-тафин, поругивал меня за мои работы о библейской исторической основе идей разделения властей и конституционализма. Так же, как и мой ментор, покойный экс-председатель Конституционного суда Владимир Александрович Туманов. Рецензент моей первой курсовой работы, посвященной «Общественному договору» Жан-Жака Руссо, на юридическом факультете МГУ – тогда аспирант, а сейчас признанный правовед Михаил Александрович Марченко – совсем недавно за это же критиковал меня в разговоре и в какой-то публикации, которую я, правда, пока не видел.

Председатель Конституционного суда Валерий Дмитриевич Зорькин в двух своих последних книгах подчеркнул со ссылкой на мою публикацию важность анализа библейских правовых текстов¹³⁰. Председатель Конституционного суда Армении Гагик Гарушевич Арутюнян при нашей недавней встрече не только поддержал меня, но и проявил желание написать статью для готовящегося сборника «Философия права Пятикнижия».

Честно говоря, меня всегда несколько удивляла позиция неприятия Ветхого Завета как источника правовых идей, поскольку она явно носит характер перевода сути обсуждения с историчности происхождения (с точки зрения времени и правильности изложения и лингвистического перевода содержания) библейских текстов на вопросы веры, неверия, доверия и т.д. Мы же не подменяем вопросом о физическом существовании Сократа обсуждение философской сути идей, записанных в IV в. до н.э. от его имени. Итальянский философ Бенедетто Кроче объясняет правильный подход для светской науки философии к силе, обозначившей «благородный призыв к моральному достоинству человека, чем проникнута вся история человечества, – Провидение, как когда-то ее называли теологически... Назовем миф не ложным, а истиной – не совершенной, односторонней, рыхлой, неопределенной, сме-

¹³⁰ В.Д. Зорькин Современный мир, право и Конституция. М.: Норма, 2010. С. 139–140; Конституционно-правовое развитие России. М.: Норма, 2011. С. 68–69.

шанной с ощущениями и плодами воображения. Это даст нам возможность, постепенно растворив, скорректировать мифы, обнаружить в них момент правды, взаимно обогатить их еще не разработанными элементами. Охладить мифы значило бы очистить их от неискренного и нелепого, ведь они формируются спонтанно. Тогда мы поймем, что логически полученные истины не так уж стерильны, что за ними скрывается немало мифов: идея свободы, прекрасная истина христианства, даже если простые умы ее слишком материализовали»¹³¹.

Важным вопросом философии права является и вопрос о способности родившихся в рабстве людей воспринять и осуществить идеи права, справедливости, морали и построить на них свое государство. После восстания части народа против предложенных Моисеем правовых норм Завета тот сделал вывод о невозможности построения с ними нового государства и водил их по пустыне, пока не вымерли все, кто был рабами в Египте.

Приведем строки стихотворения «Монолог Моисея» известного петербургского поэта Александра Городницкого:

*Про жестокий им назначенный экзамен
Знают путники бредущие едва ли,
Эти женщины с бездонными глазами
И мужчины, что оковы разбивали.
Тот, в ком с детства кровь от страха в жилах стынет,
Не способен жить при равенстве и братстве.
Сорок лет вожу народ я по пустыне,
Чтобы вымерли родившиеся в рабстве.
Вот идут они, словам моим поверя,
Позабыв об униженьях и напастях,
Но нельзя войти в сияющие двери
С синяками от колодок на запястьях.
Все возможно только средствами простыми, –
Мы в самих себе не в силах разобраться.*

¹³¹ Бенедетто Кроче. Антология сочинений по философии: история, экономика, право, этика, поэзия. СПб, 1999. С. 275.

*Сорок лет вожу народ я по пустыне,
Чтобы вымерли родившиеся в рабстве.*

Может ли раб стать полноценным гражданином нового государства, основанного на справедливости? Это важная философско-правовая проблема имеет прямое отношение к современной России. Может ли поколение «советских рабов» построить гражданское общество и тем самым обеспечить важнейшую предпосылку правового государства, или нужно ждать 2032 года – 40 лет от распада советского политического режима? (Самым популярным плакатом на митинге оппозиции 4 февраля 2012 г. в Москве был: «Свободу рабу на галерах»). Может ли философия права попытаться осознать и ускорить процессы «выдавливания из себя раба»?

Библия говорит о восстании и уходе из Египта большой массы рабов, которые стремились создать в другом месте свое собственное государство и, в связи с этим, обсуждали вопросы законов, которые они должны принять и строго соблюдать как до создания такого государства, так и при его правовой организации. Изложенные тогда правовые нормы стали вплоть до настоящего дня основами морали и права сначала западного, а затем (через нормы ООН и других международных договоров) и всего современного мирового общества. Запрет убийства и воровства, гуманное отношение к рабам, включая захваченных в плен, женщинам, уважение к старшим, защита частной собственности, непримиримость к коррупции, уважение к судьям, судебные правила по отношению к свидетелям для предотвращения оговора невиновного, ограничение царской власти размерами возможных сборов, а также запрет на излишнее обогащение царей, обязанность последних соблюдать законы и подчиняться их требованиям, равенство всех перед законом, даже гуманное обращение с животными – вот очень неполный перечень правовых норм, записанных и представленных людям Моисеем, который прежде окончательного их принятия добился предварительного согласия народа. При этом условием принятия и соблюдения законов было признание их высшей божественной и духовной

ценностью и поклонение их текстам, хранящимся в наиболее священных местах передвижного храма для молитвы.

Предлагаю читателю самому прочитать нормы права и морали из текста Книги Исхода, главы 21, 22 и 23 до 23: 12 – они говорят сами за себя. Еженедельный выходной день (20: 10) для рабов! Только бывшие рабы могли придумать в те времена такой закон.

Чего стоит только такое указание судье: «Не следуй за большинством на зло и не решай тяжбы, отступая по большинству от правды» (23: 2). Ведь на такой правовой и моральной «беспартийной» норме должен стоять независимый суд в любой современной демократической стране. Какой знакомой может показаться норма из Книги Левит: «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего своего, как самого себя» (9: 18). Или предписание исполнять законы не из страха наказания, не слепо, а осознанно, через душу и сердце, «ибо в этом мудрость ваша и разум ваш», чтобы дела по соблюдению этих законов «не выходили из сердца твоего во все дни жизни твоей» (Второзаконие, 4: 6, 9).

Только потом уже, при нарушении этого согласия некоей группой, он утвердил эти законы с применением силы. Значительная часть принятых правовых норм носила характер моральных предписаний, подтвержденных силой закона. Вся известная история права, как древнего Востока, так и античных Греции и Рима, не знает аналога правовых норм, изложенных в Ветхом Завете от имени Моисея (который, в свою очередь, представлял их от имени Бога) и осуществленных в законодательстве Древнего Израиля. Они почти на полтора-два тысячелетия опередили то время, когда стали входить в состав законодательства государств, принявших христианскую религию, а значит, и Библию, включающую в себя первые пять книг Ветхого Завета.

Это факты бесспорные, поэтому стоит ли отрицать очевидную возможность анализа с философско-правовых позиций библейского законодательства, предложенного и записанного от имени Моисея. Думаю, это более чем неконструктивно.

Тем более что доктрина английского «короля-философа» Джеймса Первого (называемого у нас Иаковом) – сына знаменитой Марии Стюарт (1556–1625) – о божественном происхождении царской власти заложила правовую базу для европейской абсолютной монархии и основывалась на текстах Ветхого Завета. Король был знатоком библейских текстов и именно под его руководством был осуществлен систематический перевод Библии на английский язык. Знаменитая «Библия Короля Джеймса» и сейчас остается основным и чаще всего цитируемым библейским текстом на английском языке, издается десятками миллионов экземпляров и лежит во всех сотнях тысяч протестантских церквей англоязычного мира.

Но на текстах Библии было основано и опровергающее доктрину короля Джеймса о божественности царской власти учение авторитетного современника короля – испанского философа Франциско Суареса (1548–1617), называемого в западном мире родоначальником современной философии права. Идущее из Ветхого Завета противостояние божественного происхождения судебной власти божественному происхождению царской власти до сих пор определяет (в том числе и в России) главный конституционный вопрос XXI века о подчинении исполнительной власти требованиям доктрины правового государства.

«Политический и правовой кризис абсолютизма начался с полемики о законности королевских прерогатив...»¹³²

Игнорирование библейских правовых идей именно как истоков идей современной философии права не дает многим российским ученым юристам понять (и заодно объяснить своим студентам) суть и глубинную сущность важнейших правовых доктрин, а родоначальника современной философии права Франциско Суареса вообще не знают в нашей юридической науке.

Кстати, пример Суареса показывает, как трудно во многих случаях отделить теологию от философии религии, а последнюю – от философии права. Британский король Иаков (Джеймс) Первый жег книги Суареса и сжег бы его самого,

¹³² *Исаев И.А.* Цит. раб. С. 57.

если бы тот попался ему в руки. Люди Моисея вырезали тех, кто предпочитал, например, групповые многотысячные сексуальные оргии вокруг статуи божка в виде бычка и насилие над любыми чужими женщинами соблюдению правовых норм уважения женщины и семьи. Философия права в древние времена активно внедрялась в жизнь в виде жестокого наказания за нарушение правовой нормы, сопровождая весь путь от человека-полуживотного к современному цивилизованному человеку. Путь был начат в XV–XII вв. до н.э. как философско-правовая доктрина и система законодательства Моисея (или от его имени окончательно записанный и отредактированный текст в VII–VI вв. до н.э.). Когда ни о чем подобном не слышали ни относительно развитые восточные города и царства, ни древние греки, ни, тем более, носившие тогда шкуры германцы, англичане и их предки.

Философия права как осознание морали, заключенной в праве, и необходимости права для поддержания морали началась с переговоров Моисея с Богом на вершине горы и своим народом внизу. Он много раз переходил с вершины горы к ее подножию, излагал и записывал правовые нормы, оглашал их народу, добивался согласия людей на принятие этих норм, размещения записей законов на каменных таблицах в наиболее священном месте переносного храма (Ковчеге), безусловного соблюдения законов и поклонения им как высшим духовным ценностям.

Важно отметить, что Моисей принял на себя миссию вывода народа из Египта, организации его, приобщения к новым нормам права, ввода в другую страну не сразу и пять раз отказывался от своей невозможной миссии. Он, например, говорил неправду о своем косноязычии (последующий процесс убеждения людей показал, что на самом деле он отличный убедительный оратор). Поэтому в какой-то момент, как говорит библейский текст, Бог усомнился в своем выборе этого упрямого, трудного 80-летнего старика и хотел убить Моисея на его пути в Египет, куда тот отправился выводить рабов из плена. Но Бог не убил его, как и не уничтожил несговорчивый, упрямый народ, для убеждения которого Моисею пришлось пять (как минимум) раз курсировать между Богом (или

пустой вершиной для обдумывания аргументов убеждения) и народом, чтобы окончательно добиться принятия новых во всей истории человечества правовых норм. Эти библейские эпизоды, представляющие и Моисея и его народ в совершенно не радужном свете, могут свидетельствовать скорее об отражении случившихся исторических событий, чем о созданном позднее прославляющем эпическом сказании.

Обратимся к библейской истории, напоминание некоторых эпизодов которой, возможно, будет здесь нелишним. Мне придется кратко изложить библейские факты, сопровождающие зарождение независимой судебной власти в Ветхом Завете.

История библейского земного суда начинается с Книги Исхода, глава 2, стихи 13-21, где молодой Моисей пытается по своей инициативе рассудить спор двух евреев и слышит от одного из них вопрос: «Кто поставил тебя начальником и судьей над нами?» Уже в этом вопросе право судить ассоциируется с правом руководить. В этой же главе описано, что Моисей женился на Сепфоре, дочери священника соседней с Египтом земли Мадиамской по имени Рагуил, который впоследствии и дал своему зятю совет создать отдельное сословие судей. К этому времени библейский народ находился в тяжелом рабстве в Египте, и Бог призвал Моисея, чтобы сообщить через него народу о Своем решении «избавить его от руки египтян и вывести его из земли сей в землю хорошую и пространную, где течет молоко и мед» (Исх, 3: 8).

После ряда событий евреи и, вероятно, другие египетские рабы (Исх, 12: 48-49) восстали и ушли из Египта на Синайский полуостров и, видимо, далее на север Аравийского полуострова. Они ушли с оружием (Исх, 13: 18), их преследовали отборные войска фараона (Исх, 14: 6-7) от которых им удалось отбиться и уйти в пустыню.

Чтобы мысль о восстании не казалась парадоксальной, остановимся на важном значении фразы «вышли вооруженные из земли Египетской» (Исх, 13: 18). При каких обстоятельствах евреи могли вооружить значительное количество людей? Фараон не мог снабдить их оружием добровольно. Сами сделать его они не могли: бронзовое оружие того вре-

мени (наконечники стрел и копий, топоры, кинжалы, мечи) ковались кузнецами, которые находились под контролем храмов или государственных учреждений, причем последние контролировали и сырье¹³³.

В египетской армии оружие раздавалось солдатам, но одновременно письменно регистрировались их имена и вид полученного оружия¹³⁴. Солдат без оружия не принимался обратно в армейские ряды, о чем свидетельствует история побывавшего в плену и бежавшего оттуда египетского воина, которую по древним рукописям цитирует в своей книге Леонард Коттрелл¹³⁵.

Он же обращает внимание на важную роль в армии «писца по распределению оружия и амуниции»¹³⁶.

Проще говоря, в этом Древний Египет весьма похож на многие современные государства. (Следует заметить, что несколько веков позже филистимляне, заклятые враги Израиля, сами изготовляли оружие из железа и всеми силами препятствовали развитию кузнечного ремесла среди соседних библейских племен.) Из вышесказанного видно, что оружие нельзя было изготовить или купить, значит, единственным способом его получить остается захват арсеналов. Но такой захват, даже если он обошелся без большого кровопролития, уже сам по себе является актом восстания. Кроме того, если и было согласие фараона на уход рабов, то оно было дано в ситуации конфронтации с большим количеством вооруженных людей и не может считаться вполне добровольным. Только при вооруженном перевесе сил восставших, по крайней мере, в районе египетской границы, возможна была своего рода реквизиция у египтян золота, серебра и одежды (Исх, 12: 35, 36).

Слова «ушли с оружием» могут оказаться решающими и для оценки различных гипотез о причинах и характере исхода евреев из Египта. Так, не находит подтверждения то, что библейский народ был изгнан египтянами из-за су-

¹³³ *Scheed B.* Egyptian Metalworking and Tools. Great Britain, 1989. P. 59.

¹³⁴ *Montet P.* Everyday Life in Egypt. Philadelphia, 1981. P. 231–232.

¹³⁵ *Cottrell L.* Life under the Pharaohs. London, 1957. P. 99.

¹³⁶ *Ibid.* P. 94.

еверного подозрения, что его присутствие стало причиной голода или эпидемии таких страшных болезней, как чума и проказа. Подобная гипотеза не вяжется с колоннами людей, уходящих с оружием в руках, со своим имуществом и скотом (Исх, 10: 24-26), да еще прихватывающих по пути ценности египтян.

Если бы рабы, ушедшие из Египта, не были хорошо вооружены, то у них не было бы шансов уцелеть среди кочевых племен пустыни, где они подверглись нападению уже через пару месяцев после исхода и с трудом одолели племя Амалика в битве до последнего человека (Исх, 17).

Вооруженность изгнанных может быть объяснена и тем, что египтяне изгнали из страны секту последователей фараона-реформатора Эхнатона, который более известен в России как супруг знаменитой Нефертити. Этот фараон, правивший 17 лет, отменил все действующие религиозные ритуалы, упразднил поклонение многочисленным египетским богам и разрушил их храмы. Вместо этого он ввел религию единобожия – поклонение Богу Солнца Атону, совершив первую известную миру радикальную религиозную реформацию. Сразу после его смерти был восстановлен старый культ, разрушены все новые храмы, а имя самого Эхнатона было изъято из всех исторических записей и обнаружено только в конце XIX века. Вполне вероятно, что идеи фараона-реформатора появились не по простому боговдохновению, а под влиянием на него идей единобожия, привнесенных в Египет потомками первых библейских пророков. У любого разумного, исторически мыслящего человека не может быть никаких сомнений в том, что богатейшая египетская культура оказала серьезное влияние на развитие всех (в том числе и религиозных) идей библейского народа, заложенных его патриархами. Ученые видят четкое соответствие между строками 111–114 Великого Гимна фараона Эхнатона в XIV в. до н.э. и Псалмом 103-м царя Давида X в. до н.э. (Псалом 103, стихи 29, 30). В свою очередь, евреи могли воспринять идеи фараона от его тайных последователей во времена рабства, что представляется намного более естественным, чем влияние межгосударственной переписки между Эхнатоном и царем соседнего с будущим Изра-

илем города Тира, на которую ссылается немецкий египтолог Ян Ассман – солидный автор новейшей монографии «Моисей Египетский», изданной в 1997 году Гарвардским университетом. Интересно замечание этого исследователя, что религиозные идеи еще в третьем тысячелетии до н. э. имели, в том числе, и юридическое содержание. Договоры между античными государствами того времени скреплялись клятвами со ссылкой на своих богов. Поэтому признание богов другого народа имело важный международно-правовой характер, а первыми в истории переводами слов на иностранные языки были как раз переводы имен богов.

Сама по себе идея, что тайные сторонники религиозных идей фараона Эхнатона могли объединиться с еврейскими рабами, также проповедующими единобожие, не является абсурдной. Немецкий ученый Вернер Кеплер в книге «Библия как история», переведенной на 24 языка и изданной 10-миллионным тиражом, показывает сходство Десяти заповедей с предписаниями в главе 125 египетской «Книги мертвых», датировка которой относится к более раннему времени, нежели восхождение Моисея на гору Синай.

Несомненно, что правовая и религиозная культура библейского народа вобрала многое от соседних народов. При этом египетское влияние, косвенное или прямое через египтян, возможно, присоединившихся к исходу, должно было быть в этот период преимущественным и значительным.

Лично я не вижу большого смысла в спорах, был ли Моисей ассимилированным в египетскую культуру евреем или египтянином, признавшим себя израильтянином. Намного важнее, что в соответствии с содержанием Книги Исхода он воспитывался как приемный сын дочери фараона, а по замечанию в Книге Деяния (76: 22) Нового Завета: «И научен был Моисей всей мудрости Египетской и был силен в словах и делах». Происхождение руководителей библейских кланов от смешанных браков патриархов до Моисея, смешанные браки самого Моисея и многих других следующих библейских лидеров показывают, что в те времена этническое происхождение было второстепенным, главное – следование определенным религиозным убеждениям.

Религиозные и правовые идеи библейского народа под руководством Моисея безусловно частично были восприняты из духовных и интеллектуальных сокровищниц развитой египетской цивилизации, однако претерпели трансформацию, имеющую важные последствия для развития конституционно-правовых идей будущих поколений. Фараон-реформатор Эхнатон последовал в своей новой религии единобожия древнеегипетской традиции, поставив себя (и любого фараона) в ту же позицию «Божьего помазанника» – единственного человека, которому адресована божественная благодать («... а также царице, которую он любит, Нефертити», как сказано в заключительных строках Великого Гимна Эхнатона). Моисей же провозгласил равенство всех перед Богом и обязанность любого царя соблюдать установленное законодательство.

Колонны рабов уносили из Египта не только захваченное оружие и золото, но и многочисленные идеи и познания, трансформированные, тем не менее, неукротимой жадной свободой и ненавистью к крайним формам царской тирании. В каком-то смысле Моисей может рассматриваться как Спартак, чье восстание удалось с той лишь важнейшей разницей, что Моисей возглавлял людей, объединенных не только жадной свободой и отрицанием тирании монархической власти, но и единой религиозной идеей.

События эти происходили примерно в XV–XII вв. до н.э. Разница в датировании исхода почти в два столетия объясняется отдаленностью событий. Как правильно указывают итальянские исследователи Э. Гальбиати и А. Пьяцца, «напрасными будут наши усилия восстановить по библейским данным хронологию эпохи, предшествующей Давиду; хлопоты эти словно вызывают добродушную и загадочную улыбку у всех этих чисел, кратных 40, как бы сканирующих век за веком в ритме человеческих поколений, пока почтенные страницы наполняются длинными списками неизвестных имен, спасенных от тысячелетнего забвения. Итак, перед нами история, проходящая сквозь призму мирозерцания, совершенно непохожего на наше. Эта призма что-то открывает, а что-то скрывает. И чем отдаленнее доходящие до нас события, тем более фрагментарно и скупо их отражение, так что

становится уже невозможно установить, на какой срок они реально удалены во времени. Можно даже задать вопрос, не намеренно ли эти отдаленные события переданы сквозь ту же дымку символизма и поэзии, которая и заволакивает, и раскрывает конечные судьбы человеческой истории»¹³⁷.

Такие же трудности встречаются с определением количества рабов, пробившихся в пустыню из Египта. Сама Библия называет свыше 600 тысяч мужчин, «годных для войны» (Числ, 1: 45-46). Поскольку 80-летний Моисей и сам к таковым, видимо, уже не относился, то общее число со стариками, детьми и женщинами должно было составить далеко за миллион. Многие комментаторы считают, что, вероятно, цифра, названная в Библии, относится ко всему народу, а не только к воинам. Для нашего же анализа важно (даже если и цифра в 600 тысяч завышена пусть в 10 раз), что в пустыне под началом Моисея оказалось значительное число свободолюбивых и независимых людей, управление которыми в этой экстремальной ситуации не могло не требовать утверждения определенных правил поведения. Не следует забывать и о том, что эти люди кочевали в пустыне 40 лет, поскольку Моисей хотел, чтобы в землю обетованную вошло поколение людей, не знавших египетского рабства, а библейский народ в военном отношении был еще не готов к тяжелой схватке за Палестину.

Строго говоря, что происходило: Моисей вывел народ из Египта. Он привел людей в безопасное место к вершине священной вулканической горы, точное место местонахождение которой неизвестно.

Там он несколько раз поднимался и спускался с вершины горы, над которой стояла вулканическая дымка, и вел переговоры с людьми о принятии и строгом соблюдении (в том числе и под страхом смерти) свода законов и моральных предписаний, который в виде каменных таблиц должен быть объектом почитания как высшая духовная и божественная ценность и храниться в наиболее священном месте переносного храма.

¹³⁷ Э.Гальбиати, А.Пьяцца. Трудные страницы Библии. М., 1995. С. 16.

Изображения Бога как статуи были запрещены, и поклонение таким статуям считалось тяжким преступлением.

После согласия народа на оглашенные нормы, он принес с горы две каменные таблицы, на которых, кроме известных Десяти заповедей, были еще сотни законодательных и моральных норм. После подавления сопротивления группы людей, не желавших принять нормы Моисея, вместо разбитых первых каменных таблиц с горы была принесена пара других каменных таблиц Скрижалей Завета с записью законов.

Эти таблицы были помещены в специальную большую «шкатулку», названную Ковчегом Завета, на украшение которой ушли почти все запасы драгоценных металлов. Ковчег Завета был помещен в центр переносного храма, а затем и в два последующих каменных храма, выстроенных в Иерусалиме, при этом доступ в это наиболее священное место храма запрещался. Ковчег Завета был наиболее священной реликвией иудаизма в храме, где совершались молитвы.

Хотя каменные таблицы были в какой-то период утрачены, они были заменены свитками с записями законов.

Предоставим читателю краткие отрывки из текста Ветхого Завета, чтобы он имел возможность проследить все мистические и иногда иносказательные древние библейские описания событий.

Далее цитаты из Книги Исхода:

Исход, 19: 1. В третий месяц по исходе сынов Израиля из земли Египетской, в самый день новолуния, пришли они в пустыню Синайскую.

2. И двинулись они из Рефидима, и пришли в пустыню Синайскую, и расположились там станом в пустыне; и расположился там Израиль станом против горы.

3. Моисей взошел к Богу [на гору], и воззвал к нему Господь с горы, говоря: так скажи дому Иаковлеву и возвести сынам Израилевым:

5. итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля,

6. а вы будете у Меня царством священников и народом святым; вот слова, которые ты скажешь сынам Израилевым.

7. И пришел Моисей и созвал старейшин народа и предложил им все сии слова, которые заповедал ему Господь.

8. И весь народ отвечал единогласно, говоря: все, что сказал Господь, исполним [и будем послушны]. И донес Моисей слова народа Господу.

20. И сошел Господь на гору Синай, на вершину горы, и призвал Господь Моисея на вершину горы, и взошел Моисей.

21. И сказал Господь Моисею: сойди и подтверди народу, чтобы он не порывался к Господу видеть Его, и чтобы не пали многие из него;

25. И сошел Моисей к народу и пересказал ему.

20: 1. И изрек Бог [к Моисею] все слова сии, говоря:

2. Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства;

3. да не будет у тебя других богов пред лицом Моим.

4. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли;

5. не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня,

6. и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои.

7. Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно.

8. Помни день субботний, чтобы святить его;

9. шесть дней работай и делай [в них] всякие дела твои,

10. а день седьмой – суббота Господу, Богу твоему: не делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни [вол твой, ни осел твой, ни всякий] скот твой, ни пришлец, который в жилищах твоих;

11. ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил; посему благословил Господь день субботный и освятил его.

12. Почитай отца твоего и мать твою, [чтобы тебе было хорошо и] чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе.

13. Не убивай.

14. Не прелюбодействуй.

15. Не кради.

16. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.

17. Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, [ни поля его] ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, [ни всякого скота его] ничего, что у ближнего твоего.

18. Весь народ видел громы и пламя, и звук трубный, и гору дымящуюся; и увидев то, [весь] народ отступил и стал вдали.

19. И сказали Моисею: говори ты с нами, и мы будем слушать, но чтобы не говорил с нами Бог, дабы нам не умереть.

20. И сказал Моисей народу: не бойтесь; Бог [к вам] пришел, чтобы испытать вас и чтобы страх Его был пред лицом вашим, дабы вы не грешили.

21. И стоял [весь] народ вдали, а Моисей вступил во мрак, где Бог...

24: 3. И пришел Моисей и пересказал народу все слова Господни и все законы. И отвечал весь народ в один голос, и сказали: все, что сказал Господь, сделаем [и будем послушны].

4. И написал Моисей все слова Господни и, встав рано поутру, поставил под горою жертвенник и двенадцать камней, по числу двенадцати колен Израилевых;

7. и взял книгу завета и прочитал вслух народу, и сказали они: всё, что сказал Господь, сделаем и будем послушны.

12. И сказал Господь Моисею: взойди ко Мне на гору и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди,

которые Я написал для научения их.

15. И взошел Моисей на гору, и покрыло облако гору,

18. Моисей вступил в средину облака и взошел на гору; и был Моисей на горе сорок дней и сорок ночей.

31: 18. И когда [Бог] перестал говорить с Моисеем на горе Синае, дал ему две скрижали откровения, скрижали каменные, на которых написано было перстом Божиим.

32: 15. И обратился и сошел Моисей с горы; в руке его были две скрижали откровения [каменные], на которых написано было с обеих сторон: и на той и на другой стороне написано было;

16. скрижали были дело Божие, и письменна, начертанные на скрижалях, были письменна Божии...

19. Когда же он приблизился к стану и увидел тельца и пляски, тогда он воспламенился гневом и бросил из рук своих скрижали и разбил их под горою;

20. и взял тельца, которого они сделали, и сжег его в огне, и стер в прах, и рассыпал по воде, и дал ее пить сынам Израилевым...

26. И стал Моисей в воротах стана и сказал: кто Господень, [иди] ко мне! И собрались к нему все сыны Левиины.

27. И он сказал им: так говорит Господь Бог Израилев: возложите каждый свой меч на бедро свое, пройдите по стану от ворот до ворот и обратно, и убивайте каждый брата своего, каждый друга своего, каждый ближнего своего.

28. И сделали сыны Левиины по слову Моисея: и пало в тот день из народа около трех тысяч человек.

29. Ибо Моисей сказал [им]: сегодня посвятите руки ваши Господу, каждый в сыне своем и брате своем, да нишпошет Он вам сегодня благословение.

30. На другой день сказал Моисей народу: вы сделали великий грех; итак я взойду к Господу, не заглажу ли греха вашего.

31. И возвратился Моисей к Господу и сказал: о, [Господи!] народ сей сделал великий грех: сделал себе золотого бога;

32. прости им грех их, а если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал...

34: 1. И сказал Господь Моисею: вытеша себе две скрижали каменные, подобные прежним, [и взойди ко Мне на гору,] и Я напишу на сих скрижалях слова, какие были на прежних скрижалях, которые ты разбил;

2. и будь готов к утру, и взойди утром на гору Синай, и предстань предо Мною там на вершине горы;

4. И вытесал Моисей две скрижали каменные, подобные прежним, и, встав рано поутру, взошел на гору Синай, как повелел ему Господь; и взял в руки свои две скрижали каменные.

8. Моисей тотчас пал на землю и поклонился [Богу]

9. и сказал: если я приобрел благоволение в очах Твоих, Владыка, то да пойдет Владыка посреди нас; ибо народ сей жестоковоеен; прости беззакония наши и грехи наши и сделай нас наследием Твоим...

27. И сказал Господь Моисею: напиши себе слова сии, ибо в сих словах Я заключаю завет с тобою и с Израилем.

28. И пробыл там [Моисей] у Господа сорок дней и сорок ночей, хлеба не ел и воды не пил; и написал [Моисей] на скрижалях слова завета, десятословие.

29. Когда сходил Моисей с горы Синай, и две скрижали откровения были в руке у Моисея при сошествии его с горы, то Моисей не знал, что лице его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним...

Здесь же можем процитировать, как некоторые события были записаны в Книге Второзакония – последней книге Пятикнижия:

Второзаконие, 6: 1. Вот заповеди, постановления и законы, которым повелел Господь, Бог ваш, научить вас, чтобы вы поступали [так] в той земле, в которую вы идете, чтоб овладеть ею;

2. дабы ты боялся Господа, Бога твоего, и все постановления Его и заповеди Его, которые [сегодня] заповедую тебе, соблюдал ты и сыны твои и сыны сынов твоих во все дни жизни твоей, дабы продлились дни твои.

6. И да будут слова сии, которые Я заповедую тебе сегодня, в сердце твоём [и в душе твоей];

7. и внушай их детям твоим и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась и вставая;

8: 2. И помни весь путь, которым вел тебя Господь, Бог твой, по пустыне, вот уже сорок лет, чтобы смирить тебя, чтобы испытать тебя и узнать, что в сердце твоём, будешь ли хранить заповеди Его, или нет;

9: 9. когда я взошел на гору, чтобы принять скрижали каменные, скрижали завета, который поставил Господь с вами, и пробыл на горе сорок дней и сорок ночей, хлеба не ел и воды не пил,

10. и дал мне Господь две скрижали каменные, написанные перстом Божиим, а на них [написаны были] все слова, которые изрек вам Господь на горе из среды огня в день собрания.

15. Я обратился и пошел с горы, гора же горела огнем; две скрижали завета были в обеих руках моих;

16. и видел я, что вы согрешили против Господа, Бога вашего, сделали себе литого тельца, скоро уклонились от пути, которого [держаться] заповедал вам Господь;

17. и взял я обе скрижали, и бросил их из обеих рук своих, и разбил их пред глазами вашими.

10: 1. В то время сказал мне Господь: вытеси себе две скрижали каменные, подобные первым, и взойди ко Мне на гору, и сделай себе деревянный ковчег;

2. и Я напишу на скрижалях те слова, которые были на прежних скрижалях, которые ты разбил; и положи их в ковчег.

3. И сделал я ковчег из дерева ситтим, и вытесал две каменные скрижали, как прежние, и пошел на гору; и две сии скрижали были в руках моих.

4. И написал Он на скрижалях, как написано было прежде, те десять слов, которые изрек вам Господь на горе из среды огня в день собрания, и отдал их Господь мне.

5. И обратился я, и сошел с горы, и положил скрижали в ковчег, который я сделал, чтоб они там были, как повелел мне Господь.

Различия текста Книги Исхода и Книги Второзакония не имеют значения для нашего анализа. Моисей от имени Бога настаивал на том, что закон должен исполняться не из страха наказания, а должен быть «в сердце» и передаваться детям с раннего возраста не усилиями специально назначенных лиц, а родителями. Пятикнижие давало не только правовые нормы, но и полную систему правосознания, предусматривающую индивидуальное осознание важности правила «через сердце». И еще знакомое потом по Новому Завету, но опередившее его на тысячелетие правило из Книги Левит:

Левит, 19: 18. Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя. Я Господь [Бог ваш].

Условность библейских событий, некоторые излагаются больше как притча, чем описание реального события, а также конкретных дат – не требует долгих пояснений. «Любой факт, связанный с жизнью людей, будет для нас понятней, если нам уже известны другие факты подобного рода... В той мере, в какой изучение феноменов человеческой жизни осуществляется от более древнего к недавнему, они включаются, прежде всего, в цепь сходных феноменов. Классифицируя их по родам, мы обнажаем силовые линии огромного значения»¹³⁸.

Конечно, внедрение передовых правовых норм заняло не несколько месяцев, как в Библии, а какой-то другой период. Как правильно отмечено французским историком Марком Блоком, «человеческое время всегда будет сопротивляться строгому единообразию и делению на отрезки, которые свойственны часам.., короче, мы делаем вид, будто можем согласно строгому, но произвольно выбранному равномерному ритму, распределять реальности, которым подобная размеренность совершенно чужда... Но не будем поклоняться идолу мнимой точности. Самый точный отрезок времени – не обязательно тот, к которому мы прилагаем наименьшую

¹³⁸ Блок М. Апология истории. М., 1973. С. 80–81.

единицу измерения, <...> а тот, который более соответствует природе предмета. Ведь каждому типу явлений присуща своя, специфическая, так сказать, система исчисления. Преобразование социальной структуры, экономики, верований, образа мышления нельзя без искажений втиснуть в слишком узкие хронологические рамки»¹³⁹.

В мышлении Моисея, в его идеях, как отмечает П. Джонсон, религиозное содержание переплеталось с юридическим подходом. Далее он пишет о Моисее: «Он был пророк и лидер, человек решительного действия и буквально электрического воздействия на окружающих, способный на неудержимый гнев и жесткое решение, но также человек интенсивной духовности, любящий уединение с самим собой и Богом в безлюдных местах, наблюдая видения Богоявления и Апокалипсиса; при этом, однако, не отшельник и затворник, но активная духовная сила, ненавидящая несправедливость и пламенно стремящаяся к созданию Утопии. Этот человек не только был посредником между Богом и человечеством, но стремился перенести чрезвычайно высокие идеалы в практическую государственную деятельность, а благородные концепции – в каждодневную жизнь. Кроме того, в качестве законодателя и судьи он стал конструктором мощной правовой инфраструктуры, обеспечивающей честный подход к каждому аспекту общественного и частного поведения, то есть, в конечном счете, тоталитаризм духовности»¹⁴⁰.

В какой-то мере пафос Пятикнижия подчеркивается тем, что Бог хотел, но не уничтожил в ходе жестких дискуссий о законах Своего Завета ни Моисея (Исход, 4: 5), ни библейский народ, потому что знал, что Ему нужны упрямые несговорчивые люди, которые, поняв и приняв нормы права, будут потом их соблюдать, защищать, вольно или просто своим примером пропагандировать, идти за них на смерть, вплоть до их позднейшего принятия большинством всего человечества, и пронесут факел философско-правовых идей передовой морали и права через тысячелетия.

¹³⁹ Там же. С. 98–99, 101.

¹⁴⁰ *Johnson P. History of the Jews. N.Y., 1988. P. 27, 29.*

«Однако задача, возложенная на израильтян в пустыне Синай, была слишком идеальна и слишком не соответствовала всем их тогдашним представлениям, всем склонностям их и обычаям, для того чтобы они сейчас же могли ее постичь и ею проникнуться... Моисей решил остаться в пустыне до тех пор, пока подрастет новое поколение, которое, будучи воспитано на свободе, окажется более мужественным»¹⁴¹.

Не случайно в течение тысячелетий вплоть до нашего времени заветные мысли авторов Второзакония, Книги Судей, Первой книги Царств и других книг Ветхого Завета не были расшифрованы в полной мере.

В недавно вышедшей уже второй книге американского автора М. Дроскина высказана гипотеза, что в первых пяти книгах Ветхого Завета зашифрованы предсказания событий, которые произошли либо произойдут через тысячи лет, например, предсказания о Гитлере, изобретении электричества и самолетостроения, покушении на Кеннеди. Не буду давать оценку этой гипотезе, но хотел бы сказать, что, похоже, в Библии достаточно ясно предсказано Уотергейтское дело 1974 года, когда президент США Р. Никсон после решения Верховного суда США вынужден был уйти в отставку перед лицом неизбежного отрешения от должности в порядке импичмента. Как ни удивительно, после отстранения от власти библейским судьей Самуилом династии первого библейского царя Саула в истории человечества нет прецедента такого же масштаба, как Уотергейт. Еще в 1884 году (за 90 лет до Уотергейта) российский автор Я. Богородский в своей книге заметил прогностический характер этой библейской истории, соотнеся историю Самуила и Саула с возможностью ее повторения в рамках действующей Конституции США. Общеизвестно также, что идеи Ветхого Завета оказали серьезное воздействие на конституционное развитие США в XVIII столетии и на саму Конституцию США.

В 2014 году в США будут отмечать 40-летие Уотергейта. Началом этой истории стало задержание взломщиков в

¹⁴¹ Гретц Г. История евреев / Пер. с немецкого. – Одесса, 1906. С. 73, 76.

июне 1972 года в предвыборной штаб-квартире Демократической партии, расположенной в номере 723 гостиницы «Уотергейт» в Вашингтоне. Инициаторами взлома и установления микрофонов в стане политических противников были ближайшие помощники президента США республиканца Ричарда Никсона. Дальнейшее развитие событий привело к отставке в августе 1974 года президента Никсона. В истории все эти события остались под названием «Уотергейтское дело» – по названию гостиницы, где они начались.

В 1997 году в городе Монтгомери штата Алабама судья Р. Мур повесил на стене в зале судебных заседаний две деревянные таблицы, на которых вырезаны Десять заповедей. Как обычно в США, тут же нашлись общественные организации, протестующие против вывешивания религиозного текста в государственном учреждении. И хотя в судах США все присягают на Библии (как и президент при вступлении в должность), Верховный суд штата Алабама вынес решение, что Десяти заповедям не место на стене судебного зала. Судья Мур отказался снять таблицы, а губернатор Алабамы дал указание национальной гвардии силой воспрепятствовать попытке снять их. Этот скандал не помешал (а может и помог) Р. Муру через 4 года стать председателем Верховного суда штата Алабама, где он установил мраморный монумент Десяти заповедям. Этот монумент после длительных юридических баталий пришлось убрать, а самому Муру – уйти в отставку. Мотивом борьбы против монумента Десяти заповедей в здании суда было конституционное предписание об отделении церкви от государства. Но ведь среди десяти законов Моисея только три непосредственно относились к религии. И если бы остальные семь заповедей рассматривались чисто с исторической точки зрения как общечеловеческие принципы морали и философии права, разве было бы обоснование для их очередного разбивания? Мне кажется, что-то подобное происходит в современной философии права, которая из-за религиозных воспоминаний не может проследить свое происхождение из Пятикнижия.

Права человека на жизнь, сохранность имущества, защиту от лжесвидетельства, уважение к старости, а также еженедельный отдых носят ясный конституционный характер.

Отец Георгий Чистяков писал в своей книге «Пятикнижие: дорога к свободе»: «Если мы сравним это положение о субботе ветхозаветного закона с тем, что имеется в законах других стран древнего Востока, нигде в другом месте мы не найдем этого принципа, этого требования: «чтобы отдохнул раб твой»... Библия вообще неисчерпаема. Сколько ни читаешь библейский текст, все время в нем обнаруживается что-то новое и абсолютно неожиданное. Иногда не можешь даже понять, как успели высохнуть чернила с этой Книги на этой странице – настолько новым звучит то, что прочитал»¹⁴².

До тех пор пока при жизни моего поколения летом 1974 году не завершилось Уотергейтское дело, комментаторам Библии было трудно в полной мере оценить значение библейских корней независимости судебной власти и доктрины разделения властей.

Отсутствие в учебных программах юридических и богословских вузов библейской конституционно-правовой тематики отрицательно влияет на уровень правового знания у священнослужителей и совершенно губительно для формирования конституционно-правового менталитета нового поколения юристов. Без знания того, что из Библии берут прямое начало конституционные принципы свободы, прав человека, ограничения самодержавия, независимости суда, разделения властей, современный юрист будет не только ограничен в своих исторических познаниях, но и просто не поймет самой сути вышеперечисленных и многих других конституционных принципов демократии. Пока же можно обнаружить только краткое изложение некоторых из вышеуказанных подходов в единственном в России посмертном издании учебника профессора МГУ Августа Алексеевича Мишина «Конституционное (государственное) право зарубежных стран»¹⁴³.

¹⁴² Чистяков Г. Пятикнижие: дорога к свободе. М., 2011. С. 188, 189.

¹⁴³ М. Статут, 2012.

2. БИБЛЕЙСКИЕ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫЕ КОРНИ НЕЗАВИСИМОСТИ СУДА И ДОКТРИНЫ РАЗДЕЛЕНИЯ ВЛАСТЕЙ

Те, кто управляет государством или кто им владеет, всегда стараются прикрыть видимостью права всякий неблагоприятный поступок, какой бы они ни совершили, и убедить народ в том, что они поступили честно. Несомненно, тем самым они получают величайшую свободу делать все, что хотят и что им подсказывает их склонность, и, наоборот, они в большой мере лишаются свободы, если право толкования законов принадлежит другому и если в то же время правильное толкование их настолько для всех ясно, что никто в нем не может сомневаться. Из этого очевидно, что для еврейских вождей главная причина злодеяний была устранена тем, что все право толкования законов было предоставлено левитам (Второзаконие, гл. 21, ст. 5), которые никогда не участвовали в управлении государством... Хотя священнослужители были толкователями законов, однако не их уделом было судить граждан и изгонять кого-то из общества; это право было присвоено только судьям, избранным из народа (см. Иисус Навин, гл. 6, ст. 26; Судей, гл. 21, ст. -18, и I Самуила (Царств), гл. 14, ст. 24).

Бенедикт Спиноза

Богословско-политический трактат

«Но когда он сядет на престоле царства своего, должен списать для себя список закона сего с книги, находящейся у священников-левитов, и пусть он будет у него, и пусть он читает его во все дни жизни своей, дабы научился бояться Господа, Бога своего, и старался исполнять все слова закона сего и постановления сии; чтобы не надмевалось сердце его пред братьями его, и чтобы не уклонялся он от закона

ни направо, ни налево, дабы долгие дни пребыл на царстве своем он и сыновья его посреди Израиля». Эта цитата из Второзакония (17: 18-20) является одним из главных философско-правовых достижений всей Библии. Это точно подметил Бенедикт Спиноза в «Богословско-политическом трактате», что видно из пространной цитаты, вынесенной нами и в эпиграф этой статьи. Спиноза указал на разделение властных полномочий, сразу же заложенное в основание правовой государственности, предписанной законами Пятикнижия. Английский перевод с латыни названия 18 главы «Богословско-политического трактата»: «OF CERTAIN POLITICAL AXIOMS DERIVED FROM THE CONSTITUTION OF THE HEBREW REPUBLIC AND THE HISTORY OF THE JEWISH PEOPLE» – «Некоторые политические аксиомы, выводимые из конституции еврейской республики и истории еврейского народа» – не является буквальным переводом латинского «Ex Hebraeorum Republica, et historiis quaedam dogmata Politica concluduntur». Тем не менее он ближе к смыслу идей Спинозы, чем русский перевод: «Из государства и истории евреев выводятся некоторые политические догмы».

Спиноза пишет именно о конституционных принципах государственной организации, как они вытекают из Ветхого Завета. Латинское *principibus* во множественном числе было один раз переведено на русский как «правители», а затем слово *principibus* в единственном числе как «князь». Но то, что в русском языке мы понимаем под властью князя (например, времен Древней Руси), не может сравниться с полномочиями шофета (судьи), давшего название Книге Судей Ветхого Завета и выполнявшего, в первую очередь, судебные функции.

Великого философа Бенедикта Спинозу советская марксистская философия почему-то относила к «отцам атеизма». В своем «Богословско-политическом трактате» он пишет: «И так как в настоящее время, сколько я знаю, у нас нет никаких пророков, то нам ничего не остается, как только развернуть священные фолианты, оставленные нам пророками, развернуть, конечно, с той осторожностью, чтобы о подобных вещах мы не утверждали или не приписыва-

ли самим пророкам ничего такого, чего они сами ясно не высказали»¹⁴⁴.

Затем Спиноза дает весьма удачное определение целей существования государства. Он пишет: «Цель всего общества и государства состоит... в спокойной и удобной жизни»¹⁴⁵. Эта поразительная формулировка как бы подчеркивает разрыв между общечеловеческими ценностями, известными с библейских времен, и тем беспокойством и неудобством, которое нередко доставляет гражданину современное государство.

Далее мудрый и ироничный Спиноза пишет о различии между большинством людей и законодателями: «А так как истинная цель законов обыкновенно ясна только для немногих и большинство людей почти не способно понять ее... то законодатели старались сдерживать толпу, точно лошадь уздой, насколько это возможно»¹⁴⁶.

Законодателями были священники-левиты, и функция законодательства была отделена от царской исполнительной функции. Спиноза отмечает, что «религия у евреев получила силу права только от государственного права»¹⁴⁷.

Он отмечает, что «цари, подобно подданным, были связаны законами и не могли по праву отменять их или издавать с равным авторитетом новые...»¹⁴⁸.

Спиноза отмечает, что противоречия между первосвященниками (законодателями) и царями возникали постоянно и означали «разделенное правление»¹⁴⁹.

При этом изучение содержания законов путем чтения и перечитывания их было обязанностью каждого, что, кстати, свидетельствовало о всеобщей грамотности в древнем Израиле (Второзаконие, 31: 19). Спиноза тонко подмечает, что в соответствии с законами «народ обязан был приходить к первосвященнику не более (выделено автором), чем к верховно-

¹⁴⁴ Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Минск, 1998. С. 46–47.

¹⁴⁵ Там же. С. 94.

¹⁴⁶ Там же. С. 110.

¹⁴⁷ Там же. С. 376.

¹⁴⁸ Там же. С. 358.

¹⁴⁹ Там же. С. 383.

му судье (см. Второзаконие, 17: 9)». Судейская функция по Спинозе была отделена от функции принятия законов (хотя Моисей, а затем и Самуил совмещали их).

В примечании к тексту «Богословско-политического трактата» Спиноза дает следующую концепцию взаимодействия судей и законодателей. Как он считает, Моисей повелел, чтобы каждое из 12 племен «поставило в городах, данных ему Богом, судей, которые решали бы тяжбы по законам, от Него данным, а если бы случилось, что сами судьи стали сомневаться относительно права, тогда они должны прийти к верховному первосвященнику (который именно и был верховным толкователем законов) или к судье, которому они в то время были подчинены (ибо он имел право совещаться с первосвященником), и согласно объяснению первосвященника решать тяжбы»¹⁵⁰.

Таково толкование одного из самых авторитетных комментаторов Библии. Спиноза неоднократно подчеркивает, что разделение управленческих, законодательных и судебных функций было благом для древнего государства, «ибо нигде граждане не владели своим имуществом с большим правом, чем подданные этого государства, которые с князем имели равную часть в земле и пашне и где каждый был вечным господином своей части...»¹⁵¹. Все здесь сказанное относится к тому периоду, который предшествовал Соломону и последующим царям, присвоившим себе функции верховного судьи и не соблюдавшим ограничения, наложенные на них конституцией Моисея-Самуила, сформулированной во Второзаконии (17: 14-20) и Первой книге Царств (26: 9-17; 10: 25).

Конкретно Спиноза написал следующее: «И нет никого в Ветхом Завете, кто говорил бы о Боге более сообразно с разумом, нежели Соломон, превосходивший всех своих современников естественным светом, поэтому он и считал себя выше закона... и все законы, касающиеся царя и состоявшие, главным образом, из трех пунктов (Второзаконие, 17: 16,17), мало уважал и даже совсем нарушал их...»¹⁵²

¹⁵⁰ Там же. С. 424-425.

¹⁵¹ Там же. С. 352.

В то же время праправнук Соломона – царь Иосафат вынужден был провести судебную реформу и вернуться к принципам организации судебной системы, предписанным Моисеем (Вторая книга Паралипоменон, 19: 5-11). Спиноза отмечает эту судебную реформу в своих примечаниях к «Богословско-политическому трактату»¹⁵³.

Позиция Бенедикта Спинозы (1632–1677) критически важна для идеи библейского происхождения самостоятельной судебной власти и доктрины разделения властей.

Разделение властей как философско-правовая доктрина имеет глубокие исторические корни. Обычно авторство приписывают почтенным англичанину Джону Локку и французцу Шарлю Монтескье. Другие исследователи идут глубже, называя древних мудрецов Аристотеля, Эпикура и Полибия. Естественным при поиске истины является обращение к Книге Книг – Библии: именно там впервые независимая судебная власть противопоставлена власти царской.

О разделении властей можно с уверенностью говорить только тогда, когда судебная власть отделена (полностью либо частично) от исполнительной и законодательной власти и пользуется достаточной независимостью. Еще одним из критериев разделения властей является, если так можно выразиться, «подсудность» главы государства, руководителя исполнительной власти. Авторы Библии в Книге Судей сформулировали важнейший доктринальный тезис о божественном происхождении судебной власти и ее независимости от царя. Здесь речь идет не о развернутой теории разделения властей, которая была сформулирована в достаточно завершенном (но, я верю, не окончательном) виде в XVII–XVIII вв. и практически во многом воплощена в конце XVIII в. в США. Такого разделения властей в Библии нам не найти. Но доктрина начинает свое существование не с окончательной формулировки, а с первого четко письменного выраженного важнейшего доктринального тезиса.

¹⁵² Там же. С. 83–84.

¹⁵³ Там же. С. 425.

На стыке окончания эпохи Судей и появления первых библейских царей мы находим прямое противопоставление и открытое столкновение судьи Самуила и царя Саула, что подтверждает независимость суда от появившейся монархической власти. Кроме того, мы находим там же страстную проповедь судьи Самуила против неограниченной царской власти как государственного института. Всего этого вместе взятого вполне достаточно, чтобы сказать: в тексте Ветхого Завета сформулированы важнейшие положения доктрины разделения властей.

Предводители этих семейных кланов осуществляли в них руководство в силу старшинства. Однако, как скоро станет ясно, они не осуществляли судебных функций. Дело в том, что тесть Моисея навестил его вскоре после исхода из Египта. Дальнейшее лучше изложить по тексту главы 18 Книги Исхода Ветхого Завета:

«18: 13. На другой день сел Моисей судить народ, и стоял народ пред Моисеем с утра до вечера.

И видел тесть Моисеев все, что он делает с народом, и сказал: что это такое делаешь ты с народом? Для чего ты сидишь один, а весь народ стоит пред тобою с утра до вечера?

И сказал Моисей тестю своему: народ приходит ко мне просить суда у Бога;

когда случается у них какое дело, они приходят ко мне, и я сужу между тем и другим, и объявляю уставы Божии и законы Его.

Но тесть Моисеев сказал ему: не хорошо это ты делаешь:

ты измучишь и себя и народ сей, который с тобою, ибо слишком тяжело для тебя это дело: ты один не можешь исправлять его;

итак, послушай слов моих; я дам тебе совет, и будет Бог с тобою: будь ты для народа посредником пред Богом и представляй Богу дела его;

научай их уставам Божиим и законам Его, указывай им путь Его, по которому они должны идти, и дела, которые они должны делать;

*ты же усмотри из всего народа людей способных, бо-
ящихся Бога, людей правдивых, ненавидящих корысть, и по-
ставь их над ним тысяченачальниками, стона начальниками, пя-
тидесятина начальниками и десятиначальниками;*

*пусть они судят народ во всякое время и о всяком важ-
ном деле доносят тебе, а все малые дела судят сами: и будет
тебе легче, и они понесут с тобою бремя;*

*если ты сделаешь это, и Бог повелит тебе, то ты мо-
жешь устоять, и весь народ сей будет отходить в свое место с
миром.*

*И послушал Моисей слов тестя своего и сделал все, что
он говорил;*

*и выбрал Моисей из всего Израиля способных людей
и поставил их начальни-ками народа, тысяченачальниками,
стона начальниками, пятидесятина начальниками и десятиначаль-
никами;*

*и судили они народ во всякое время; о делах важных
доносили Моисею, а все малые дела судили сами.*

*И отпустил Моисей тестя своего, и он пошел в землю
свою».*

Хотя в пункте 21 мы находим слова «тысяча», «сто» и «начальники», но ни до, ни после нет никакого намека на то, что речь идет о чисто административных руководителях. Нет и упоминания о связи назначенных судей со старшинством или богатством.

Приведем оценку этого события авторитетными комментаторами. В знаменитом англо-американском комментарии сказано, что тесть посоветовал Моисею делегировать свои судебные полномочия, что привело к установлению иерархической структуры для решения споров¹⁵⁴.

Американский исследователь Х. Поток пишет, что цивилизация шумеров, существовавшая 3000 лет до н.э., оказала значительное влияние на израильских патриархов, которые могли воспринять традиции некоторых шумерских

¹⁵⁴ New Bible Commentary, 21st Century Edition. Intervarsity Press, Illinois, 1994. P. 107.

городов назначать судей на годичный срок для решения дел в конкретном квартале города или во всем городе¹⁵⁵.

Английский автор Д. Соммервилл пишет, что Моисей воспринял совет тестя «назначить младших судей для рассмотрения менее трудных дел»¹⁵⁶.

Знаменитый американский комментатор М. Коен изложил совет тестя Моисею как предложение назначить людей для надзора за группами (в тысячу, сотню и т.д. человек) для судебного разбора обыкновенных дел, возникающих в этих группах. Только «специальные дела» должны предоставляться для рассмотрения самим Моисеем¹⁵⁷.

Американский автор Пауль Джонсон отмечает восприимчивость Моисея к разумным советам, когда по рекомендации тестя он создал «постоянно действующую и обученную судебную власть»¹⁵⁸.

Наконец, историк Макс Даймонт, книга которого разошлась миллионами экземпляров, привел многократно цитированную фразу: «Моисей также заложил основы для другого разделения, которое стало неотъемлемой чертой любой демократии. Он создал независимую судебную власть»¹⁵⁹.

Из Книги Второзакония (1: 16, 17) Ветхого Завета мы узнаем напутствия Моисея, данные судьям: «И дал я повеление судьям вашим в то время, говоря: выслушивайте братьев ваших и судите справедливо как брата с братом, так и пришельца его. Не различайте лиц на суде, как малого, так и великого выслушивайте: не бойтесь лица человеческого; ибо суд – дело Божье; а дело, которое для вас трудно, доводите до меня, и я выслушаю его». И далее в главе 19:

19: 15. Недостаточно одного свидетеля против кого-либо в какой-нибудь вине и в каком-нибудь преступлении и в каком-нибудь грехе, которым он согрешит: при словах двух свидетелей или при словах трех свидетелей состоится дело.

¹⁵⁵ Potock Ch. (Wanderings) – Fawcett Crest, N.Y., 1990. P. 24.

¹⁵⁶ Sommerville D. Who's who in the old Testament. N.Y., 1995. P. 99.

¹⁵⁷ Mortimer Cohen. Pathways Through the Bible. Philadelphia, 1987. P. 85.

¹⁵⁸ Johnson P. History of the Jews. N.Y., 1988.

¹⁵⁹ Dimont M. Jews, God and History. USA, 1994. P. 45.

Если выступит против кого свидетель несправедливый, обвиняя его в преступлении,

то пусть предстанут оба сии человека, у которых тяжба, пред Господа, пред священников и пред судей, которые будут в те дни;

Судьи должны хорошо исследовать, и если свидетель тот свидетель ложный, ложно донес на брата своего,

то сделайте ему то, что он умышлял сделать брату своему; и так истреби зло из среды себя;

и прочие услышат, и убоятся, и не станут впредь делать такое зло среди тебя;

Да не пощадит его глаз твой: душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу.

Бывший иезуит Джек Майлс, получивший Пулитцеровскую премию за книгу «Биография Бога», отметил, что Моисей был осторожно нейтральным по отношению к институту монархии¹⁶⁰.

Он допускал введение монархии только через избрание царя, исключая избрание чужеземца в качестве израильского монарха. И здесь мы видим отсылку Моисея к той Библейской конституции, которую написал через несколько веков судья Самуил (Второзаконие, 17: 18-20):

Но когда он сядет на престоле царства своего, должен списать для себя список закона сего с книги, находящейся у священников левитов,

и пусть он будет у него, и пусть он читает его во все дни жизни своей, дабы научался бояться Господа, Бога своего, и старался исполнять все слова закона сего и постановления сии;

Чтобы не надмевалось сердце его пред братьями его, и чтобы не уклонялся он от закона ни направо, ни налево, дабы долгие дни пребыл на царстве своем он и сыновья его посреди Израиля.

¹⁶⁰ Miles J. God. A Biography. N.Y., 1996. P. 1, 167.

То есть речь идет о такой выписке из священных текстов, которые относятся к обязанностям и правам монарха. При этом такая выписка должна быть отдельной книгой (свитком). Здесь я хотел бы защитить идею Библейской конституции как единого и отдельного документа, выработанного во времена судьи Самуила, не исключая возможность обоснованной версии Р.А. Папаяна¹⁶¹ о вероятности создания такого документа в более раннем периоде времени при непосредственном последователе Моисея – лидере библейского народа Иисусе Навине.

Моисей был причислен Никколо Макиавелли в его работе «Государь» к величайшим правителям мира наряду с Цезарем и другими. При этом Моисей отнесен к категории «невооруженного пророка». И действительно, он не имел ни полиции, ни налогов, ни охраны, ни какого-либо другого атрибута власти. Его преклонный возраст не позволял предположить, что он правил с помощью собственной физической силы. Поэтому его способность разбирать сложнейшие судебные споры имела важнейшее значение для укрепления его авторитета среди разных кланов библейского народа.

Моисей был мощнейшей фигурой в истории человечества и оказал влияние, как писали античные греческие авторы, на Гомера и Платона¹⁶².

«Библия противоречива и драматична, как сама жизнь. Откровение воспринимали люди многих поколений, и Слово Господне всегда давалось в соответствии с уровнем той или иной эпохи... Ветхий Завет есть не только история открывающегося Слова Божия. В нем описывается и ответ человека на это Слово», – читаем мы у протоиерея Александра Меня. Далее он пишет: «Только понимая всю сложность постепенного раскрытия истины и преображения ею человека, мы можем воспринять Библию как единое целое». Подчеркнем слово «постепенное», поскольку оно относится, как нам кажется, к важнейшему вопросу об индивидуальности восприятия смыс-

¹⁶¹ Папаян Р.А. Христианские корни современного права. М., 2002. С. 192.

¹⁶² Johnson P. Op. cit. P. 28–29.

ла Библии каждым поколением, постоянной незавершенности в восприятии библейских истин, следовательно, возможности открытия в них нового по сравнению с прошедшими поколениями.

Большое значение имеет и множественность, «постепенность» переводов. Ведь, как пишет Александр Мень, Ветхий Завет был первой книгой в истории, переведенной на иностранный язык. Кирилл и Мефодий составили в конце IX в. славянский алфавит с целью перевода Библии. Царское правительство до середины XIX столетия препятствовало созданию нового полного перевода Библии на русский язык, и распространенный сейчас синодальный перевод появился только в 1876 году. В США, например, до сих пор идет работа по улучшению английского перевода Книги Книг. Возрождается работа по совершенствованию перевода и в России. Все это показывает современность и актуальность Библии не только для верующих, но и для всех, кто хочет понять суть, в том числе правовых доктрин и концепций, связанных с многочисленными библейскими текстами. А. Мень отмечает, что изложение законов, как религиозно-нравственных предписаний, так и правовых норм, отмечено в Библии торжественностью стиля и афористичностью. Нормы гражданского и уголовного права переплетены с нравственными предписаниями, что должно было повышать авторитет правовых предписаний. Исполнение законов было не механическим, а высшим духовным действием человека.

В то время синонимами становятся «судья», осуществляющий правосудие в качестве третейского арбитра для граждан разных городов и племен и тем самым поддерживающий единообразие законов и единство библейской нации (Самуил), и «воитель-освободитель» – мстящий напавшему врагу личной силой (Самсон) или полководческим талантом сохраняющий свободу и жизнь своему народу (Гедеон). При этом авторитет, завоеванный на поле брани, в мирные годы давал основания быть судьей в обычном смысле этого слова, точно так же, как успешное третейское судейство споров граждан разных городов и племен давало право на занятие

места главы племен, собравшихся для отпора внешнему врагу (Девора).

У итальянских комментаторов мы находим очень важную мысль, относящуюся к нашей теме: «В Ветхом Завете трагически преломляется напряженность в отношениях между Богом и человечеством. Бог призывает человека так, как будто нуждается в нем; требует его сотрудничества в осуществлении великих планов и ждет от него ответа. Человек не отвечает, восстает или отклоняется от правового пути; вместо великих и прекрасных дел творит безобразные или ничтожные. И тогда его постигает кара. Такова тема библейской праистории, странствия к земле обетованной, гимна Моисея, Книги Судей, личной истории Саула...»

Наказание первому царю Саулу было объявлено судьей Самуилом. Судьи были и до царей, более того, деятельность судей по непрерывному осуществлению единого правосудия для разных племен в сочетании с периодическими воинскими подвигами некоторых из них по возмездию вторгнувшемуся внешнему врагу на несколько веков отодвинули введение в древнем Израиле повсеместно распространенной в те времена монархической исполнительной власти. Отсюда первичность судебной власти, ее независимость и самостоятельное значение перед лицом власти монархов или народных собраний и советов старейшин.

Тысячелетия божественное помазание королей и царей было идеологической опорой любого тиранического самодержавия. Корни чувства собственного превосходства у современной и вполне светской исполнительной власти идут, разумеется, оттуда же. Этот мистический нарциссизм монархов, президентов и правительств, как порой парламентов и конвентов, можно и должно развеять простым обращением к первоисточнику и буквальным прочтением его. Тогда Золушка – судебная власть – сможет попасть на пышный бал исполнительных и законодательных амбиций со всеми вытекающими и столь необходимыми для общества положительными последствиями.

Бывший секретарь ЦК КПСС А.Н. Яковлев так рассуждает о религиозных основах российского государства: «Я как

историк считаю – и знаю, многие не согласятся со мной, что российские беды идут от того, что Русь приняла византийский вариант христианства, в котором человек – ничто, он на коленях, а Государство и Церковь – над ним. Отсюда деспотия, тоталитаризм, гонения на инакомыслящих...»¹⁶³

Если классик доктрины разделения властей Шарль Монтескье в своей книге «О духе законов» считал судебную власть «невидимой», то в Ветхом Завете она является отчетливо видимой и значимой. То, что многие толкователи Библии традиционно считали судей простыми военными вождями, связано с традиционной ошибкой комментатора стараться быть умнее комментируемого текста.

Об этом очень четко написали уже цитированные итальянские авторы: «Ошибка состоит в отказе от буквального смысла в пользу так называемого символического и духовного смысла, который некоторые считают панацеей от всех трудностей Писания и, в особенности, Ветхого Завета. Каким соблазнительным ни кажется этот метод с точки зрения апологетической и пастырской, он может привести к полной утрате доверия к священному библейскому тексту, ибо вместо того чтобы отыскивать в нем подлинную божественную мысль и исследовать ее, его превращают в полигон для упражнений в бесконтрольном субъективизме»¹⁶⁴.

Толкование Библии не является привилегией профессионалов. В мире нет профессоров по Библии, есть только студенты, различающиеся в зависимости от углубленности изучения Великой Книги старшинством курсов. В понимании Библии нет дилетантов или профессионалов. Эти древние тексты потому и сохранились в веках, что каждый, кто хочет, находит в них то, что предназначено именно для него. Не все библейские истины открыты, поняты правильно и окончательно истолкованы. В этом источник жизни не только самого религиозного сознания, но и потребности любого человека прикоснуться к святыням библейской мудрости. Каждое время, каждое поколение может найти в религиозных текстах

¹⁶³ Московские новости. 2 февраля 1997.

¹⁶⁴ Гальбиати Э., Пьяцца А. Указ. соч. С. 9.

новый смысл, новый источник вдохновения, в том числе и для исследования и даже для практической деятельности.

Библия не только открывает нам глаза, но и открывается от жара наших глаз. Герою романа Германа Гессе «окончательно открылся этот феномен христианства, которое столько раз за века отставало от современности, устаревало, окостеневало и все-таки снова и снова вспоминало о своих источниках и обновлялось с их помощью, опять оставляя позади себя все, что было современным...»¹⁶⁵.

Разумеется, то же самое можно сказать и о других главных религиях.

Важным вопросом также является принцип толкования библейских текстов. Мы предлагаем самый простой и древний способ чтения текста: считать первичным то, что в нем написано, а любого рода комментаторам представить в первую очередь соответствующие ссылки на текст. Тем более когда речь идет о толковании Ветхого Завета.

Сам знаменитый историк Иосиф Флавий, на 2000 лет ближе нас стоящий к библейским событиям, писал о том, что судья Самуил обходил разные города, «творил там суд, чем надолго укрепил тамошнее судопроизводство»¹⁶⁶. Если учесть, что судье Самуилу библейская традиция приписывает авторство Книги Судей, то он-то наверняка знал, что означает слово «судья». Кроме того, список городов, где судил Самуил, показывает, что он вершил правосудие на территории разных племен, что подчеркивает «спасительную» функцию судьи для поддержания единообразного применения законов, а, значит, в тех условиях и возможного единства библейского народа.

Самуил и так называемые малые судьи не были военными племенными вождями, не были и правителями в мирное время, что хорошо видно из подробного описания деятельности того же Самуила. В Библии отсутствует любое упоминание о любой властной управленческой деятельности в мирное время любого судьи из числа упомянутых в Книге Судей. Ут-

¹⁶⁵ Гессе Г. Игра в бисер. М., 1992. С. 164.

¹⁶⁶ Иудейские древности. Т. 1. С. 223.

верждать обратное – это навязывать (пусть и традиционное) толкование Библии и, может быть, даже искажать ее смысл, о чем предупреждал Спиноза. Как можно рассматривать судей вождями в мирное время, если в Библии сказано, что народ их «не слушал», а значит, у них не было характерного для любой управленческой властной функции механизма принуждения.

Более того, существуют предписания Моисея, где он описывал будущее устройство Израильского государства, когда у библейского народа (в момент получения этих предписаний ночевавшего в пустыне) появятся города, и у ворот этих городов будет производиться суд. Так вот, в случае, «если по какому делу затруднительным будет для тебя рассудить между кровью и кровью, между судом и судом, между побоями и побоями, и будут несогласные мнения в воротах твоих (то есть в составе местного суда – П.Б.), то встань и пойди на место, которое изберет Господь, Бог твой» (Втор, 17: 8).

Моисей прямо указывает, что место может изменяться в зависимости от того, кто в данный момент будет иметь среди 12 племен достаточный завоеванный пророческим даром или чем иным авторитет, чтобы быть всеми признанным судьей для окончательного решения спора. Более того, решения этого «третьего судьи» должны были соблюдаться под страхом смерти (Втор, 17: 12), что, судя по некоторым замечаниям из Книги Судей (2: 17), не всегда соблюдалось и, в итоге, как и предсказывал Моисей, привело к созданию монархии (Втор, 17: 14).

Конечно, судебная власть и разделение властей в библейские времена в современном смысле слова не существовали, но тогда были заложены ее следующие доктринальные предпосылки:

1. *Божественное происхождение судебной власти.*
2. *Первичность судебной власти в смысле ее появления ранее власти царской.*
3. *Проповедь судьи Самуила против неограниченной царской власти.*

4. Конституция Моисея-Самуила.
5. Помазание первого царя Саула и второго царя Давида судьей Самуилом.
6. Конфликт между судьей Самуилом и царем Саулом, ставший губительным для наследников царя.

Ведущий конституционалист, профессор Колумбийского университета Луис Хенкин писал в своей статье, что разделение властей, так же как сдержки и противовесы, являющиеся базисными принципами американского конституционализма, без особой натяжки соотносятся с библейским отделением власти царя от пророка или священника, что в итоге «послужило важным ограничителем земной политической власти»¹⁶⁷.

Текст Ветхого Завета по существу – единственный источник, и только его анализ может стать критерием истины в нашей дискуссии. Поэтому не будем пока ничего домысливать, посмотрим библейский текст. Впервые судьи в Книге Судей упомянуты в главе 2, пункт 16, но уже в пункте 17 сказано, что народ их не слушал. Это значит, что судья не был правителем или вождем племени в обычном смысле. У него не было аппарата принуждения. Из содержания пункта 19 можно понять, что смерть судьи прерывала деятельность этого института, так как он не был наследственным. Первый судья Гофониил был «воздвигнут» Богом, выиграл войну, после чего в мирное время продолжал быть судьей (Книга Судей, 3: 9-11). Как пишет Иосиф Флавий, он «получил почетную должность общественного судьи... в продолжение 40 лет нес эту обязанность»¹⁶⁸.

После него упомянуты Аод и Самегар, которые были спасителями от иноземцев. Термин «судья» в отношении них не применялся. Следующей упомянута судья Девора, которая жила на горе Ефремовой и к которой «приходили сыны Изра-

¹⁶⁷ Henkin L. The Constitution and other Holy WRIT: Human Rights and Divine Commands, Offprinted from the Judeo-Christian Traditions and the US Constitution: Conference at Annerberg Research Institute. 1987. P. 61–62.

¹⁶⁸ Иудейские древности. СПб., 1900. С. 198.

илевы на суд» (Суд, 4: 4, 5). Та обратилась к военачальнику Вараку и разработала для него стратегию и тактику войны. Далее следует «спаситель» Гедеон, который ни разу судьей не назван, упомянут узурпировавший власть Авимелех, который даже назвал себя «царем» и три года царствовал (Суд, 9: 6). Был судьей 23 года Фола, живший на той же горе, где ранее жила и вершила суд Девора, после него 22 года Иаир (Суд, 10: 2-5). Ни слова об их ратных и административных подвигах, а также о смуте. Видимо, все было мирно. Далее указан Иеффай, которого старейшины пригласили быть «начальником и вождем». После описания всевозможных его ратных подвигов указано, что он был судьей 6 лет до своей смерти. Поскольку нет хронологии всех войн, то до конца неизвестно, был ли он судьей после своих ратных подвигов или стал им одновременно с назначением на должность военного вождя. Текст допускает оба толкования (Суд, 12: 7).

После него в качестве судей указаны Есевон (7 лет), Елон Завулонянин (10 лет) и Авдон (8 лет). Ни о каких их ратных подвигах ни слова не сказано (Суд, 12: 8-15). Далее, после описания всем известных ратных подвигов Самсона, сказано, что он был судьей 20 лет (15: 20; 16: 31). В главах 17-21, т.е. до конца Книги Судей, описываются смутные времена без упоминания судей или вождей и т.д. с печальным финалом: «Каждый делал то, что ему казалось справедливым» (21: 25).

Уже в Первой книге Царств Ветхого Завета мы находим Илию, который «был судьей 40 лет» (4: 18). Никаких ратных подвигов не упомянуто. Следующим судьей стал знаменитый Самуил. Таким образом, из 13 персонажей, прямо названных в Библии судьями, 8 никак напрямую не связаны в тексте Библии с какими-либо военными действиями, а еще двое, наиболее знаменитые Девора и Самуил, стали судьями до начала упомянутых в Библии военных действий. Тот факт, что у некоторых судей совпадали с судьейскими обязанностями военные, или провидческие, или те и другие, все равно не опровергает, что главной их обязанностью было отправление правосудия. Судья обеспечивал единообразие применения законов в раздробленных тогда библейских племенах и в этом смысле, ко-

нечно, был «спасителем». Можно поддержать мнение Н. Никольского, который трактует слово «судили» только в смысле отправления правосудия. При этом он правильно отмечает, что «некоторые» из успешных военачальников продолжали и после войны пользоваться почетом и отправляли правосудие, т.е. «судили»¹⁶⁹.

В целом же Иосиф Флавий, который был ближе нас к событиям библейской истории почти на 2000 лет, довольно правильно понимает, что судьи в первую очередь и в основном отправляли правосудие, и в этом было их главное значение. Так, он указывает¹⁷⁰, что правителем в период судейства Деворы был военачальник Варак, который умер почти одновременно с Деворой. Что касается другого знаменитого судьи Самуила, то Иосиф Флавий писал, что Самуил дважды в год объезжал разные города и «творил там суд, чем надолго укрепил тамошнее судопроизводство»¹⁷¹.

Жизнь судьи и пророка Самуила описана подробно, начиная с рождения. Поэтому никто из комментаторов не спорит по поводу того, что Самуил не был военачальником, а выполнял функции судьи, причем в разных городах. Пророческий дар и судейские функции Самуила органично дополняли друг друга в те времена судебных оракулов и вплетения религиозных обрядов в судебный процесс. Даже если между строк библейского текста и затерялись его административные функции, то после помазания и избрания первого библейского царя они отошли к последнему. Известно также, что одной из причин возникновения идеи об избрании царя было то, что сыновья Самуила, которым он в свои преклонные годы доверил рассмотрение судебных дел, брали взятки и «судили превратно» (Первая книга Царств, глава 8).

Самуил пытался отговорить народ от избрания царя, описывал негативные стороны монархии, которые легко были видны на примерах соседних государств, но народное собра-

¹⁶⁹ Древний Израиль. М.: Мир, 1913. С. 63, 64.

¹⁷⁰ Там же. С. 201.

¹⁷¹ Там же. С. 223.

ние настояло на своем. Как считают современные историки, военная угроза была в это время очень велика, и поэтому авторитет судьи был уже явно недостаточен, чтобы объединить силы всех племен. Ведь во время предыдущих войн, описанных в Книге Судей, только судье Деворе удалось добиться объединения шести из двенадцати племен для отпора внешнему врагу. В других случаях объединялись одно-два племени. Поэтому для создания монархии существовали ясные военно-административные, а также и финансово-экономические резоны (сбор десятой части имущества, скота, урожая, о которых предупреждал в своей речи на народном собрании Самуил).

С точки зрения выведения из библейского текста основ доктрины разделения властей очень важны последующие события. Судья Самуил по поручению Бога помазал на царство Саула. Одного этого факта, подчеркивающего не только равноправие, но скорее первичность суда перед лицом монарха, судебной власти перед исполнительной властью, было бы достаточно для доказательства библейского происхождения доктрины разделения властей. Однако последующие события дают этому еще большее подтверждение. Самуил не ушел «на пенсию» после воцарения Саула. Более того, когда Саул, нарушив заповедь, самостоятельно исполнил религиозный обряд и нарушил прямое указание Самуила, то судья по воле Бога тайно помазал на царство Давида и предрек Саулу, что его потомки не унаследуют престол. Проще говоря, судья Самуил оказал непосредственное влияние на судьбу главы исполнительной власти.

Мы позволили назвать это «библейским Уотергейтом», сравнив с ситуацией 1974 года, когда Верховный суд США решил судьбу президента США Р. Никсона, вынужденного после этого уйти в отставку. Там же я привел цитату из изданной в Казани в 1884 году книги Я. Богородского, в которой конфликт Самуила с Саулом также сравнивался с грубейшим нарушением Конституции США со стороны исполнительной власти. Линия на ограничение абсолютной власти монарха через судебную власть как раз и стала одной из тех «силовых линий огромного значения», которые, по определению французско-

го историка М. Блока, пронизывают тысячелетия, выстраивая от древнего к современному цепь сходных феноменов человеческой истории. Библейское происхождение доктрины разделения властей, совпадающее со временем Самуила, Саула и Давида, может быть датировано годом смерти Саула, после которой Давид стал царем, а значит, было исполнено решение Самуила.

Подтверждением предложенного нами подхода к изучаемой проблеме является «Новый комментарий к Библии. Издание XXI века», подготовленное ведущими теологами Великобритании и США¹⁷².

Его авторы пишут, что Моисей в Исходе установил иерархическую структуру для решения споров и назначил судей¹⁷³, что в условиях децентрализации судьи спасали племена как участием в военных действиях, так и поддержанием единого законодательства¹⁷⁴.

Далее авторы утверждают, что после того как Саул стал царем, Самуил определенно сохранил свою позицию в качестве судьи¹⁷⁵. Спокойный, ясный комментарий, о котором архиепископ Кентерберийский Джордж Кари написал, что он позволяет глубже понять Библию.

Многие отцы-основатели и авторы Конституции США были воспитаны на Библии, читали Ветхий Завет в оригинале, и поэтому, как отмечает М. Даймонт, ряд ученых придерживается мнения, что американская конституция скопирована не столько с греческой демократии, сколько с государства эпохи Судей¹⁷⁶.

Греческие и древнеримские «прецеденты» были для отцов-основателей США важны не менее, чем труды Локка и Монтескье. Томас Джефферсон специально писал о значении «прецедента в истории Рима», на который ссылались в

¹⁷² New Commentary to the Bible. 21st Century Edition. Inter - Varsity Press. Illinois. 1994.

¹⁷³ Op. cit. p. 106

¹⁷⁴ Op.cit. p. 261-262

¹⁷⁵ Op. cit. pp. 309, 321

¹⁷⁶ Евреи, Бог и история. М., 1994. С. 53.

те времена¹⁷⁷. Не меньше, а, скорее, большее значение для основателей и их отцов-пуритан имели библейские предписания. «Пуритане вдохновлялись Ветхим Заветом. Нельзя понять американский федерализм как великий эксперимент вне связи с его метафизическими предпосылками», – пишет известный американский ученый Винсент Остром¹⁷⁸.

Добавим, что не только федерализм, но и весь американский конституционализм требует такого подхода. Далеко не все члены Конституционного конвента 1787 года, подписавшие Конституцию США, читали книги Аристотеля, Платона, Локка и Монтескье, но каждый из них с детства хорошо знал Ветхий Завет.

Возможность ориентироваться на букву Ветхого Завета позволяет нам больше не обращаться по данному вопросу к бесчисленным комментариям, накопившимся за тысячи лет. Здесь мы последуем совету Экклезиаста: «А что сверх всего этого, сын мой, того берегись: составлять много книг – конца не будет, а много читать – утомительно для тела» (Экклезиаст, 12: 12).

Зарождение доктрины разделения властей произошло тогда, когда судебная судебная власть была признана наделенной таким же божественным началом, как и царская исполнительная власть, признана равной этой власти, а в библейском варианте еще и первичной по отношению к царской власти. Не узурпатор Авимелех, объявивший себя царем и продержавшийся три года, стал первым царем израильским, а Саул, помазанный по поручению Бога судьей Самуилом. Сейчас, когда президент США приносит клятву и входит в должность перед лицом председателя Верховного суда США, библейская история как бы оживает, и глава судебной власти вводит в должность нового главу исполнительной власти. Независимость, самостоятельность, порой первичность судебной власти перед лицом власти исполнительной формируют вместе важнейший элемент доктрины разделения властей.

¹⁷⁷ Джефферсон Т. Автобиография. Заметки о штате Вирджиния. Л., 1990. С. 204.

¹⁷⁸ Смысл американского федерализма. М., 1993. С. 74–75, 86.

Вторую ее главную составляющую – разделение и примерное равноправие царя и народного собрания или совета старейшин (исполнительной и законодательной власти) – можно найти во всемирной истории задолго до времени судьи Самуила и царя Саула. Но доктринальная жизнь разделения властей начинается именно с этой библейской истории, утвердившей равноправие и божественное начало судебной власти.

Напомним, что по требованию народного собрания израильских племен судья Самуил после предупреждения народа обо всех неудобствах царской власти все же по велению Бога помазал Саула на царство. Далее из-за непослушания Саула воле Бога и его стремления к самовластию судья Самуил объявил ему, что он не будет царем, удалился от него и тайно помазал на царство Давида. Между судьей и царем и ранее возникали трения по поводу самостоятельного проведения царем религиозных обрядов без участия судьи-пророка. Все эти трения царя Саула с судьей Самуилом кончились тем, что после его смерти именно помазанный судьей Давид стал вторым царем, не пропустив сыновей Саула к трону. Это, повторяю, был своего рода библейский Уотергейт.

Здесь нет никакой натяжки. В изданной за 90 лет до Уотергейта книге автор конца XIX в. писал: «Если бы, например, североамериканцы по какому-нибудь случаю были принуждены преобразовать своего президента в конституционного монарха, то мы легко можем вообразить, какую бы бурю они подняли, если бы их новый монарх как-нибудь соблазнился посягнуть на один из параграфов конституции. Не сказали бы ему, подобно Самуилу: “Долой с престола!” Строгость Самуилова суда еще более будет для нас понятною, когда мы обратим внимание на частности Саулова поступка... Саул осмелился самолично приносить жертву (т.е. совершать религиозный обряд – П.Б.), на что он не имел ни малейшего права. Это произвол ничем не оправданный»¹⁷⁹.

Особую роль Самуила, который сочетал в себе функции судьи, пророка, первосвященника, предсказал Моисей, когда заявил народу: «Пророка из среды тебя, из братьев

¹⁷⁹ Богородский Я.А. Еврейские цари. Казань, 1884.

твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь, Бог твой, – Его слушайте» (Второзаконие, 18: 15). Поэтому неудивительно, что именно Самуил дополнил конституцию Моисея «и изложил Самуил народу права царства, и написал в книгу» (Первая книга Царств, 10: 25).

Древнееврейское слово *mišpat* переведено как «права царства», хотя у Моисея, текст которого, как отмечал Спиноза, в первую очередь, относится к праву библейской монархии, речь идет об обязанностях (Второзаконие, 17: 16-20). Обязательность использования текста Моисея для Самуила при написании книги не вызывает сомнения. Значит, правильнее сказать, что *mišpat* здесь лучше перевести как «права и обязанности». Роберт Полцин в своем основательном труде «Самуил и Девтеронамист» считает, что сам текст, написанной Самуилом книги, к которому он почему-то (как и многие другие авторы) не применяет предшествующие предначертания об обязанностях царя, не может быть понят без сохранения сдержек монархической власти, вытекающих из деятельности Самуила как пророка и судьи¹⁸⁰.

Полцин, кроме того, переводит слово *mišpat* как «обычай и манеру действия» царской власти в его, как он считает, «юридическом значении»¹⁸¹.

При этом Полцин все же мягко критикует Б. Халперна, автора книги «Конституция монархии в Израиле» за настойчивость в применении именно юридического перевода слова *mispat*¹⁸². По мнению Полцина, этот автор не ответил на вопрос, почему предполагаемый текст написанной Самуилом книги не включал ограничений царской власти¹⁸³.

Как мы уже указали выше, Полцин просто не понял, что ограничения монархической власти, заранее предписанные Моисеем за три столетия до Самуила, были всем известны, и поэтому Самуил специально не напоминал о них на-

¹⁸⁰ Polzin R. Samuel and the Deutekonomist. P. II. Indianapolis, 1993. P. 86–89.

¹⁸¹ Op. cit. P. 86.

¹⁸² Halpern B. Constitution of the Monarchy in Israel. Decatur, G.A, 1981, P. 224.

¹⁸³ Polzin R. Op. cit. P. 243.

роду, но, конечно, обязательно записал в книгу, которую мы называем первой писаной Конституцией Мира. Хотелось бы здесь привести дорогое для меня высказывание крупнейшего специалиста по библейским текстам, директора Института семитских исследований Принстонского университета, профессора Эфраима Исаака, который поддержал с лингвистической точки зрения, что *mišpat* нужно перевести на современный язык именно как *конституция*¹⁸⁴.

Старейшая из известных миру писаных конституций была составлена судьей Самуилом на базе текста, завещанного Моисеем, около 3000 лет тому назад, о чем в тексте Ветхого Завета имеется четкая запись: «И изложил Самуил народу права царства, и написал в книгу, и положил пред Господом» (Первая книга Царств, 10: 25). В английской канонической версии этот параграф отнесен к Первой книге Самуила, в иудейской версии – к Книге Самуила. В некоторых вариантах английской версии вместо слова «книга» иногда употребляют слово «свиток», что соответствует технике письма и практике того времени, поскольку и более близкие к нам по времени книги, вошедшие в Библию, записывались на свитках пергамента или кожи. Текст конституции, составленной Самуилом, до нас не дошел, как не сохранились (либо не найдены до сих пор) и некоторые другие книги, упомянутые в Библии, как, например, Книга деяний царя Соломона, канувшая в Лету. Содержание первой в мире писаной конституции можно в значительной степени восстановить, используя другие части библейского текста, бесспорно относящиеся к содержанию этого бесценного для конституционалистов текста первого основного закона.

Конечно, я говорю о конституции, написанной Самуилом, как о первом известном конституционном тексте, ограничивающем права государства перед обществом и человеком, а не как о современном тексте, составленном по правилам общепринятой юридической техники и известном миру только со времени принятия Конституции США в 1787 году.

¹⁸⁴ Библия и Конституция. М., 1998. С. 79.

В мышлении Моисея, в его идеях, как отмечает П. Джонсон, религиозное содержание переплеталось с юридическим подходом¹⁸⁵.

Сформированные Моисеем идеи независимого профессионального суда и ограниченной законом исполнительной власти заложили конституционные основы демократии. С точки зрения конституционного подхода, в Ветхом Завете с Моисеем сравнима фигура судьи Самуила – соавтора первой Библейской конституции.

Попытаемся строго по библейскому тексту реконструировать книгу Моисея-Самуила – первую писаную Конституцию Мира.

Как минимум, первая конституция содержала следующие статьи, которые мы здесь приводим в цитатах из Ветхого Завета.

Первая книга Царств, 10: 25. *И изложил Самуил народу права царства, и написал в книгу, и положил пред Господом.*

12:13. Итак, вот царь, которого вы избрали, которого вы требовали: вот, Господь поставил над вами царя.

14. Если будете бояться Господа, и служить Ему, и слушать гласа Его, и не станете противиться повелениям Господа, то будете и вы и царь ваш, который царствует над вами, ходить вслед Господа, Бога вашего;

25. если же вы будете делать зло, то и вы и царь ваш погибнете.

8: 11. ...вот какие будут права царя, который будет царствовать над вами: сыновей ваших он возьмет, и приставит к колесницам своим, и сделает всадниками своими, и будут они бегать перед колесницами его;

12. и поставит их у себя тысяченачальниками и пятидесятниками, и чтобы они возделывали поля его, и жали хлеб его, и делали ему воинское оружие и колесничный прибор его;

13. и дочерей ваших возьмет, чтоб они составляли масти, варили кушанье и пекли хлебы;

¹⁸⁵ Johnson P. History of the Jews. N.Y., 1988. P. 29.

14. и поля ваши и виноградные и масличные сады ваши лучшие возьмет, и отдаст слугам своим;

15. и от посевов ваших и из виноградных садов ваших возьмет десятую часть и отдаст евнохам своим и слугам своим;

16. и рабов ваших и рабынь ваших, и юношей ваших лучших, и ослов ваших возьмет и употребит на свои дела;

17. от мелкого скота вашего возьмет десятую часть; и сами вы будете ему рабами;

Второзаконие, 17: 15. ...то поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой; из среды братьев твоих поставь над собою царя; не можешь поставить над собою царем иноземца, который не брат тебе.

16. Только чтоб он не умножал себе коней и не возвращал народа в Египет для умножения себе коней, ибо Господь сказал вам: «Не возвращайтесь более путем сим»;

17. и чтобы не умножал себе жен, дабы не развратилось сердце его, и чтобы серебра и золота не умножал себе чрезмерно.

18. Но когда он сядет на престол царства своего, должен списать для себя список закона сего с книги, находящейся у священников левитов,

19. И пусть он будет у него, и пусть он читает его во все дни жизни своей, дабы научился бояться Господа, Бога своего, и старался исполнять все слова закона сего и постановления сии;

20. чтобы не надмевалось сердце его пред братьями его, и чтобы не уклонялся он от закона ни направо, ни налево, дабы долгие дни пребыл на царстве своем он и сыновья его посреди Израиля.

Таков должен быть минимальный набор предписаний конституции в свитке, написанном судьей Самуилом. Однако законодательство того времени, которое к моменту составления судьей Самуилом текста конституции имелось уже в обобщенном и письменном виде, позволяет предположить, что в текст конституции могли быть включены и другие нормы. В первую очередь,

конечно, те из них, которые в современном звучании можно назвать Биллем о правах.

Второзаконие, 7: 11. Итак, соблюдай заповеди и постановления и законы, которые сегодня заповедуют тебе исполнять.

11: 19. И учите им сыновей своих, говоря о них, когда ты сидишь в доме твоём, и когда идёшь дорогою, и когда ложишься и когда встаёшь;

11: 20. и напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих.

Исход, 22: 28. Судей не злословь и начальника в народе твоём не поноси.

Второзаконие, 1: 16. И дал я повеление судьям вашим в то время, говоря: выслушивайте братьев ваших и судите справедливо, как брата с братом, так и пришельца его;

1: 17. не различайте лиц на суде, как малого, так и великого выслушивайте: не бойтесь лица человеческого, ибо суд – дело Божие; а дело, которое для вас трудно, доводите до меня, и я выслушаю его.

25: 1. Если будет тяжба между людьми, то пусть приведут их в суд и рассудят их, правого пусть оправдают, а виновного осудят;

2. и если виновный достоин будет побоев, то судья пусть прикажет положить его и бить при себе, смотря по вине его, по счету;

3. сорок ударов можно дать ему, а не более, чтобы от многих ударов брат твой не был обезображен пред глазами твоими.

16: 18. Во всех жилищах твоих, которые Господь, Бог твой, даст тебе, поставь себе судей и надзирателей по коленам твоим, чтоб они судили народ судом праведным;

19. не извращай закона, не смотри на лица и не бери даров, ибо дары ослепляют глаза мудрых и превращают дело правых;

Исход, 20: 13. Не убивай.

21: 12. Кто ударит человека, так что он умрет, да будет предан смерти;

13. но если кто не злоумышлял, а Бог попустил ему пасть под руки его, то Я назначу у тебя место, куда убежать убийце;

14. а если кто с намерением умертвит ближнего коварно, то и от жертвенника Моего бери его на смерть.

Второзаконие, 17: 6. По словам двух свидетелей, или трех свидетелей, должен умереть осуждаемый на смерть: не должно предавать смерти по словам одного свидетеля;

рука свидетелей должна быть на нем прежде всех, чтоб убить его, потом рука всего народа; и так истреби зло из среды себя.

Если по какому делу затруднительным будет для тебя рассудить между кровью и кровью, между судом и судом, между побоями и побоями, и будут несогласные мнения в воротах твоих, то встань и пойди на место, которое изберет Господь, Бог твой,

и приди к священникам левитам и к судье, который будет в те дни, и спроси их, и они скажут тебе, как рассудить; и поступи по слову, какое они скажут тебе, на том месте, которое изберет Господь, и постарайся исполнить все, чему они научат тебя;

по закону, которому научат они тебя, и по определению, какое они скажут тебе, поступи и не уклоняйся ни направо, ни налево от того, что они скажут тебе.

А кто поступит так дерзко, что не послушает священника, стоящего там на служении пред Господом, Богом твоим, или судьи, тот должен умереть, – и так истреби зло от Израиля;

и весь народ услышит и убоится, и не будут впредь поступать дерзко.

19: 2. Тогда отдели себе три города среди земли твоей, которую Господь Бог твой дает тебе во владение;

4. И вот какой убийца может убежать туда и оставаться жив: кто убьет ближнего своего без намерения, не быв врагом ему вчера и третьего дня;

5. кто пойдет с ближним своим в лес рубить дрова, и размахнется рука его с топором, чтобы срубить дерево, и со-

скачет железо с топорщица и попадет в ближнего, и он умрет, – такой пусть убежит в один из городов тех, чтоб остаться живым...

10. Дабы не проливалась кровь невинного среди земли твоей, которую Господь Бог твой дает тебе в удел, и чтобы не было на тебе вины крови.

11. Но если кто будет врагом ближнему своему и будет подстерегать его, и восстанет на него и убьет его до смерти, и убежит в один из городов тех,

12. то старейшины города его должны послать, чтобы взять его оттуда и предать его в руки мстителя за кровь, чтобы он умер;

13. да не пощадит его глаз твой; смой с Израиля кровь невинного, и будет тебе хорошо.

Исход, 20: 12. Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе.

21: 15. Кто ударит отца своего, или свою мать, того должно предать смерти.

17. Кто злословит отца своего, или свою мать, того должно предать смерти.

20: 17. Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего.

Исход, 20: 14. Не прелюбодействуй.

Второзаконие, 21: 11. И увидишь между пленными женщину, красивую видом, и полюбишь ее, и захочешь взять ее себе в жену,

12. то приведи ее в дом свой, и пусть она острижет голову свою и обрежет ногти свои,

13. и снимет с себя пленническую одежду свою, и живет в доме твоём, и оплакивает отца своего и мать свою в продолжение месяца; и после того ты можешь войти к ней и сделаться ее мужем, и она будет твоею женою;

14. если же она после не понравится тебе, то отпусти ее, куда она захочет, но не продавай ее за серебро и не обращай ее в рабство, потому что ты смирил ее.

Исход, 21: 20. А если кто ударит раба своего, или служанку свою палкою, и они умрут под рукою его, то он должен быть наказан;

26. Если кто раба своего ударит в глаз, или служанку свою в глаз, и повредит его, пусть отпустит их на волю за глаз.

27. И если выбьет зуб рабу своему, или рабе своей, пусть отпустит их на волю за зуб.

20: 15. Не кради.

22: 7. ...и они украдены будут из дома его, то, если найдется вор, пусть он заплатит вдвое;

а если не найдется вор, пусть хозяин дома придет пред судей и поклянется, что не простер руки своей на собственность ближнего своего.

О всякой вещи спорной, о воле, об осле, об овце, об одежде, о всякой вещи потерянной, о которой кто-нибудь скажет, что она его, дело обоих должно быть доведено до судей: кого обвинят судьи, тот заплатит ближнему своему вдвое.

20: 16. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.

Второзаконие, 19: 15. Недостаточно одного свидетеля против кого-либо в какой-нибудь вине, и в каком-нибудь преступлении, и в каком-нибудь грехе, которым он согрешит: при словах двух свидетелей или при словах трех свидетелей состоится дело.

16. Если выступит против кого свидетель несправедливый, обвиняя его в преступлении,

17. то пусть предстанут оба сии человека, у которых тяжба, пред Господа, пред священников и пред судей, которые будут в те дни;

18. судьи должны хорошо исследовать, и если свидетель тот свидетель ложный, ложно донес на брата своего,

19. то сделайте ему то, что он умышлял сделать брату своему; и так истреби зло из среды себя;

27: 14. Левиты возгласят и скажут всем израильтянам громким голосом:

26. Проклят, кто не исполнит слов закона сего и не будет поступать по ним! И весь народ скажет: аминь.

Полностью или частично нам удалось восстановить по книгам Ветхого Завета содержание свитка судьи Самуила – первой Конституции Мира, мы, да и никто другой, не можем ответить с какой-то определенностью. Может быть, эта книга еще будет найдена, как полвека назад были найдены Свитки Мертвого моря, содержащие записи библейских текстов. Все же мы можем сказать, что конституционный текст Самуила не сгорел в огне мировых пожаров последних трех тысячелетий и продолжил диалог с нашими современниками.

ВЛИЯНИЕ «ПЯТИКНИЖИЯ» НА ФИЛОСОФСКУЮ И ПРАВОВУЮ КУЛЬТУРУ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Древнерусская культура прошла долгий путь развития, прежде чем сформировалось то ядро, которое стало впоследствии само влиять на другие системы. Но формировалось это ядро тоже под воздействием разных культур и систем права. Крупный советский ученый В.В. Мавродин в своем ценном труде «Образование Древнерусского государства» уделяет большое внимание хазарскому вопросу в связи с возникновением древнерусской государственности. Практически вся V глава книги посвящена взаимоотношениям Руси и Хазарии. Автор считает неоспоримым фактом хазарское влияние на культуру и становление государственности Руси¹⁸⁶. Хазарская культура оказала ощутимое влияние на формирование культуры и мировоззрения всего юга России, включая Северный Кавказ, особенно карачаевцев и балкарцев¹⁸⁷. Самойлович отмечал несомненную связь между культурами карачаевцев, балкарцев, караимов, крымчаков и чувашей, с одной стороны, и хазарской культурой, с другой.¹⁸⁸ Особое место занимает влияние Торы на культуру, философско-правовую мысль Древней Руси, Крыма и Северного Кавказа, например, караимов и карачаево-балкарцев, что неоднократно отмечалось

¹⁸⁶ Мавродин В. В. Образование древнерусского государства. Л., 1945.

¹⁸⁷ Каракетов М. Д. Космогонические мотивы в эзотерическом ритуале карачаевцев и балкарцев // Карачаевцы и балкарцы: этнография, история, археология. М., 1999. С. 212.

¹⁸⁸ Самойлович А. К вопросу о наследниках хазар и их культуры // Еврейская старина. 1924. Т. XI.

в научной литературе¹⁸⁹. В связи с возможным переходом хазар первоначально в караимизм под сильным влиянием Торы на общественную мысль в Хазарском каганате, нелишне будет затронуть и другой вопрос – вопрос о славянах-караимах (русских караимах) и распространении ветхозаветного иудаизма среди русов. Довольно интересные факты мы обнаруживаем в культуре русских караимов, которые, скорее всего, уходят корнями в эпоху Хазарского каганата, ибо есть сообщения исследователей о том, что отголоски древнетюркских культов еще сохранились у славян-караимов. Так, одна из русских караимок в ответ на просьбу рассказать о своей религии ответила: «*Мы веруем в бога Тенгри*». Эта этническая группа часто ошибочно причислялась к субботникам¹⁹⁰. Между тем к ним она не имеет никакого отношения. В истории России даже известно нашумевшее дело «О караимских молитвенниках». По просьбе русских караимов, проживавших в д. Дубовка неподалеку от г. Царицына (нынешний Волгоград), Авраам Фиркович перевел караимский молитвенник с караимского языка на русский. Издание его было осуществлено в 1892 году в г. Царицыне на средства, собранные караимской общиной Дубовки. Цензура не дала разрешение на его печать, поэтому книга была напечатана полулегально. Вскоре по заявлению и настоятельным просьбам русской церкви российские власти приказали изъять этот молитвенник. Жандармы ходили по домам русских караимов, разыскивая все его экземпляры. Один экземпляр этой книги сохранился чудом у одной из жительниц Дубовки и был приобретен у нее Институтом археологии Кавказа (Нальчик), где и хранится в секторе древних рукописей и эпиграфических памятников. Для «русских караимов» крымскими караимами был специально сделан и другой перевод молитв на русский язык, который издал А.Я. Пембек в 2 книгах под названием «Молит-

¹⁸⁹ Каракетов М.Д. Хазарско-иудейское наследие в традиционной культуре карачаевцев // Вестник Еврейского университета в Москве. М., 1997. С. 103–110.

¹⁹⁰ Носоновский М. Исторические загадки Крыма //www. <http://berkovich-zametki.com/>

вы караимов», «Глас Иакова» в Вильно в 1910 году. Еще до революции в журнале «Караимская жизнь» была помещена интереснейшая заметка «О русских караимах». В ней говорится, что «русские караимы», большая группа русских сектантов, проживающих в Дагестане и вблизи Баку, где они населяют четыре больших селения, неоднократно делали попытки присоединиться к коренным караимам, но безуспешно. Позднее, добившись признания со стороны властей и регистрации под наименованием «русские караимы», они снова стремились присоединиться к караимам¹⁹¹. В связи с этим караимский гахам (духовный глава караимов) зондировал этот вопрос в соответствующих сферах, но правительство, рассматривая русских караимов как временно отпавших от государственной церкви, возражало против присоединения их к караимам. В конце этой заметки приведена справка редакции журнала, что ею получена из с. Пришиб Бакинской губернии просьба прислать журнал («Караимская жизнь» – А.Г.) на имя председателя Совета Общины русских караимов. В том же номере журнала «Караимская жизнь»¹⁹² была напечатана статья под заголовком «Русские караимы», где подробно рассказывается об этой религиозной общине. Из этой статьи видно, что члены общины свой храм, так же как и крымские караимы, называют кенаса, а общину – джамаат(!). Есть сообщение о станице Михайловская Кубанской области, в котором говорится, что, получив сведения о предстоящем караимском съезде в Евпатории, от этой станицы и станицы Родниковская той же области был послан Исай Шутов для изложения караимскому съезду некоторых просьб и пожеланий. Просьба снабдить их молитвенниками, календарями праздников, прислать учителя и пр., а также михайловцы и родниковцы просят принять их «в свой круг» и выдавать им метрические книги. Такие же ходатайства поступили и от «русских караимов» с. Пришиб¹⁹³. В связи со сказанным нельзя не заметить любопытного свидетельства об исповедании русами иудаизма, ко-

¹⁹¹ Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 2. С. 81.

¹⁹² Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 3–4. С. 26.

¹⁹³ Известия Караимского Духовного правления. № 5–6. 1917. С. 5.

торое сохранилось в «Книге путешествий» (1004–1008) персидского философа и поэта Насыр и-Хосрова: «...всякое человеческое общество, имеющее государственность, имеет и свою божественную книгу. Все же такие книги суть Коран, без всякого противоречия между собою. И хотя невежды считают противоречащими Тору, Евангелие и Коран, но в их смысле нет никакой разницы, различна лишь внешность. Итак, среди ромеев в употреблении Евангелие, **среди русов – Тора**, а среди индусов – свитки браминов...»¹⁹⁴ А.А. Семенов так комментирует этот отрывок: «По-видимому, автор имеет в виду тех русов, которые были в составе Хазарского царства, с VIII в., как известно, исповедавшего Закон Моисеев»¹⁹⁵. В еврейской книге Шеерит Исраэль содержится свидетельство о том, что хазары приняли караимское вероучение¹⁹⁶. Этот источник сообщает, что хазары позже перешли в раввинизм¹⁹⁷. Версию о первоначальном распространении среди хазар караимского вероучения поддержал А.Я. Гаркави, опираясь на ответное письмо хазарского царя (краткая редакция), где сообщается: «Он (Обадья – А.Г.) был человек праведный и справедливый. Он поправил царство и укрепил веру согласно закону и правилу. Он выстроил дома собрания (синагоги – А.Г.) и дома учения (школы – А.Г.), и собрал множество мудрецов израильских, дал много серебра и золота, и они объяснили ему 24 книги (Священного Писания), Мишну, Талмуд и весь порядок молитв, принятых у хаззанов (синагогиальных канторов – А.Г.)»¹⁹⁸. Как отмечает А.Я. Гаркави, из всего этого места письма хазарского царя вытекает, что только при царе Обадье (т.е., по мнению А.Я. Гаркави, не позже начала IX в.)¹⁹⁹

¹⁹⁴ Ашуров Г. Философские взгляды Носири Хисрава. Душанбе, 1965.

¹⁹⁵ Семенов А.А. Таджикские ученые XI в. н. э. о булгарах, хазарах, русах, славянах и варягах // Доклады АН Таджикской ССР. В. VII. 1953. С. 17–21.

¹⁹⁶ Scheerith Israel, Amsterdam, 1771, cap. IX, fol. 32 verso.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Коковцов П.К. Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932. С. 80.

¹⁹⁹ Эта датировка А.Я. Гаркави согласуется с сообщением мусульманских источников о принятии иудаизма хазарами в период правления Гаруна ар-Рашида (786–809).

хазары перешли к раввинистическому иудаизму²⁰⁰. Возможно, большая часть хазар перешла в раввинизм, подтверждением чему является наличие двух этнических групп в Крыму: караимов и крымчаков (талмудисты). Крымчаки долгое время считались евреями, перешедшими на «татарский» язык. Но генетические исследования групп крови крымчаков и их культуры доказывает их тюркское происхождение. Все это – косвенные, но весьма существенные доказательства того, что первоначально хазары сменили синкретический иудаизм на караимскую веру, и лишь позже большая часть хазар перешла в иудаизм раввинистического толка. И то, смешав эту религию с древнетюркскими культами, что мы и наблюдаем у крымчаков, чей иудаизм отличается от классического иудаизма, и где Бог так и остался тюркским Тенгри. Таким образом, нет ничего удивительного в сообщении Насыр и-Хосрова о соблюдении русами Торы. Несомненно, это все влияло на философскую и правовую культуру Древней Руси, что подтверждается и другими данными. Одним из самых ярких приверженцев хазарской теории был В.И. Ламанский, который писал: «Выход наш, то есть русских и славян, из форм племенного быта и соединение отдельных племен под верховной властью одного государя или одной династии и ознакомление с высшей культурой началось не в первой половине IX в., а идет с конца VII в., когда наши славянские племена начали платить дань хазарам и признавать верховную власть их кагана»²⁰¹. В.И. Ламанский также отмечал, что хазарская культура была выше скандинавской и славянской, и поэтому она оказала существенное влияние на обе эти культуры. Таких же взглядов придерживался другой русский ученый С.М. Середонин, который считал, что именно благодаря хазарам русские славяне вышли из состояния родоплеменного и общинного быта и приобщились к более высокой хазарской культуре²⁰².

²⁰⁰ Ibid. Примечание 6. См. также работу А.Я. Гаркави: *Altjüdische Denkmäler aus der Krim*. S. 106.

²⁰¹ Ламанский В.И. Житие Св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и исторический источник // ЖМНП. 1903. Май. С. 150.

²⁰² Середонин С.М. Историческая география. Петроград, 1916. С. 103.

Сведения о правовой системе Хазарского каганата рисуют перед нами одну из самых демократических судебных систем того времени. Ал-Масуди и Ибн-Хаукал сообщают о том, что судебная власть в Хазарии отправлялась от имени кагана, но при этом для представителей каждой конфессии был свой судья. Всего семь судей: двое для мусульман, двое для хазар, которые судят по иудейскому закону (Торе), двое для христиан, один для русов и других язычников²⁰³. Масуди сообщает, что в хазарской столице семь судей; два из них для мусульман; два – для хазар, которые судят в соответствии с Торой; два – для христиан, которые судят в соответствии с Евангелием, и один для славян, русов и других язычников, которые судят согласно языческому обычаю, т.е. по велениям разума²⁰⁴. При этом арабские авторы говорят о том, что при возникновении сложных дел обращались за советом к мусульманским судьям, которые выносили решение по шариату²⁰⁵. Однако иногда, как в уголовных, так и в гражданских делах, последней инстанцией был сам царь (бек), если разрешение дела не вступало в противоречие со сложившейся правоприменительной практикой и не было, ввиду этого, необходимости передавать спор мусульманским судьям. Источники сохранили уникальное свидетельство об одном таком деле, которое ярко характеризует принципы и начала хазарского гражданского права и демонстрирует распространенность языческого обычного права и зависимость его норм от культа предков, несмотря на весьма прочные позиции иудейских, мусульманских и христианских норм. По сообщению арабского источника X в., сын одного из торговцев после долгих странствий вернулся домой и обнаружил, что имущество его умершего отца присвоено его приемным сыном. Между ними разгорелся спор о наследстве. Спор не был разрешен местными судьями, и его передали для окончательного решения самому хазарскому царю. Тот приказал вскрыть могилу наследодателя и сделать надрезы на пальцах обоих наследников, а затем кап-

²⁰³ D'Ohsson. 41.

²⁰⁴ Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербента. М., 1963. С. 194.

²⁰⁵ Ibid.

нуть кровь на кости наследодателя. Наследство должно перейти к тому наследнику, чья кровь впитается в кости, а если кровь будет отвергнута останками, то этот человек не имеет право на наследство. По преданию, именно кровь родного сына умершего была принята последним, и царь приказал отдать имущество ему²⁰⁶. Это интересное свидетельство хорошо демонстрирует не только правовую систему Хазарии, но состояние ее социальной и духовной культуры, которая обнаруживает господство древнейших культов Северного Кавказа и Сибири и смешение их с правовыми нормами Торы, шариата и Евангелия.

Несомненно, свидетельства арабских авторов ал-Масуди и ибн-Хаукала и персидского автора Насыр и-Хосрова неопровержимо свидетельствуют о влиянии Торы и ее правовых норм на культуру Хазарии и Древней Руси, которая сама стала наследницей хазарской культуры. Эти три сообщения подтверждаются еврейско-хазарскими документами, которые содержат ценную информацию о влиянии иудаизма в Хазарском каганате²⁰⁷. Но самым важным документом является сравнительно недавно обнаруженный документ на древнееврейском языке – «Киевское письмо», или письмо иудейской общины Киева. В конце текста этого письма приписка тюркскими рунами. Часть имен подписантов также тюркского (хазарского) происхождения²⁰⁸. Этот документ подтверждает, что в Киеве существовала значительная хазарско-иудейская община. Поэтому разработка вопроса о влиянии хазарской культуры, а через нее Пятикнижия на правовую культуру Древней Руси может вскрыть крайне интересные факты. Специальных и глубоких исследований в данной области было мало, что, скорее всего, обуславливалось усилением славянофильских позиций в исторической науке дореволюционного периода, с одной стороны, и жесткой цензурой, под которую попадали хазарские исследования в советский период, с дру-

²⁰⁶ Артамонов М.И. История хазар. Л., 1962. С. 411–412.

²⁰⁷ Коковцов П.К. Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932.

²⁰⁸ Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века. М., 2003. С. 19.

гой стороны. Данный вопрос исследовался, например, в работах русского ученого-юриста Г.М. Бараца²⁰⁹, который опубликовал ряд интересных работ о влиянии Хазарского каганата и еврейской культуры на литературу, юриспруденцию и культуру Древней Руси. Г.М. Барац провел детальные и глубокие исследования по данному вопросу. Отдельные положения его исследований были подвергнуты справедливой критике в работе другого крупного американского исследователя хазар Д.М. Данлопа²¹⁰. Однако ряд положений в исследованиях Г.М. Бараца действительно обоснован и заслуживает внимания. Главный редактор тогдашнего «Журнала гражданского и уголовного права» проф. А.Д. Градовский отмечал, что исследования Г.М. Бараца очень важны и представляют большой интерес²¹¹. Так, Г.М. Барац анализирует рассказ древнерусской летописи о гибели Святослава (Начальная летопись по Лаврентьевскому списку), согласно которой около 972 года Святослав был вынужден провести со своими воинами голодную зиму в устье Днепра, где и был убит печенегами: «Святослав в ладьях отправился к порогам. И сказал ему воевода отца его Свенельд: "Обойди, князь, пороги на конях,

²⁰⁹ Барац Герман (Гирш) Маркович (1835, Дубно Волынской губ. – 1922), юрист, историк. Окончил раввинское училище в Житомире (1859) и юридический ф-т Киевского ун-та (1869). В 1862 г. причислен к Департаменту духовных дел иностранных исповеданий, в 1863 г. назначен «ученым евреем» (консультантом по еврейским делам) при киевском, подольском и волыньском генерал-губернаторе (с 1870 г. числился по ведомству МВД). С 1871 г. цензор еврейских книг, с 1881 г. в отставке, занимался адвокатурой, в 1893 г. избран членом пятой раввинской комиссии от Киевской губернии. Литературную деятельность начал в 1860-х гг. В 1870 г. опубликовал в газете «День» статью «Материалы для истории водворения евреев на жительство в Киеве». Автор работ по истории права и судопроизводства в Древней Руси (опубликована в журналах «Вестник права», «Киевская старина», «Летописи» Ист.-филол. об-ва при Новороссийском ун-те и др.), исследования о положении евреев в Древней Руси, о влиянии еврейской культуры на древнерусскую литературу и право. Осн. соч.: Исследование еврейских элементов в древнерусских хрониках, Берлин, 1924 (Российская еврейская энциклопедия).

²¹⁰ *Dunlop D. M.* H.M. Baratz and his view of khazar influence on the earliest Russian literature, juridical and historical. Jerusalem. 1975.

²¹¹ *Ibid.* P. 346.

ибо стоят у порогов печенеги". И не послушал его, и пошел в ладьях. А переяславцы послали к печенегам сказать: "Вот идет мимо вас на Русь Святослав с небольшой дружиной, забрав у греков много богатства и пленных без числа". Услышав об этом, печенеги заступили пороги. И пришел Святослав к порогам, и нельзя было их пройти. И остановился зимовать в Белобережье, **и не стало у них еды, и был у них великий голод, так что по полугривне платили за конскую голову**, и тут перезимовал Святослав. Когда наступила весна, отправился Святослав к порогам. И напал на него Куря, князь печенежский, и убили Святослава, и взяли голову его, и сделали чашу из черепа, оковав его, и пили из него. Свенельд же пришел в Киев к Ярополку. А всех лет княжения Святослава было 28»²¹². Этот отрывок Г.М. Барац сопоставляет с отрывком о десяти семьях из Мидраш Раба, где говорится о том, как в период эпидемии среди скота и голода, последовавшего за ней, цена на мясо резко возросла и **голова осла в Самарии стоила 80 кусков серебра**. По Г.М. Барацу в «Повести временных лет» голова осла заменена головой коня.

Идеи влияния Пятикнижия на древнерусское право исследовались и другими русскими учеными, в частности, В.О. Ключевским. Ключевский также считал, что ряд норм «Русской правды» сформировался под влиянием Книги Исхода (др.-евр. יְצִיאַת מִצְרַיִם Yetsi'at Mitzrayim «выход из Египта»). Так, в Исходе (22: 2-3) сказано: «Если кто застанет вора подкапывающего и ударит его, так что он умрет, то кровь не вменится ему; **но если взойшло над ним солнце**, то вменится ему кровь...» Ключевский сравнивает это с текстом «Русской правды» (ст. 40 пространной ред.): «О воровстве. Если убьют кого-либо у клети или во время какого иного воровства, то его можно убить как собаку; **если продержат его до рассвета, то вести на княжеский двор**; если же убьют его, а люди видели его уже связанным, то платить за него 12 гривен». В краткой редакции (ст. 38) это звучит так: «Если убьют вора на своем дворе, или у клети, или у хлева, то тот убит, если

²¹² Повесть временных лет // Пер., ком. Д.С. Лихачева. Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. СПб., 2007. С. 171.

же вора додержат до рассвета, то привести его на княжеский двор, а если его убьют, а люди видели вора связанным, то платить за него». Ключевский заключает на основании таких параллелей, что законы Моисея были «русифицированы» и адаптированы к местным реалиям²¹³. Д. Данлоп поддерживает это мнение Ключевского²¹⁴, с чем мы также соглашаемся.

После значительного ослабления Хазарского каганата в X–XI вв. и активного проникновения к русам и славянам византийской культуры влияние Хазарии стремительно ослабевает. Активная «русская политика» Византии началась при Святославе. Но Святослав вызывал у Византии страх и ненависть одновременно. Особенно раздражал его отказ креститься. Он до самой гибели оставался язычником, любил военные походы, спал в степи, подложив под голову седло, даже внешне он походил больше на кочевника-тюрка или донского казака. Святослав, повернув свое оружие против хазар, обрек себя на гибель. Когда он «сделал свое дело», Византия организовала его убийство. Несмотря на тщательную правку древнерусских летописей, предпринятую уже значительно позже греческими ставленниками и сторонниками (примерно начиная с XVII в.), а позже немецкими учеными в России, в них уцелели следы негативного отношения русов к византийцам. Так, в начальной летописи говорится о том, что, разбив хазар, ясов, касогов и вятичей, Святослав обратился против болгар и, захватив Переяславец, начал брать дань с греков. Более того, во время своего похода против Византии Святослав велел разгромить в Киеве христианские церкви и даже казнил своего брата Глеба. Это произошло в 971 г. В этих же летописях мы находим характеристику византийцев: «Так говорили греки, обманывая русских, ибо греки лживы и до наших дней»²¹⁵. Образ враждебной Хазарии с этого времени искусственно насаждался на Руси. Однако и при этом не удалось вытравить из древнерусских летописей одну характерную особенность: в них нет негативной оценки хазар

²¹³ *Dunlop D. M.*. Op. cit. P. 349.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ Повесть временных лет. С. 170.

и Хазарского каганата, в то время как относительно иных государств, претендовавших на господство над Русью, таких оценок много. Эпический образ иудея-богатыря, иудея-исполина в сказании «Илья Муромец и Жидовин» – доказательство тому. Этот образ явно является наследием дохристианской эпохи, когда хазары господствовали от Волги до Днепра. В то время в мировоззрении восточных славян господствовало представление о еврее как носителе государственности и культуры, развития торговли и экономики. Еще Иван Франко отмечал, что «...яснее всех других влияний выступает еврейское влияние и участие еврейских элементов в формировании духовного облика древнерусского народа...». И только после распространения византийского политического антисемитизма появляется негативный образ «жидовина» – врага Христа. Образ богатыря-иудея, объединившего русские земли, стремительно уходит в прошлое. Так появился опасный враг русских – чудо-юдо «Жидовин», или чужой богатырь, который забрел с недобрыми мыслями в землю русскую. Такая трактовка былины согласуется с мнением А.Н. Веселовского, который считал, что использование эпитетов типа «жидовская сила» и «жидовин» нельзя рассматривать как использование более понятного термина для выражения врага христиан, ибо в таком случае русский былевой эпос пользовался бы своим излюбленным для выражения такого общего понятия образом «татарина». Так что совершенно неверно придавать слову «жид» или «жидовин» в древнерусских источниках отрицательный оттенок. Даже после распространения византийской культуры на Руси бывшее влияние иудейской культуры на русскую книжность еще ощущалось довольно сильно. Сохранилась древнерусская литература с явным иудейским влиянием. Например, древнерусская рукопись «Книга Яков Жидовин», которая хранится в РГАДА. Она рассказывает о попытке крещения иудеев в Африке и Карфагене и об ожесточенном сопротивлении иудеев христианам: «...Пове(л)ние ц(с)рьское. Ц(с)рь Раклии. Повеле везде и всюду кр(с)тиса

июдеемъ...»²¹⁶. Уже в XVIII–XIX вв. в русской науке появилось мощное направление, согласно которому русская правовая мысль и философские взгляды на право формировались независимо, без влияния извне. В обоснование данной теории многими авторами были написаны обширные исследования. Однако реальность и источники, как выясняется, говорят об обратном. Древнерусская правовая культура стала уникальным сплавом, образовавшимся под влиянием древнейших мировых правовых школ, и расцвет этого влияния пришелся на период господства в Восточной Европе Хазарского каганата и многогранной хазарской культуры.

²¹⁶ Каталог славяно-русских рукописных книг. XV век. РГАДА. М., 2000. С. 252.

ТОРА: ПРОСТРАНСТВО ПРАВОВОЕ И ПРОСТРАНСТВО ДУХОВНОЕ

Вопрос о юридическом и духовном измерении Торы представляет сегодня интерес с нескольких точек зрения. Прежде всего, она была на протяжении нескольких тысячелетий и остается сегодня источником права для ряда религиозных общин, а в древности она являлась таковым для целой страны в течение нескольких столетий. Далее, во-вторых, ее можно считать характерным примером юридического творчества того же цивилизационно-культурного ареала, к которому принадлежит столь выдающийся памятник юридической мысли древности, как кодекс Хаммурапи. И, наконец, она уникальна как единственный в своем роде пример теократического по своему характеру законодательства, появившийся в ту эпоху, применительно к которой о такого рода законодательстве говорить, как правило, не приходится. Последний тезис заслуживает некоторой детализации. Разумеется, о санкции высших сил, когда дело касается законотворчества, говорили если не все, то очень многие законодатели древнего мира. Но при этом большинство из них выступало в собственном сознании и в сознании своих подданных как посредники между теми, на кого закон распространялся, и санкционирующими его высшими силами. Тора же изначально предлагается народу хотя и через посредника (в данном случае, в лице Моисея), но при условии личной ответственности каждого. Народ выступает здесь не только как объект законотворчества, он оказывается равноправной стороной, заключающей с Богом, предлагающим ему Свои законы, союз (завет), условием которого становится соблюдение предлагаемых законов, в ответ на которое Бог берет на Себя перед народом определенную

ответственность и определенные обязательства. Нарушение же народом норм Торы рассматривается как выход из договора, делающий его условия ничтожными и снимающий с Бога все обязательства. Такие взаимообязывающие, скрепленные договором отношения с Богом не свойственны законотворческой мысли Древнего мира, который на договорные отношения смотрит, как на отношения исключительно межчеловеческие, притом в случаях, когда речь идет об отношениях равных, но никоим образом не как на отношения, возможные между человеком и высшими силами (к примеру, богами или духами). Именно эта идея договора, союза-завета с Богом и придает Торе исключительный, теократический характер.

Теократическое законодательство

Определение того или иного законодательства как теократического, требует, прежде всего, уточнения понятий. Какую именно форму правления можно назвать теократической? Историки и юристы расходятся в определениях, но, опираясь исключительно или преимущественно на библейский материал, теократическую форму правления можно определить как власть в обществе харизматического лидера в религиозном смысле слова «харизматический». Иначе говоря, харизматический лидер – это лидер, власть которого легитимна в глазах общества постольку, поскольку он воспринимается как праведник и как человек, действующий не по своей воле, а по воле Божьей, в том числе и тогда, когда дело касается общественной и политической активности. Разумеется, появление такого лидера возможно лишь в том случае, если обществу свойственна достаточно высокая степень религиозности. Впрочем, возможен и обратный эффект: появление харизматического религиозного лидера в обществе умеренно религиозном способно в некоторых случаях заметно увеличить степень его религиозности, особенно в критической ситуации. Типичным примером такого рода лидерства можно считать деятельность упомянутых в Библии судей, которые были не только судьями в собственном смысле слова (хотя и эта функция была им в той или иной мере свойствен-

на), но и народными вождями, вдохновлявшими более-менее в тот период разрозненные еврейские племена на военные действия против агрессивных соседей, мотивируя свой призыв, в первую очередь, религиозно – как призыв к священной войне. По-видимому, все или большинство из этих судей были так или иначе связаны с пророческим движением своей эпохи, которое в догосударственный период еврейской истории (так же, впрочем, как и значительно позднее) было достаточно политизировано. Однако именно с пророческой средой было связано и появление первого в еврейской истории законодательства – Декалога, авторство которого традиция приписывает Моисею. Собственно, традиция приписывает ему не только Декалог, но и все Пятикнижие в целом, однако если относительно Пятикнижия в целом сегодня мы едва ли можем сомневаться в его сравнительно позднем происхождении, то собственно Декалог (так же, как и некоторые другие входящие в состав Пятикнижия тексты) есть основания считать достаточно ранним. Во всяком случае, относительно Декалога у нас нет оснований сомневаться в его раннем, Моисеевой эпохой датированном, происхождении. Между тем Моисея можно считать достаточно типичным примером религиозного харизматического лидера, и его законодательная деятельность была, несомненно, элементом его общественной активности как религиозного лидера-харизматика. Не вдаваясь сейчас в подробности, отметим лишь, что библейская традиция приписывает ему, в том числе, организацию первой регулярной судебной системы, притом системы, не опирающейся на традиционные для его времени и его общества родоплеменные институты (Исход, 18: 13-26)²¹⁷. Очевидно, что и Декалог был

²¹⁷ Вопрос о древности или аутентичности того или иного приводимого нами в качестве иллюстрации отрывка, разумеется, допускает в большинстве случаев неоднозначный ответ. Не желая сейчас вдаваться в тонкости истории текста и текстуальной критики, отметим лишь, что большинство библейских книг рождалось в рамках традиции, где древности текста (будь то текст устный или письменный) уделялось немало внимания, так, что позднее происхождение текста в данном случае едва ли можно считать надежным свидетельством позднего происхождения той традиции, которую он отражает. Вероятнее всего было бы предположить в большинстве случаев поздние осмысления и интерпретации традиций,

предложен им своим соплеменникам от лица Божия именно на правах харизматического лидера.

Казалось бы, в этом Моисей ничем не отличается, к примеру, от Хаммурапи, который тоже предложил своему народу законы от лица богов-покровителей своей страны. Но отличие все же есть, и заключается оно, прежде всего, в том, что Хаммурапи не был лидером-харизматиком в библейском смысле слова. Он действительно воспринимался своими подданными как посредник между ними и высшими силами, но не потому, что он был избран богами, а потому, что занимал место царя. Считавшийся священной фигурой, царь в Вавилонии был обязан осуществлять ту связь между своими подданными и богами, без которой благоденствие государства было невозможно. Его полномочия, в том числе полномочия законодателя, были прямо связаны не столько с его избранием, сколько с его статусом. В известном смысле было бы верно сказать, что избранным в Вавилонии (так же, как и в некоторых других древних монархиях Ближнего Востока) был не конкретный правитель, а тот престол, который он занимал. Учитывая же наследственный характер большинства этих монархий, можно с известной уверенностью утверждать, что священный характер власти монарха в традиционной ближневосточной монархии менее всего ассоциировался с его личностью как таковой. Совсем не то в случае с еврейским народом и с Моисеем: ведь у евреев во времена Исхода не было никакого понятия о священной монархии, как, впрочем, не было его у них и впоследствии. В таких условиях авторитет законодателя был основан лишь на убежденности народа в наличии у этого законодателя санкции свыше, которую, однако, невозможно было передать по наследству или как-то иначе в рамках существовавших на тот момент форм преемства. Разумеется, в пророческом движении, имевшем во времена Моисея (как, впрочем, и на протяжении последующих столе-

самих по себе достаточно ранних. Учитывая сказанное, все приводимые в статье в качестве иллюстраций библейские тексты мы рассматриваем как аутентичные, если не в смысле конкретной датировки или атрибуции, то, по крайней мере, в смысле адекватного отражения соответствующей традиции.

тий) форму общинного движения, такое преемство было возможно, но оно носило ограниченный характер. Так, к примеру, лидер общины мог оставить после себя преемника, который мог занять его место, но лишь в том случае, если бы община приняла его в соответствующем качестве. Если же рецепции не было, община или распадалась, или находила себе нового лидера. В таких условиях никаких формальных институтов, которые воспринимались бы как сакральные сами по себе, возникнуть не могло: невозможны были ни священная монархия, ни классическая иерократия, к примеру, раннеегипетского типа²¹⁸. Оставалось одно: возложить ответственность за исполнение принятого закона на народ, положившись на сознательность и ответственность каждого его представителя. Разумеется, это не отменяло формальных институтов власти, будь то власть исполнительная или судебная, однако легитимность их могла быть основана лишь на добровольном и сознательном их принятии каждым членом общества, который должен был ощущать себя преемником (в том числе и в юридическом смысле) тех его представителей, которые в свое время заключили с Богом союз-завет на Синае, обязавшись следовать предложенному Им и добровольно принятому этими представителями закону (Исход, 19: 3-8). Однако при таком подходе мотивация к соблюдению закона должна

²¹⁸ Говоря о невозможности иерократии, мы, разумеется, имеем в виду, прежде всего, догосударственный период еврейской истории. Характерно, что уже в Книге Второзакония появляется мысль о централизации культа и о преимущественной перед светской властью священства, в том числе судебной (Втор, 17: 8-20). Такие иерократические тенденции проявились, что характерно, именно среди лидеров пророческого движения соответствующей эпохи (если верно широко распространенное сегодня среди библеистов мнение о допленной датировке текста Книги Второзакония и об его северном происхождении). Как видно, лидеры эти весьма основательно переосмыслили традиционные для своей среды религиозно-политические установки, в основе которых лежала идея теократическая, но никак не иерократическая. Следует, однако, иметь в виду, что кодифицирована Книга Второзакония была лишь во время правления Иосии (если верно предположение о тождестве Книги Закона с Книгой Второзакония), а регулярно применяться соответствующее законодательство начинает лишь после кодификации Торы в формате Пятикнижия в ходе реформы, проведенной Эздрой.

быть не только формально-юридической, но и религиозной, и духовной. С одной стороны, можно и нужно вести речь о религиозной традиции, внутри которой функционирует существующее законодательство, с другой – о личной уверенности каждого, кому оно предлагается в качестве законодательной нормы, в санкции свыше, санкции не только бывшей, но и действующей и распространяющейся на того, кому предлагается соответствующие законы соблюдать. Другими словами, соблюдая закон, каждый, его соблюдающий, должен быть уверен в том, что сказанное Моисею на Синае было сказано и ему также, что оно имеет к нему такое же прямое отношение, какое имело к Моисею и его современникам, заключившим с Богом союз-завет. Без живой веры в Бога и вне контекста соответствующей традиции это, разумеется, совершенно невозможно. Теократическое законодательство возможно лишь тогда, когда юридическая норма оказывается одновременно и нормой духовно-нравственной, или, точнее, когда данная Богом заповедь является источником нормы не только духовной и нравственной, но и нормы юридической. Такая мотивация соблюдения закона оказывается, как показывает опыт иудаизма и ислама, самой глубокой и надежной из всех возможных. К тому же она предполагает такую меру свободы и ответственности, которой не требуется в иных случаях. Однако этот вопрос требует более внимательного рассмотрения.

Права, свобода и ответственность

Вопрос о свободе человека и о его правах стал особенно актуален в контексте гуманистических философских и политических концепций Нового времени, в частности, в контексте теории общественного договора. Собственно, именно в рамках этих традиционных для «просветителей» взглядов и возникает та теория прав и свобод человека, которая сегодня считается традиционной и классической. Основой же взглядов «просветителей» становится гуманизм, корнями уходящий в античную древность, когда, собственно, и был сформулирован (в частности, философом-софистом Протагором) гуманистический манифест, гласивший, что «человек есть

мера всех вещей, существующих, поскольку они существуют, и несуществующих, поскольку они не существуют». При таком подходе в контексте общественных отношений человек вполне естественным образом начинает рассматриваться как субъект правоотношений, наделенный неким неотъемлемым минимумом правосубъектности. При этом гуманизм (как древний, так и новый) воспринимает человека как существо себе тождественное и в главных своих чертах и особенностях неизменное, чья природа если и изменяется с течением времени, то не настолько, чтобы повлиять на его качество как субъекта общественных отношений, а значит, и на его правосубъектность (за исключением особых случаев, таких, к примеру, как психическое заболевание). Однако гуманистический подход к правам человека вызывает вполне обоснованные вопросы. В самом деле: в каком смысле мы вообще вправе говорить о «неотъемлемых правах и свободах» человека? Какова природа этих прав и свобод, и в каком смысле их можно считать присущими человеку от рождения? Кто и на каком основании может и должен эти права и свободы признать и кто может ему их гарантировать? Ответ: «от природы», в сущности, ответом не является вовсе. Как известно, природа никаких прав ни за кем не признает, и, если считать человека чисто естественным, т. е. сугубо природным, только законами природы определяемым и исчерпывающе этими законами описываемым существом, о «неотъемлемых правах и свободах» придется забыть: у человека в таком случае их будет не больше, чем у любого животного. И хотя защитники животных готовы признать за животными некие «права», совершенно очевидно, что признание такого рода имеет смысл лишь в контексте общественных отношений: в конце концов, даже самые ярые защитники животных едва ли станут отстаивать, к примеру, право на жизнь антилопы перед лицом льва или тигра. Природа же в целом, как известно, не заботится ни о правах животных, ни о правах самого человека, предоставляя всем и каждому выживать, кто как сумеет.

Казалось бы, самым естественным гарантом прав и свобод человека должно было бы стать общество и созданные обществом институты, в частности, институты государ-

ственные, чего и требуют обычно от этих институтов право-защитники. Но что именно внутри самого общества могло бы стать гарантом прав и свобод отдельного человека? В древности гарантом соблюдения законов была обычно санкция высших сил, богов или духов, которые следили за соблюдением законов, наказывая нарушителей. Как видно, древние были уверены, что в обществе как таковом сдерживающих и гарантирующих законность механизмов или не существует вовсе, или их недостаточно для решения задачи гарантированного соблюдения установленных законов, а значит, и для соблюдения прав и охранения свобод отдельной личности²¹⁹. Конечно, дело было не в одном страхе перед наказанием свыше. Понятие «страха Божия» не только в Библии, но и у языческих народов древности связывалось не с одним страхом наказания, но и с тем благоговением, с тем священным трепетом и, говоря шире, с тем «чувством священного», которое могло гарантировать соблюдение законов скорее и надежнее всякого страха. Вне же и помимо «чувства священного» гарантий практически не оставалось, и, как свидетельствует, к примеру, опыт поздней Римской империи, обеспечить исполнение законов в ситуации религиозного безразличия, этой эпохе свойственного, оказалось задачей чрезвычайно трудновыполнимой. Разумеется, и в древности существовали иные гарантии, помимо религиозной санкции. Примером подобного рода гарантии может служить опыт такого общественного устройства, как военная демократия, легшая в основу полисной системы Античности. В условиях военной демократии

²¹⁹ Говоря о «правах и свободах отдельной личности», мы опускаем сейчас вопрос о том, насколько вообще мог быть древним обществам свойствен интерес к судьбе отдельного человека. Заметим лишь вкратце, что, разумеется, учитывая степень развития гуманистических тенденций в Египте или в Вавилонии, можно ожидать, что интерес этот должен был быть меньшим, чем в Новое время и даже в античный период. Однако ситуация и в традиционалистских социумах отнюдь не оставалась неизменной, так что и в египетской литературе, начиная с эпохи Среднего царства, и в литературе царства древневавилонского гуманистические тенденции уже можно обнаружить. Вопрос о гуманистических тенденциях в древнеегипетском и в древневавилонском обществе не входит, однако, в круг нашего рассмотрения.

права и свободы отдельного члена общины гарантированы принципиальным равенством силы: ведь речь идет в данном случае об общине воинов, вооруженных людей, каждый из которых готов защищать себя, если понадобится, не только от внешнего врага, но и от всякого, кто решился бы, вопреки закону и обычаю, посягать на его права или свободы, этим законом и обычаем гарантированные. Казалось бы, на такой основе вполне возможен тот общественный договор, о котором говорили «просветители». Но подобного рода демократия по необходимости оказывается ограниченной. Она, во-первых, предполагает равенство сил и возможностей, которое каждый должен обеспечивать себе сам, так что всякий, кто не может его себе обеспечить, оказывается исключенным из общины или, как минимум, пораженным в правах, как, к примеру, были в них поражены женщины в обществах, основанных на принципах военной демократии, включая античный полис. И, во-вторых, такое общество может существовать, не превращаясь в более-менее авторитарное, лишь в условиях прямой демократии. Не случайно процесс политического умирания полиса, будь то в древней Греции или в древней Италии, приводил к формированию более-менее автократических монархий, где представительные институты или отсутствовали вовсе, или носили, как в Римской империи, чисто декоративный характер. Главной же причиной такой трансформации, на наш взгляд, было то, что политическое умирание полиса в древнем мире совпало по времени с религиозным и ценностным кризисом, с разрушением свойственного обществам более раннего периода традиционализма, предполагавшего ту самую санкцию свыше, о которой мы говорили выше и в которую уже не верили ни жители античного полиса, ни жители возникших позднее эллинистических государств и Римской империи. Уважение к силе и уважение к личности – не одно и то же, даже тогда, когда речь идет о сильной личности. Сила понятна каждому сама по себе, ее признание есть признание очевидного факта. Личность – понятие духовное, признание в другой личности, имеющей такие же права, какие имеешь сам, предполагает отношение, в основе которого – априорное доверие к другому, то самое априорное доверие, которое в

юридическом измерении становится основой такого ключевого и для Торы, и для римского права положения, как презумпция невиновности. Если я признаю кого-то равным себе, если я признаю за ним такие же права, какие имею сам, признаю не потому, что непризнание их обернется столкновением с силой, которой я имею все основания опасаться, а потому, что отрицание их будет означать для меня одновременно и отрицание своих собственных прав, – такое признание есть не что иное, как акт веры, такой же, как признание бытия Божия. Общим же между двумя этими признаниями является то, что я готов признать в другом (будь то Бог или человек) субъекта, личность, подобную себе самому, а не только объект своих на этого другого воздействий или источник его воздействий (позитивных или негативных) на меня. Без такого признания никакой общественный договор не может быть прочным: баланс сил в любом обществе переменчив, так что без признания в другом человеке равного себе субъекта (или, выражаясь языком Торы и Библии в целом, без признания в нем ближнего) в обществе всегда будут предприниматься более-менее успешные попытки заключенный однажды общественный договор нарушить.

Все сказанное выше подводит нас к выводу: общественный договор может быть прочным лишь тогда, когда в основе его лежит начало духовное, когда реальность Бога оказывается для заключающих его не абстракцией, а именно вполне конкретной реальностью, реальностью их собственной жизни, позволяющей увидеть в соседе не просто другого, а ближнего, т.е. другого, обладающего абсолютной ценностью, такой же, которой в своих глазах обладает каждый сам для себя. Призыв Торы, повторенный Евангелием: любить ближнего, как самого себя, оказывается уже не только нравственным, но и юридическим императивом. Но тогда и вопрос о правах и обязанностях приходится рассматривать в контексте упомянутого императива. А контекст этот, если перевести максимум о любви к ближнему с языка духовно-нравственного на язык юридический, означает, что права человеку может гарантировать только Бог и лишь постольку, поскольку сам человек готов следовать данному Богом закону. Иначе го-

воря, никаких прав от рождения, по своей природе, будь то природа естественная или общественная, человек не имеет. Имеет он их лишь постольку, поскольку сотворен по образу и подобию Бога, Который создал для него и предназначил ему вполне определенное пространство, как духовное, так и физическое, для выстраивания отношений с Собой и с ближними. Вот это предназначенное Богом человеку пространство отношений и можно, с точки зрения Торы, считать пространством его свободы, внутри которого имеет смысл вести речь как о правах человека, так и о его ответственности. Однако в таком случае правосубъектность каждого неизбежно должна меняться в зависимости от качества его отношений с Богом и с ближними. Конечно, менее всего эти перемены можно связать с религиозной жизнью человека или с религиозностью вообще. Если бы Тора была дана Богом Своему народу вместе с той или иной религиозной традицией, о такой связи можно и нужно было бы говорить; но в том-то и дело, что никакой религиозной традиции с Торой, как таковой, в момент ее дарования народу на Синае связано не было. Некая религиозность, конечно, была свойственна потомкам Иакова и в этот, и в более ранний период, но Тора собственно ею не определялась и от нее не зависела, она была откровением не религиозным, а духовно-нравственным по своей сути. Иначе говоря, Тора могла породить и действительно породила даже не одну, а несколько религиозных традиций, не будучи при этом определяема ни одной из них²²⁰. Но чем же тогда должно

²²⁰ Этот вопрос является частью другого вопроса, более обширного и требующего отдельного рассмотрения, которое, однако, не является нашей непосредственной задачей: вопроса о связи духовной жизни с жизнью религиозной, а также вопроса о связи религии и Откровения. Не желая сейчас входить в подробности, заметим все же, что язык религиозной традиции во все времена использовался для выражения и воплощения богооткровенных истин. Однако по сути своей религию и Откровение нельзя считать явлениями тождественными хотя бы потому, что в первом случае преобладающее влияние получает элемент человеческий, тогда как во втором случае – божественный. Неудивительно, что Тора, будучи, в первую очередь, именно Откровением, не определяется в своей сущности никакой религиозной традицией, многое при этом заимствуя из религиозного языка, пользуясь которым, она доносит до человека истины, далеко выходящие за рамки любой существующей религии.

быть определяемо качество отношений человека с Богом и с ближними? Очевидно, лишь тем, в какой мере он следует данным Богом заповедям. Других критериев, по крайней мере, очевидных, Тора нам не предлагает. Конечно, нечто подобное предполагает и гуманистическое законодательство: временное или постоянное (к примеру, в случае пожизненного заключения) ограничение в правах для преступника является для такого законодательства нормой. Однако при этом гуманистическое право не принимает во внимание субъективную оценку человеком существующего законодательства. Даже обычное незнание закона в рамках такой правовой системы, как известно, не является смягчающим обстоятельством. Еще менее может считаться таковым несогласие нарушителя закона с нарушаемой им нормой по существу. Такой подход, по видимому, вытекает из самой сущности теории общественного договора, которая предполагает, что принятые обществом законы (если они приняты большинством его членов сознательно и добровольно) являются обязательными для каждого, кто является членом этого общества. Конечно, оставаясь до конца последовательным, нужно было бы предоставить желающему возможность гражданского самоопределения, как это делалось, к примеру, в древних Афинах, жители которых, даже коренные, получали гражданство лишь в момент гражданского совершеннолетия, причем предварительно они должны были ознакомиться с законами родного города и решить, хотят ли они быть его гражданами. В случае отказа каждому отказавшемуся было предоставлено право свободного, со всем своим движимым имуществом, отъезда туда, куда он пожелает уехать, будь то колония или другой город, законы которого уезжающему нравятся больше афинских. Сегодня, как известно, гражданство в большинстве случаев наследуется от родителей автоматически, так что об осознанном его выборе и принятии говорить не приходится (хотя отказ от такого гражданства в большинстве стран особой проблемы не составляет). Но все же в основе современной правовой философии в большинстве случаев лежит гуманистическая в своей основе концепция общественного договора, предполагающая, так сказать, врожденную правосубъектность, определяемую

исключительно социально, в зависимости от принадлежности родившегося к той или иной социальной и\или юридической общности (будь то гражданство, подданство или нечто иное, подобное перечисленному).

Между тем Тора предполагает иной подход к своим законодательным нормам: тут мера ответственности человека за нарушение нормы определяется качеством его отношений с Богом. На взгляд сторонника гуманистической правовой концепции, такой подход выглядит, как минимум, странно. Но он определяется самой сутью Торы, которая является не только законодательством, но и изложением объективно существующих законов, описывающих отношения человека с Богом и с другими людьми, т.е. законов, которые можно назвать духовными (постольку, поскольку и саму духовность можно охарактеризовать, как систему отношений, связывающих человека с Богом и с другими людьми). Конечно, и в рамках систем гуманистического права делались и делаются попытки (более-менее успешные) связать юридические нормы, изобретенные человеком, с теми или иными объективными законами, от человека не зависящими: к примеру, с законами природы или с законами общественного развития. Но тут есть существенное различие: ведь ни природные, ни социальные законы по определению не предполагают значимости отношения к себе человека. Все такие законы воздействуют на человека, как на объект, не предполагая в нем субъекта. Отсюда и объективизм закона юридического во всяком законодательстве, основанном на гуманистической идеологии и на гуманистической системе ценностей: общественные отношения тут мыслятся как нечто объективированное, закон не вмешивается в частные отношения людей, не претендует на вмешательство там, где дело касается любви или дружбы, но в случае своего вмешательства предлагает совершенно объективированную от человека матрицу, в рамках которой и рассматривает всякое отношение, полностью отсекая все, что в эту матрицу не укладывается. Субъективно человеком такое положение дел воспринимается обычно как нечто античеловеческое, и в этом смысле говорят обычно, что закон «безжалостен» и «бездушен», хотя на самом деле он всего лишь предельно объ-

ективен, объективен настолько, что ничто субъективное им в расчет не принимается (единственным исключением является вопрос о намерении, с которым было совершено то или иное действие, и о психологическом состоянии его совершившего; но это, в сущности, уже уступка чему-то такому, что, с точки зрения гуманистических философских и юридических концепций, в идеале не должно бы приниматься во внимание: ведь идеальный человек, как мы знаем из произведений классической и классицистической литературы, вовсе не должен иметь никаких чувств и эмоций, или, по крайней мере, уж никак не должен им поддаваться). Тора, напротив, ставит субъективное отношение человека к законодательной норме и к Тому, Кто ее установил, достаточно высоко. Иначе и быть не может: ведь всякое теократическое законодательство, не связанное с конкретной религиозной традицией, антиномично по определению²²¹. С одной стороны, отношения человека, как с Богом, так и с другими людьми подчиняются вполне объективным законам, существующим так же независимо от воли и желания конкретного человека, как независимо от них существуют законы природы или законы общественного развития. И в рамках этих вполне объективно существующих законов всякий поступок человека, всякий сделанный им выбор и принятое им решение имеют свои последствия, наступающие так же неотвратимо, как вообще неотвратимо в нашем мире причины порождают свои следствия. Но, с другой стороны, мера ответственности человека с точки зрения норм и законов Торы зависит не только от порожденных его поступком причинно-следственных цепочек, существующих независимо

²²¹ Говоря о связи или об отсутствии связи того или иного теократического законодательства с религией, мы затрагиваем тему, далеко выходящую за рамки нашей статьи. Тема эта связана с вопросом о религии как форме объективации Откровения, о которой среди русских философов особенно много и часто писал Н.А. Бердяев. Не желая вдаваться сейчас в подробности, отметим лишь, что в случае, когда теократическое законодательство имплементирует свою ценностную систему, используя религиозные нормы как опосредующий имплементацию инструмент, такое законодательство может быть не менее объективистским, чем законодательство гуманистическое. Такими нам представляются, в частности, некоторые мазхабы (религиозно-правовые школы) ислама.

от воли и желания этот поступок совершившего, но и от такой субъективной, волей и намерением человека определяемой реальности, как отношение его к Богу и к другому человеку, если совершенный поступок этого другого затрагивает. Объективные следствия совершенного человеком поступка определяются не только объективно существующими духовными законами, но и (в не меньшей степени) его субъективными намерениями. В юридической плоскости эту антиномию можно было разрешить, по-видимому, только так, как разрешает ее Тора, ставя правосубъектность человека в зависимость от его отношений с Богом. Но какова же эта связь?

Ценностная система и имплементации

Выше мы уже говорили о том, что для теократического законодательства характерно единство духовно-нравственной и юридической нормы, из которых обе имеют один источник. Для Торы таким источником является Декалог, который, с одной стороны, воспринимается как норматив духовно-нравственный, а с другой – как юридическое ядро всех возникших на его основе вариантов законодательства, будь то Книга Завета и Книга Закона, о которых речь впереди, или Пятикнижие в целом. На Декалог нередко смотрят как на перечень предписаний и запретов, связанных между собой лишь общей духовной интенцией и общей системой ценностей. Между тем он представляет собой цельную композицию, каждый элемент которой занимает вполне определенное место: так, что заповеди нельзя было бы, к примеру, поменять местами без ущерба для смысла всего текста в целом. При более внимательном рассмотрении нетрудно заметить, что Декалог не только делится на две части, но и в каждой из них выделяется одна главная заповедь. Причем если из первых пяти выделяется первая, то из вторых пяти – последняя. Формально обе эти главные заповеди отличаются от всех остальных тем, что представляют собой сложные предложения – в отличие от всех остальных, которые являются простыми предложения-

ми²²². Можно предполагать, что остальные заповеди в каждой пятерке раскрывают смысл главной. В чем же нравственное и юридическое содержание первой заповеди? С точки зрения формально-юридической, речь идет о запрете поклонения языческим богам и, соответственно, участия в языческих культах (Исход, 20: 3). Однако духовный смысл первой заповеди гораздо шире: здесь мы видим, с одной стороны, декларацию союзнических отношений («Я Яхве («Господь»), Бог твой»), с другой же – связь этой декларации со свободой тех, кто вступает в союзнические отношения («вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства»; Исход, 20: 2). Как видно, свобода в данном случае напрямую связана с отношениями между Богом и народом, причем свобода предполагает соответствующую меру ответственности, в частности, в том, что касается верности заключенному союзу: отношения с любыми другими богами должны быть исключены. Интересно отметить, что Библия, как правило, мало или вообще ничего не говорит нам об этих других богах. Как видно, все иные культы рассматриваются в данном случае лишь как помеха для отношений с Яхве, выведшим Свой народ из Египта; смысл же и содержание тех культов, которые могли бы отвлечь народ Божий от своего Бога, значения не имеют. Истина одна, заблуждений много, и дело не в содержании тех или иных заблуждений, а в том, что все они уводят в сторону от истины. Упрочение и углубление отношений с Богом требует полной сосредоточенности на Нем, а не на языческих богах и культах. Так духовная задача

²²² На первый взгляд, может показаться, что это не так, по крайней мере, относительно первых пяти заповедей. Следует, однако, иметь в виду, что в данном случае пред нами, по-видимому, сравнительно более поздние комментарии к изначально достаточно коротким максимам. Все такие комментарии, за исключением одного (к пятой заповеди), вводятся словом-связкой ׀ – «ибо» (комментарий к пятой заповеди вводится словом-связкой ׀מה – «чтобы»). Такая сложная структура, как правило, не свойственна ранним текстам. Особо следует остановиться на четвертой заповеди, которая в русском переводе представляет собой обычно сложноподчиненное предложение («помни... чтобы освятить»). В еврейском тексте предложение является простым («Помни день субботы для освящения его», причем «для освящения его» передается одним словом).

получает юридическое измерение в виде запрета для всякого, принадлежащего к еврейскому народу, на участие в любых языческих культах²²³. Все остальные заповеди направлены на то, чтобы помочь тем, кто заключил с Богом союз-завет, соблюсти первую заповедь, соблюсти не только формально, но и по существу. Это относится и ко второй заповеди, которая призвана удержать человека от абсолютизации и поклонения тому, что Богом не является, и к третьей, которая не просто запрещает кощунство и богохульство, но и требует от верующего ответственного отношения к каждой молитве, ко всякому обращению и ко всякому отношению с Богом, и к четвертой, имеющей целью обучить человека проводить время в общении с Богом, а не в мирской суете. И даже пятая заповедь имеет отношение не только к семейным ценностям, но и к духовной жизни: ведь в те времена, когда она была дана народу, в эпоху родоплеменного уклада жизни, семья (вернее, большой патриархальный род) была общиной не только родовой, но и религиозной, по крайней мере, для подавляющего большинства евреев. Таким образом, оказывается, что речь здесь идет об уважительном отношении к ценностям не только своей семьи, но и своей общины. Однако помимо собственно духовного измерения, каждая заповедь имеет также измерение юридическое. Конечно, ни о каком коллективизме,

²²³ Всякий сколько-нибудь знакомый с древней еврейской историей, разумеется, тут же заметит, что запрет этот соблюдался далеко не всеми и не всегда, а в иные времена язычество даже поощрялось властями еврейских государств, существовавших в древности на территории Палестины. Однако извилистая еврейская история вовсе не отменяет того факта, что первая заповедь оставалась для яхвистской общины и для народа в целом не только духовной, но и юридической максимой. Характерно, что даже правители Северного (Самарийского) царства, поощрявшие у себя в стране официальное двоеверие (которое лидеры пророческого движения справедливо считали фактическим язычеством), формально вовсе не отказывались от веры отцов, считая религию своей страны некой формой «реформированного» яхвизма. Единственной попыткой ввести на Севере официальный «чистый» языческий культ была попытка, предпринятая Иезавелью (речь шла, по-видимому, о культе Баал-Шамема, главный культовый центр которого находился в районе горы Кармель). Попытка эта, как известно, закончилась трагически и для нее самой, и для всех сторонников нового для Самарийского царства культа.

когда дело касается духовной жизни, говорить невозможно: ведь, если духовной жизнью считать отношения, связывающие человека с Богом и с другими людьми, становится совершенно очевидно, что установить такие отношения с кем бы то ни было можно лишь самому, по своей собственной инициативе и под свою личную ответственность. Ни дружба, ни любовь, как известно, коллективистскими не бывают. И все же, с юридической точки зрения, каждая заповедь имеет вполне конкретный смысл. Так, к примеру, вторая заповедь запрещает публичную проповедь и, тем более, навязывание язычества во всех его формах, третья – кощунство и богохульство, четвертая – принуждение к работе в день шавбата (которым вовсе не обязательно должна быть именно суббота; день, посвященный Богу, определяется правилами и традициями конкретной общины, если только, разумеется, община эта берет на себя обязательство следовать Торе и соответствующую ответственность), пятая – действия, направленные на разрушение семьи, от кого бы они ни исходили. И речь в данном случае идет не о принуждении к вере (принуждению совершенно недопустимому и бессмысленному с точки зрения, прежде всего, самой Торы), а о том, чтобы тому, кто хочет Торе следовать, никто не вздумал бы мешать. Конечно, тут едва ли можно вести речь о нейтралитете общества и о плюрализме, исходными предпосылками которого являются гуманистическая идеология и гуманистическая философия права. Когда дело касается Торы, общество, если строго следовать той же самой Торе, нейтральным быть не может и не должно. Принуждение к вере, конечно, в таком обществе недопустимо и невозможно хотя бы потому, что, как мы уже говорили выше, теократическое законодательство предполагает не только добровольное принятие Торы обществом в целом, но и такое же добровольное принятие ее каждым его членом. Однако декларация собственной верности Торе и ее ценностям со стороны общества вполне допустима. И смысл такой декларации вполне прозрачен: мы никого ни к чему не принуждаем, за свои отношения с Богом каждый отвечает сам. Но мы, как общество, считаем верным выбор тех, кто решил следовать Торе, а не тех, кто от этого отказывается.

Но тогда встает резонный вопрос: как же жить в обществе, желаящем следовать Торе, тем, кто по каким бы то ни было причинам ей следовать не хочет? Означает ли факт принятия обществом норм и ценностей Торы, что не принимающим их места в таком обществе не будет? Если бы речь шла о законодательстве, основанном на гуманистических ценностях и гуманистической идеологии, ситуация, несомненно, была бы именно такой: в гуманистическом обществе (так же, впрочем, как и в обществе, основанном на любой другой идеологии) отвергающим или хотя бы просто не принимающим господствующую систему ценностей и господствующую идеологию с ее законами места, как правило, не находится. Но Тора – не идеология, а описание духовного пути, предложенного человеку, но отнюдь ему не навязываемого. Именно поэтому Тора предполагает разную степень ответственности для тех, кто готов строить с Богом и людьми отношения, основанные на Торе, и для тех, кто к этому не готов. Разумеется, отношения невозможно навязать, будь то отношения с Богом или с человеком. Можно заставить людей находиться рядом друг с другом физически, но такая физическая близость, разумеется, сама по себе никаких отношений не гарантирует. Зная это, и Бог не навязывает Себя тому народу, который Он хочет видеть Своим. Он лишь предлагает ему Себя, ожидая свободного ответа. Но ведь даже в обществе, принимающем Тору, такое принятие должно стать добровольным выбором каждого. Только тогда и можно требовать с выбравшего Тору всей полноты ответственности за ее соблюдение. Но что, если в обществе, большинство членов которого выбрало путь следования Торе, все же есть люди, которые сделали иной выбор? Очевидно, требовать от них той же меры ответственности, которая ложится на тех, кто сказал Богу и Торе «да», не приходится. Но в таком случае и мера их свободы уменьшается пропорционально мере уменьшения ответственности. Конечно, это трудно себе представить, особенно, когда дело касается вторых пяти заповедей. Убийца в любом случае остается убийцей, вор – вором, насильник – насильником, клеветник – клеветником. Но и в этих вполне очевидных случаях очевидность связана, прежде всего, с тем, что даже пад-

шему человеку некоторые заповеди были известны во все времена, отчего, собственно, их и называют иногда «обще-человеческими» (с их соблюдением, впрочем, также во все времена, были серьезные проблемы, но они никоим образом не свидетельствуют о неприятии заповедей как таковых: ведь никто никогда не пытался оправдать нарушения упомянутых заповедей самих по себе, а все оправдания сводились и сводятся, так или иначе, к отрицанию вины их нарушившего: или в том смысле, что нарушения не было вовсе, или в том, что оно было вынужденным, неосознанным, – короче говоря, таким, что вменять его в вину нарушителю некорректно). Между прочим, в гипотетической ситуации незнания человеком упомянутых выше общечеловеческих норм на их нарушение таким человеком, с точки зрения Торы, пришлось бы смотреть не так, как смотрим мы на них обычно. К примеру, совершенное таким человеком убийство пришлось бы во всяком случае считать убийством неумышленным, за которое Тора предписывает иное наказание, чем за убийство умышленное (Исход, 21: 12-14). Аналогичным образом кража, к примеру, была бы основанием требовать компенсации ее совершившим стоимости похищенного имущества, но не в кратном размере, как того требует Тора в обычном случае (Исход, 21: 1): ведь кратный размер компенсации в данном случае предполагает также и возмещение морального вреда, о котором такой гипотетический преступник знать никак не может. Но вот неприятие этих заповедей их нарушителем быть основанием для смягчения наказания в данном случае не может никак: ведь речь идет не только о его собственных отношениях с Богом или о его отношениях с другими людьми, но и о нарушении им справедливости по отношению к ближнему, которое касается уже не только самого нарушителя, но и других людей. Принцип прост: совершенный человеком грех, касающийся его одного, оставляется на усмотрение Бога и суда Божия. Если же грех или его последствия распространяются на ближнего, то грех становится уже не просто грехом, но преступлением, за которое грешника, ставшего преступником, можно уже судить судом человеческим, разумеется, в строгом соответствии с Торой. Когда дело касается вторых пяти заповедей, ситуация

кажется более-менее понятной. Но как же быть с пятью первыми? В принципе, подход и здесь остается тем же. Однако есть существенное различие, и связано оно со смыслом уже не отдельных заповедей, а Декалога в целом. Вторые пять заповедей, как нетрудно убедиться, в основе своей являются заповедями ограничительными, запрещающими. И десятая заповедь, главная во второй пятерке, тоже является именно запрещающей. Между тем главная, первая заповедь в первой пятерке является заповедью не ограничительной, запрещающей, а, напротив, предписывающей. Выше мы уже приводили гипотетический пример уменьшения ответственности за преступление, совершенное человеком, совершенно незнакомым с соответствующими заповедями. Упоминали мы также и о том, что ограничение свободы действий человека в данном случае связано не с грехом как таковым, а с его последствиями, затрагивающими ближних, которые, собственно, и делают грех преступлением. Но там речь шла о запретах; как же применить этот подход к заповедям, в основе которых не запрет, а предписание, не ограничение, а побуждение? Ответом на заданный вопрос может служить сама структура большинства из первых пяти заповедей. Собственно, предписывающей формально является из них только одна: четвертая. Остальные выглядят ограничительными. Но их ограничительный характер связан со смыслом первой, предписывающей заповеди. Очевидно, все ограничения, налагаемые на выбравшего следование Торе этими заповедями, связаны с той главной задачей, которую предполагает первая заповедь: установление и поддержание прочных отношений с Богом. И отказ от других культов. Конечно, каждая из первых пяти заповедей предполагает смысл более глубокий, чем тот, который лежит на поверхности. Касательно вторых пяти заповедей (точнее, двух из них: шестой и седьмой) этот смысл был раскрыт Самим Христом, Который, говоря о шестой заповеди, назвал ее нарушением ненависть, а говоря о седьмой – вожделение (Матфея, 5: 21-32). Но главный смысл ограничения связан все же с поступком, а не с намерением: намерение является грехом, но не преступлением. Когда дело касается, к примеру, проповеди язычества (которое запрещено второй запове-

дью) или кощунства и богохульства (запрещенного третьей заповедью), речь идет, прежде всего, именно о намерении. В самом деле: богохульство само по себе, равно как и кощунство, разумеется, Богу не вредит. Не вредит оно и тем, кто в Бога верит, хотя и может их огорчать или возмущать. Если все это кому-нибудь и вредит, то, в первую очередь, самому богохульнику. То же касается проповеди или пропаганды язычества: никому из верующих оно, естественно, повредить не может, если, конечно, речь идет о настоящей вере. Но может ли в таком случае нарушение какой-нибудь из этих заповедей стать преступлением? В каком случае могло бы оно принести вред ближнему (а без такого вреда, как уже было сказано выше, грех не является преступлением)? По-видимому, лишь в том, когда кощунство, богохульство или проповедь язычества становятся публичными или, тем более, начинают поддерживаться властью. И дело тут не в верующих, которые уже выбрали свой путь, а в тех, кто еще не определился. Разумеется, никто не может никому запретить исповедовать и проповедовать любую религию или любую идею частным образом, в кругу единомышленников (за исключением тех случаев, когда дело касается призывов к открытому нарушению заповедей, например, к убийству или к грабежу). Но публичная проповедь такого рода в обществе, основанном на Торе, очевидно, звучать не может. Говоря о публичной проповеди, мы имеем в виду в данном случае проповедь в общественных местах, где ее может услышать каждый. В обществе, основанном на Торе, возможен даже союз воинствующих безбожников, но лишь до тех пор, пока его деятельность ограничена стенами домов его сторонников или принадлежащих союзу помещений, которые обозначены в качестве таковых. И дело тут не в том, чтобы загнать кого-то в гетто, а в том, чтобы каждый, кто входит в упомянутое помещение, понимал бы, куда он входит, и знал, как относится к собравшимся там большинство того общества, в котором он живет. Однако никаких иных ограничений или, тем более, преследований инакомыслящих за инакомыслие в обществе, основанном на Торе, быть не может. Это, между прочим, касается и общин, исповедующих Тору как основу своей духовной жизни: раз-

личие между ними и теми, кто Тору не принимает или отвергает, заключается лишь в том, что принимающим Тору должна быть, в соответствии с той же самой Торой, предоставлена возможность проповеди в общественных местах, т.е. публичной проповеди, тогда как общинам, Тору не исповедующим или прямо ее отвергающим, она быть предоставляема не должна. Конечно, тут встает естественный вопрос о том, кто и как в обществе должен определять меру следования той или иной общиной Торе или степень достоверности ее об этом заявлений. Если строго следовать принципам, заложенным в самой Торе, включая презумпцию добросовестности заявителя и невиновности обвиняемого, придется признать, что достаточным основанием в данном случае может быть самосвидетельство. Однако ответственность за такое самосвидетельство должна быть абсолютной, последующий отказ от своих заявлений со стороны общины должен в этом случае рассматриваться как нарушение девятой заповеди – как намеренная ложь и мошенничество. Нечто подобное (но, как обычно, в религиозно опосредованной форме) практикует умма (исламская община): каждый, публично исповедавший единобожие и пророческую миссию Мухаммеда, считается мусульманином и членом общины, никаких последующих проверок и подтверждений ни от кого не требуется; но в дальнейшем отказ исповедовавшего истины веры от своих слов рассматривается уже как отступничество.

Итак, теократический характер Торы предполагает органическую связь трех ее аспектов: духовного, нравственного и юридического. В самом деле: все, сказанное нами выше об отношениях человека с Богом и с ближним, имеет прямое отношение к духовной жизни как таковой. И если именно эти отношения обуславливают и меру свободы человека, и меру его ответственности, в том числе свободы и ответственности юридической, то вывод можно сделать только один: основанием Торы является ее духовное измерение. Но что же такое само отношение? И как оно связано со свободой человека? Прежде всего, отношение – это вопрос внутреннего самоопределения, связанный с тем, что называют обычно свободой воли. Человек сам выбирает, с кем ему устанавли-

вать отношения, а с кем их избегать. То же относится и ко всякому объекту, попадающему в сферу нашего внимания: мы не всегда можем выбирать, что именно туда попадет, но мы, во всяком случае, вольны решать, как относиться к тому, что туда попало: принимать его или отвергать, относиться ли к этому позитивно или негативно. Собственно, подобного рода отношение и называется обычно интенцией; в таком случае придется признать, что интенция есть единство объекта, оказавшегося в поле нашего внимания, и соотносимого нами с этим объектом волевого импульса, определяющего наше его принятие или отторжение. Речь, разумеется, в данном случае идет о внимании осознанном, а не о безотчетно брошенном взгляде, который, конечно, тоже позволяет заметить нечто, попавшее в поле нашего зрения, но не позволяет сформировать никакого к нему отношения. Собственно, система сформировавшихся у человека интенций и определяет его духовную жизнь. Но такая система, само собой разумеется, неизбежно порождает другую: систему ценностей и приоритетов, которой руководствуется человек, делая тот или иной выбор и формируя свое отношение к попадающим в поле его духовного внимания объектам. А эта последняя, в свою очередь, является основой того, что называют обычно нравственностью, внешним, объективированным выражением которой является мораль, существующая обычно в форме морального или поведенческого кодекса (иногда неписанного, но оттого не менее действенного). Так духовная сторона Торы соединяется с нравственной, а та, в свою очередь, с юридической: ведь когда дело касается поведенческих моделей, формализация последних и приведение их к той или иной норме неизбежно порождает законодательство. В таком случае мы едва ли ошибемся, если скажем, что в основе любого законодательства лежит ценностная система, свойственная обществу и им принимаемая. В отсутствие таковой никакое законодательство не будет прочным: ведь оно в таком случае неизбежно будет восприниматься большинством того общества, чью жизнь призвано регулировать, как сила внешняя и ему, обществу, чуждая. Между прочим, именно ценностная система оказывается связующим звеном между духовно-нрав-

ственной жизнью отдельного человека и общественной моралью, а значит, и законодательством, ей соответствующим: ведь она переживается каждым как ядро своей собственной личности, связанная с тем, что можно было бы назвать духовной и психологической самоидентификацией, оставаясь вместе с тем источником общественной морали, без которой о действенности законодательства говорить не приходится. Как же могли бы мы описать ценностную систему, на которой основана Тора? В свете всего сказанного выше едва ли можно сомневаться, что главной ценностью с точки зрения Торы являются отношения человека с Богом и верность Ему. Второй же по значимости окажется жизнь и свобода человека, которые даны постольку, поскольку сам человек считает свои отношения с Богом для себя важными. Наконец, третьей по значимости ценностью оказывается справедливость, связанная с теми отношениями, которые устанавливаются у человека уже не с Богом, а с ближними. Та самая справедливость, которая предполагает, как уже было сказано выше, признание в другом личности, столь же абсолютно ценной для каждого, сколь абсолютно ценным оказывается в своих глазах каждый сам для себя. Но каким же образом предлагает Тора имплементировать эту ценностную систему? Собственно, перед нами два основных варианта такого рода имплементации: Книга Завета, появившаяся, во всяком случае, еще в эпоху родоплеменного общественного уклада, и Книга Закона (известная нам как Книга Второзакония), написанная значительно позже, когда у евреев существовала уже государственность и современное (разумеется, с поправкой на историю) общественное устройство²²⁴. И нетрудно убедиться, что логика имплементации

²²⁴ Вопрос о датировке Книги Завета и Книги Закона, конечно, нельзя еще считать решенным окончательно, как это бывает всегда, когда дело касается реконструкции текстов, оригинал которых был утрачен. Однако, во всяком случае, сегодня большинство библеистов согласны в том, что упоминаемой в IV Книге Царств Книгой Закона (IV Царств, 22: 8) нужно считать текст, известный нам сегодня как Книга Второзакония. Более-менее общепринятой является датировка этой книги: IX или VIII в. до н. э. Сложнее с Книгой Завета: в данном случае консенсус сводится лишь к тому, что это был законодательный текст, впоследствии вошедший в

ции одной и той же ценностной системы в каждом из двух случаев различна. Так, к примеру, нарушение верности Богу Книга Второзакония предлагает во всяком случае наказывать смертной казнью (Второзаконие, 13). Законодательство Книги Исхода можно считать в этом случае менее жестким: оно предполагает наложение ритуального запрета («херема») на отступника (Исход, 22: 20) который не обязательно должен был повлечь за собой смертную казнь (дело могло ограничиться изгнанием). Когда же дело касается справедливости, легко заметить, что Книга Исхода предлагает нам более-менее универсальный подход, основанный на принципе талиона. Это касается как личного (Исход, 21: 18-27), так и имущественного (Исход, 22: 1-6) ущерба. Компенсация нанесенного ущерба является, как видно, универсальным принципом; упомянутый вариант нанесения соразмерного ущерба преступнику («око за око, зуб за зуб») оказывается в законодательстве Книги Исхода законодательно изолированным, будучи, вероятно, данью более ранним, восходящим к нормам еврейского обычного права, подходом. Между тем в Книге Второзакония принцип талиона не просматривается так явно, как в Книге Исхода. Здесь, в частности, появляются такие виды наказаний, которых не знает законодательство родоплеменного периода, к примеру, наказания телесные (Второзаконие, 25: 1-3). Интересно отметить, что область применения их четко не определена: вероятно, это связано с тем, что традиции применения телесных наказаний Тора на момент написания Книги Закона не знала. С другой стороны, в системе прецедентного права (а ветхозаветное законодательство является примером как раз именно прецедентного права) для формирования правоприменительной практики достаточно было одних судебных определений. Однако в данном случае для нас важно иное: в рамках логики, заданной принципом талиона,

гл. 21-23 Книги Исхода. О времени его появления спорят, но, во всяком случае, он датируется догосударственным периодом еврейской истории.

такие наказания смысла не имеют²²⁵. Как видно, законодательство Книги Исхода было рассчитано на традиционалистский социум, на социум, где существовал консенсус и относительно ценностной системы, и относительно общепринятых поведенческих моделей. И само оно полностью задействует соответствующие, вполне отлаженные общественно-психологические механизмы: закон требует от преступника лишь действия, такого действия, которое само по себе стало бы свидетельством признания нарушения им нормы закона. Никакого «исправления и раскаяния» в том смысле, в котором о них говорят, имея в виду пенитенциарную систему, здесь нет. (Заметим в скобках, что само определение системы исполнения наказаний как пенитенциарной, связано с понятием покаяния: авторы первых таких систем, как видно, ставили себе целью именно привести преступника к раскаянию в совершенном преступлении). Такой подход на первый взгляд может показаться несколько формальным, однако следует иметь в виду, что в небольших сельских общинах (из которых в догосударственный период состоял еврейский социум) любой уплаченный преступником штраф оказывался делом публичным, а всеобщее порицание в таком случае становилось само собой разумеющимся. Предполагалось, что этого будет достаточно для того, чтобы совершивший преступление переосмыслил свой поступок; если же совершенно было нечто неоправдываемое, к примеру, убийство или отступничество, преступника или казнили, или изгоняли. Но даже смертная казнь за умышленное убийство не имела в данном случае цели устрашения или чего-то подобного: она была вариантом все того же талиона, который интерпретировался в том смысле, что человек, не умеющий пользоваться своим правом на жизнь без того, чтобы лишать жизни своих ближних, должен

²²⁵ Разумеется, отсутствие упоминаний о телесном наказании в Книге Исхода вовсе не говорит еще об его отсутствии фактическом: ведь в еврейском обществе и в родоплеменной период, и, не исключено, даже в более поздние времена широко применялись нормы обычного права. Но дело в данном случае не в наличии или отсутствии практики телесных наказаний, а в их легализации на уровне нормы, которая воспринималась, как теократическая.

быть сам лишен этого права. Иное дело – Книга Второзакония. Здесь на первый план выходит именно осознание преступником своей вины. Не случайно в этой книге столько внимания уделяется обучению народа (как взрослых, так и детей) Торе (Второзаконие, 6: 1-9). Потому-то и появляется здесь такой вид наказания, как наказание телесное, которое имеет смысл лишь в том случае, если преступника хотят заставить не столько возместить нанесенный им ущерб, сколько задуматься о том, что он сделал. И смертная казнь тут начинает играть роль именно инструмента устрашения, не общественного собственно, а религиозного: ведь она рассматривается как наказание за отступничество прежде всего, а также за нарушение норм ритуальной чистоты. Как видно, и то, и другое понимается в Книге Второзакония достаточно широко. С одной стороны, такой подход свидетельствует о более глубоком нравственном осмыслении тех грехов и преступлений, которые раньше рассматривались лишь как нарушение общепринятой поведенческой нормы; с другой, осмысление это происходит преимущественно, если не исключительно, в форме религиозной, в связи с тем сводом норм и правил ритуальной чистоты, который был свойственен эпохе написания книги и который был куда шире и разработаннее, чем такой же свод догосударственного периода. Как видно, именно религиозное осмысление Торы было свойственно законодательству, которое мы находим в Книге Второзакония. С одной стороны, такое осмысление открывало новую духовную и нравственную глубину Торы (к примеру, органическую связь жизни духовной с жизнью нравственной и общественной, необходимость сознательного принятия Торы и ответственного следования ей), с другой – порождало неизбежный для своей эпохи религиозный ригоризм со всеми его издержками. И если открытие (и откровение) духовной глубины Торы оказывается актуальным на все времена, то религиозный ригоризм остается всего лишь характерной особенностью конкретной эпохи.

II. ТОРА, КОТОРУЮ МЫ ПОТЕРЯЛИ

Два пути

Понятие Торы в Библии оказывается весьма многозначным. Конечно, еврейское слово «тора» означает именно закон или законодательство, а также и законодательный текст. Но это лишь одно из значений; Торой, кроме того, можно назвать и путь следования данному Богом закону, и тогда речь идет о двух путях, пути жизни и пути смерти, а также о выборе между ними (Второзаконие, 30: 15). В пророческой, а позднее в раввинистической традиции в Торе видят также духовное начало, пребывающее в сердце человека и меняющее его изнутри (традиция восходит к учению Иеремии о новом союзе-завете с Богом, который пророк видит как завет мессианский, Иеремии, 31: 31-34). Внутренняя Тора, как и Тора внешняя, также предполагает путь, динамику, которая не может не сказаться как на внутренней, так и на внешней жизни человека. Тора не случайно призывает человека любить Бога «всем сердцем твоим, всею душою твоею и всеми силами твоими» (Второзаконие, 6: 4-5; евр. נפש, переводимое обычно, как «душа», обозначает, собственно, жизненную силу или жизненное начало человека; к душе, как к носительнице личностного начала, сила эта прямого отношения не имеет; но словом נפש называется также иногда и внутренний мир человека во всей его полноте и во всем многообразии). Сердцем в Библии называется тот духовный центр человеческой личности, который проявляет себя вовне, как воля и интенция, как духовный орган, которым делается выбор и где принимаются решения, т.е. происходит как раз именно то, что называется духовной жизнью: ведь с библейской точки зрения духовная жизнь – прежде всего, отношения, связывающие человека с Богом и с другими людьми. Если человек обращается к Богу, меняется вся система его волевых актов и интенций, а значит, меняется также система его ценностей

и приоритетов. Следствием такой перемены становятся изменения, затрагивающие вначале внутренний мир человека, его мысли, чувства, эмоции, а затем и мир его внешних проявлений, включающий поведенческие модели и образ жизни в целом. И если внутренний мир человека выстраивается вокруг внутренней Торы, то внешняя его жизнь регулируется Торой внешней. Но постольку, поскольку человек – существо цельное, Тору если и можно разделить на внешнюю и внутреннюю, то весьма условно: лишь в том смысле, в каком следствие отличается от причины и не совпадает с ней, будучи одновременно теснейшим образом с ней связано и ею порождено. Но, с точки зрения различения греха и преступления, разница между Торой внутренней и Торой внешней оказывается достаточно важной: ведь преступление – тот же грех, но такой, последствия которого затрагивают других людей, притом затрагивают помимо их воли. Нарушением Торы является как грех, так и преступление, но основанное на Торе законодательство наказывает обычно не грех как таковой, а те преступления, которые он порождает. Однако специфика Торы как законодательства теократического заключается в том, что, в отличие от законодательства светского, Тора знает преступления не только против человека, но и против Бога.

На первый взгляд, сама возможность преступления против Бога кажется абсурдной: может ли человек причинить Богу вред, какой бы грех он ни совершил? Но при более внимательном рассмотрении ситуация оказывается не столь однозначной. Достаточно взглянуть на сам Декалог, чтобы увидеть возможность греха, направленного против Бога. В самом деле, уже первая заповедь требует от человека не просто неучастия в языческих культах, но и (в первую очередь) того, чтобы Бог и отношения с Ним всегда оставались бы центром и смыслом жизни человека; все остальные заповеди из первых пяти лишь раскрывают смысл первой, будучи направлены на то, чтобы такие отношения углубить и упрочить. Все, что мешает отношениям человека с Богом: придуманные человеком образы и порожденные им духовные и иные фантомы (вторая заповедь), неискренность в молитве, не говоря уже о кощун-

стве и богохульстве (третья заповедь), разрушение священного пространства и осквернение священного времени через нарушение святости шаббата (четвертая заповедь), наконец, разрушение тех межчеловеческих отношений, без которых духовного пространства нет и быть не может (пятая заповедь; не стоит забывать, что во времена Моисея большой патриархальный род был не только семьей, но и социумом, и религиозной общиной для большинства евреев) – должно было быть исключено из жизни. Чем меньше в жизни отдельного ли человека, общества ли в целом было того, что мешает выстраиванию отношений с Богом, тем ближе и народ в целом, и отдельный человек приближался к тому, чем Бог с самого начала задумал Свой народ – к идеалу народа как общины верных, вера каждого из которых вполне осмысленна, осознанна и ответственна. Разумеется, когда дело касается отдельного человека и его отношений с Богом, речь в случае нарушения этим человеком той или иной заповеди должна идти, прежде всего, о грехе, который касается, в первую очередь, самого нарушителя. Но дурной пример заразителен, а дурные сообщества, как известно, имеют свойство развращать добрые нравы. Если бы Тора не ставила перед народом, который ее принимает, общенародной задачи, задачи стать народом Божиим, грех против Бога (точнее, против тех отношений, которые связывают человека с Богом) не мог бы стать преступлением. Но поскольку эта задача стоит, постольку и такой грех перестает уже касаться только Бога и грешника, в определенных случаях становясь общественной проблемой. В частности, так может случиться, если грешник перестает осознавать свой грех как таковой, начиная считать его нормой. В таком случае внутренняя неверность Богу может превратиться в открытое язычество, пренебрежение молитвой – в публичное кощунство или богохульство, а пренебрежение традицией, семейной, общинной или общественной – в открытое оскорбление своих домашних, общины, к которой принадлежишь или принадлежал прежде, общества, в котором живешь. Во всех перечисленных случаях речь должна идти уже не только о грехе, но и о преступлении, как и оценивает подобного рода поступки Тора.

Когда дело касается второй части Декалога, вторых пяти заповедей, многое становится (по крайней мере, на первый взгляд) понятнее: тут речь идет о грехах против ближнего, которые порождают преступления – всем понятные и признаваемые таковыми даже светским законодательством. Но Декалог – не простое перечисление запретов, а цельная литературная композиция, внутри которой каждая из десяти заповедей имеет свое, отнюдь не случайное, место. Из первых пяти первая заповедь выделяется как по форме, так и по объему; из вторых пяти таким же образом выделяется заключительная, пятая заповедь (десятая, если смотреть на Декалог в целом, а не только на вторую его часть). Казалось бы, зависть – не самый страшный грех, и преступлением она может стать лишь в том случае, если кто-нибудь станет публичными призывами разжигать в обществе зависть по отношению к какой-нибудь группе людей. Но в основе своей именно зависть как нарушение десятой заповеди становится тем духовным корнем, из которого вырастает возможность и даже неизбежность нарушения всех остальных заповедей, входящих во вторую часть Декалога, будь то клевета, кража, разврат или убийство. И дело тут не только в том, что из зависти, если она захватывает человека целиком, легко можно пойти на клевету или разврат, на кражу и даже убийство, а в том, что всякая зависть означает, в духовном смысле, не просто желание завладеть чем-то, что принадлежит другому человеку, но желание занять его место перед Богом, вытеснив другого из того духовного пространства, которое Бог ему дает. Собственно, понятие дома в Библии и связано с представлением об этом духовном пространстве, которое, однако, требует также и пространства физического, поскольку мы, люди, существа не только духовные, но и природные, так что наша духовная жизнь предполагает и физическое измерение тоже. Нарушение же всех остальных заповедей, содержащихся во второй части Декалога, лишь увеличивает меру такого вытеснения – вплоть до физического уничтожения того, кто представляется завистнику соперником на пути, ведущем к счастью и полноте жизни. Разумеется, на деле завистник никогда этой полноты на избранном им пути не найдет, но понимает он свою ошибку

нередко лишь тогда, когда зайдет достаточно далеко. Однако самым страшным оказывается тут даже не вред, который такой человек приносит ближнему, а тот факт, что сам он, занимая позицию завистника, не только претендует на чужое место перед Богом, но и отказывается занять перед Ним свое, то, которое Бог определил ему с самого начала. Завистника уже самая его зависть ставит на ложный путь, и чем дальше идет он этим путем, тем дальше оказывается от Бога, тем выше становится стена, его от Бога отделяющая. И Тора, оценивая преступление и предлагая наказание за него, всегда имеет в виду, прежде всего, эту стену, которую необходимо сломать, чтобы помочь человеку вернуться на путь Божий. Тут есть место и духовным усилиям, и действию закона, когда грех становится преступлением. Но закон, разумеется, всегда воплощается в конкретных людей, которые его интерпретируют и применяют. О судьях Тора тоже говорит немало. Каким же, с точки зрения Торы, должен быть судья?

Так кто же судьи?

Надо заметить, что исторически первой ветвью власти, ставшей известной еврейскому народу, была власть судебная. О судьях, поставленных Моисеем, упоминает, в частности, Книга Исхода (Исх, 18: 13-26). Рассказ этот в известной нам сегодня форме появляется сравнительно поздно, вероятнее всего, в VI в. до н.э., одновременно с полным текстом Шестикнижия, включавшего в себя Пятикнижие и Книгу Иисуса Навина. Однако у нас нет оснований сомневаться в раннем происхождении предания, лежащего в основе данного рассказа. Некоторые дополнительные штрихи добавляет к нему упоминание об избрании судей и начальников-распорядителей в Книге Второзакония, ядро которой восходит, по-видимому, к IX или VIII в. до н.э.: здесь прямо говорится о том, что все руководящие должности в народе были выборными, что, очевидно, касается и судей тоже (Второзаконие, 1: 9-18). Как именно соотносились полномочия этих выборных начальствующих лиц и судей с полномочиями традиционных родоплеменных институтов, сказать сложно (возможно,

речь идет об особых военных вождях, власть которых была ограничена кочевым периодом, когда военные действия были частыми и неожиданными), но, во всяком случае, судебная власть уже во времена Моисея занимала в еврейском обществе центральное место. То же самое можно сказать и о религиозно-политическом проекте, который нашел свое отражение в Книге Второзакония: здесь именно судебной власти отдается приоритет – как институту, ответственному за чистоту Торы и за ее соблюдение народом-общиной. Что касается власти исполнительной (в лице царя), то она находится по отношению к судебной власти в положении если не подчиненном, то, по крайней мере, вторичном: власть царя в еврейском обществе была ограничена законом (Торой), интерпретация которого принадлежала отнюдь не ему, а храмовому священству. Последнему и отдавалась, согласно концепции, изложенной в Книге Второзакония, верховная судебная власть (Второзаконие, 17: 8-20). Такая, иерократическая по сути, концепция была, в известном смысле, отступлением от традиционного раннепророческого теократического идеала (достаточно вспомнить, что верховными судьями в догосударственный период были, к примеру, Моисей и Иисус Навин, из которых оба этой властью обладали как Богом поставленные религиозные харизматические лидеры, а не как представители священнической общины), однако она сохраняла лежащий в основе традиционной еврейской (а значит, и библейской) судебной системы принцип «власть и суд – от Бога». Речь могла идти лишь об интерпретации тезиса, которая в разные периоды еврейской истории могла быть как теократической (власть религиозного харизматического лидера), так и иерократической (власть религиозной корпорации, в данном случае – храмового священства). Конечно, сегодня трудно сказать с уверенностью, в какой мере религиозно-политические идеи раннепророческого движения реализовались на практике, но важно уже то, что они были выдвинуты и предложены обществу древнего Израиля как образец если не идеального, то оптимального общественного устройства.

На первый взгляд, сочетание прямой демократии и теократического или иерократического правления может пока-

заться парадоксальным. Однако многое станет понятнее, если вспомнить, что Тора с самого начала была законодательством теократическим. Она предполагала не только внешнее ограничение, но и внутреннюю организацию. Внешняя Тора ограничивала человека извне как члена общества, подлежащего власти вполне определенных общественных институтов; внутренняя Тора выстраивала, организовывала и дисциплинировала (духовно и поведенчески) его изнутри как члена народа Божия, заключившего с Богом добровольный союз и вступившего с Ним в обязывающие взаимоотношения. Тора была не только законом, но и внутренним императивом, духовным, нравственным и поведенческим. Нравственный и поведенческий императив предполагает законопослушание, если ценностная система, лежащая в основе законодательства, этому императиву не противоречит (как и было в случае с Торой). Судебная власть в таком случае не имеет необходимости опираться на аппарат принуждения; она ни к чему не принуждает тех, на кого распространяется, она лишь помогает им реализовать тот внутренний императив, реализация которого является абсолютно необходимой для самого человека. Судья в таком случае оценивает не человека собственно, а лишь его конкретный поступок или конкретную ситуацию, в которой человек этот оказался и из которой он не видит выхода, соответствующего Торе. Это касается, между прочим, и преступлений, которые могут, на первый взгляд, показаться совершенными сознательно и добровольно. Тора, в сущности, на всякое преступление смотрит, как на ошибку и заблуждение, но в некоторых случаях заблуждение может быть, с точки зрения Торы, добровольным, когда человек позволяет себе отклониться от внутреннего императива, которому должен следовать и который Тора призвана в нем охранять. Если же речь шла о непризнании самой Торы, на не признающего ее смотрели, как на отщепенца, которому нет места в народе Божиим, как на мертвеца, которому не обязательно умирать физически (за отступничество не обязательно наказывали смертью, иногда наказанием могло быть, например, изгнание), но который, во всяком случае, духовно уже мертв. В рамках такой судебной системы судья не только мог, но и дол-

жен был быть лицом выборным, его принятие как судьи могло и должно было быть исключительно добровольным. Собственно, Тора не запрещает быть судьей никому, если только судящиеся готовы видеть в нем того, кто может справедливо, в соответствии с нормами Торы, разобрать и решить дело; этим, между прочим, объясняется довольно широкое (судя по некоторым косвенным свидетельствам) распространение в древнем еврейском обществе института третейского суда. Судья должен был не столько заставить судящихся согласиться со своим решением, сколько убедить их в том, что предложенное им решение является, с точки зрения норм Торы, справедливым и в данном конкретном случае оптимальным для всех участвующих в деле сторон. Без доверия к судье такая система судопроизводства, разумеется, функционировать не могла, и прямые выборы судей были важным условием этого доверия. Конечно, в определенных случаях без принуждения обойтись было нельзя, но можно думать, что таких случаев было сравнительно немного. Косвенным тому свидетельством является тот факт, что древний Израиль никогда не имел развитого правоохранительного или карательного аппарата, даже во времена Соломона, когда во всех остальных отношениях Израиль был вполне современным (разумеется, по меркам своего времени) государством.

Собственно, утрата нами Торы во всей ее полноте и началась тогда, когда мы, христиане, перестали воспринимать Тору как необходимый внутренний императив и следовать ей. Это, между прочим, сказалось и на общественной жизни христианских народов, выражаясь в отсутствии внятного общественного и политического христианского проекта, который мог и должен был быть создан на основе все той же Торы, но который, разумеется, не мог появиться без переживания Торы как внутреннего, духовного, нравственного и поведенческого императива. Единственное, что смогла предложить Церковь обществу, – иерократический идеал во главе с собой, вернее, со своими структурами, выдвинутыми ею на роль если не правящей, то контролирующей религиозной инстанции. Попытки осуществления этого идеала породили весьма своеобразный уклад средневековой Европы, где черты иеро-

кратического общества сочетались с институтами как монархии (абсолютной и ограниченной), так и демократии (прямой и представительной). Но иерократия, как и любой общественно-политический институт, довольно быстро показала свою ограниченность, а попытки церковной иерархии ее абсолютизировать не принесли Церкви ничего, кроме недоверия уже не только к иерократическому проекту, но и к ней самой (или, по крайней мере, к ее институтам). Конечно, сторонники иерократии как идеального общественного устройства могли бы сослаться на Книгу Второзакония, которая именно в иерократии видит оптимальный вариант общества, основанного на Торе. Но, во-первых, Тора не считает иерократию единственно возможной формой такого общества, предлагая еще, по крайней мере, одну альтернативу: теократию (которую, надо заметить, христианский мир почти не использовал: нечто похожее на теократическое правление существовало, быть может, лишь в Женеве при Кальвине и в некоторых английских колониях в Америке, еще до войны их за независимость). И, во-вторых, Тора смотрит на иерократию лишь как на одну из форм воплощения в юридическую практику принципа «суд – дело Божие». Речь идет, в первую очередь, именно о судебной власти, а не о власти вообще: иерократия нужна была как оптимальный в конкретных условиях способ замкнуть судебную систему на духовно авторитетный институт, который мог бы санкционировать само существование судебной системы и стать высшей судебной инстанцией, авторитет которой был бы очевиден для каждого. В принципе, в других исторических и общественно-политических условиях такой институт мог бы иметь и иную форму, если только в этой форме он был бы в состоянии решить ту задачу, которую в условиях, когда была написана Книга Второзакония, ее авторы возлагали на храмовое священство. Но никакой институт не мог бы быть авторитетен без признания Торы общественным и политическим императивом, а такое признание невозможно без признания ее императивом внутренним – как духовно-нравственным, так и поведенческим. Но Тора – это вопрос не только судебной системы и ее устройства, но и принципов судопроизводства. В чем же они заключаются?

Суд: דין и משפט

Главной проблемой применимости норм Торы в наши дни считается (и считается отчасти справедливо) проблема известной архаичности соответствующего законодательства, все варианты которого были даны Богом Своему народу для совсем другой эпохи. На первый взгляд, их использование сегодня кажется абсолютно невозможным. Между тем сама Тора предлагает способ адекватного применения норм, которые в своем изначальном виде действительно были даны для совершенно иных условий. Притом способ этот оказывается важен не только в контексте официального правоприменения, но и в контексте той жизненной практики следования Торе, которая той же самой Торой предписывается каждому, кто хотел бы ее соблюдать. В самом деле: вопрос правоприменения – всегда вопрос оценки конкретной ситуации и принятия решения касательно участвующих в ней лиц. Тора не исключение; здесь, однако, речь никогда (во всяком случае, относительно суда человеческого) не идет о виновности или невинности человека вообще. Оценивается не человек как таковой, а лишь конкретный совершенный им поступок; оценка же человека в целом – дело суда Божия, который Бог вершит Сам, не передоверяя его никому. Такая окончательная оценка человека на соответствие его Торе называется еврейским словом דין, которое переводится обычно как «суд», хотя в данном случае имеет смысл говорить о суде лишь в одном его специфическом аспекте, который в судебной практике называют обычно квалификацией преступления. Квалификацию жизни человека в целом дает на Своем суде Бог; человеку же предоставлена квалификация конкретных поступков, для которой ему и дана Тора. При этом важно иметь в виду, что квалификация эта связана не только с судопроизводством как таковым. Следование Торе предполагает такого же рода оценку человеком всякого собственного поступка и всякого принятого им решения, потому что духовная жизнь человека и определяется, собственно, сделанным в той или иной ситуации выбором и принятым решением, нередко касающимся не только собственных поступков, но и поступков других людей,

относительно которых нужно определить, можно ли их под- держать или нет. Процесс, обозначаемый словом תָּי, оказы- вается нормальным состоянием человека, готового следовать Торе; отсюда упомянутое нами выше широкое распро- странение третейского суда, отсюда же и требование тщательной квалификации всякого преступления, требование, которое ставит судье Тора.

Другой аспект понятия суда обозначается еврейским словом מִשְׁפָּט. Если תָּי можно определить как квалификацию поступка или преступления человека, то מִשְׁפָּט – это опреде- ление соответствующего преступлению наказания. Впрочем, аналогия здесь оказывается все же весьма относительной. В понятие מִשְׁפָּט заложена идея не столько наказания или воз- мездия, сколько определения места человека во всеобщем порядке вещей. Неудивительно, что окончательный מִשְׁפָּט, как и окончательный תָּי, Тора отдает Богу: так же, как оценить человека в целом способен только Бог, только Бог может и определить его настоящее место в Им сотворенном мире. Че- ловеческому суду предоставляется определение места лишь конкретному поступку или преступлению. Наказание или воз- мездие – не самоцель: к мести Тора в принципе относится отрицательно, ограниченно допуская ее постольку, поскольку она была свойственна обычному праву; наказание же само по себе не было главной целью потому, что не гарантировало преодоления последствий совершенного преступления. Вообще, предлагаемые Торой санкции за преступления если и мож- но назвать наказанием, то в весьма специфическом смысле. Тора вообще немыслима вне контекста отношений человека с Богом, и всякое преступление рассматривается ею как след- ствие нарушения или полного разрушения этих отношений, которое влечет за собой и разрушение отношений с ближни- ми. Главной целью предлагаемых Торой санкций становится поэтому восстановление утраченных отношений, прежде все- го с Богом, а затем и с ближними. Человек тут оказывается практически бессилён, каким бы карательным аппаратом он ни располагал (возможно, еще и поэтому Тора не предпола- гает наличия в обществе такого аппарата), вся надежда лишь на Бога, Которому человек может только создать максимально

удобные для духовной работы условия. Впрочем, обсуждение этой темы выходит за рамки нашей статьи. Очевидно лишь одно: Тора не наказывает человека за преступления, а помогает ему преодолеть их последствия, поскольку они преодолимы. Тем самым Тора помогает человеку восстановить то духовное качество своей жизни, которое позволит ему пройти Божий суд с наименьшими потерями.

Тут-то и встает вполне естественный вопрос: насколько подходят нормы, позволявшие достичь упомянутой выше цели тогда, когда они были даны, сегодня? Ведь прошло уже не одно столетие, и, хотя человеческая природа осталась в основном такой же, как во времена Моисея и ранних пророков, ситуации, в которых может оказаться человек, стали во многом иными. Между тем законы, предложенные Торой, были даны, исходя из ситуаций того времени, для которого они были предназначены. Как же применять их сегодня? Ответ на заданный вопрос можно найти в самой Торе. Так, в законодательных главах Книги Исхода законы, содержащиеся в главах XXI – XXIII, называются *חוקים* (Исх, 21: 1). Такие же, основанные на Декалоге, законы в Книге Второзакония определяются обычно, как *קריים* и *משפטים* (Второзаконие, 4: 1,5,7; 5: 1; 12: 1). Когда же речь идет не только о законах, основанных на Декалоге, но и собственно о десяти заповедях, Книга Второзакония использует для указания на них слово *מצוות* (Втор, 6: 1; 11: 1). Такое словоупотребление не случайно. По-видимому, слово *משפט* означало не только судебное решение, но и то, что сегодня мы называем прецедентом, который в контексте правовой системы, основанной на Торе, всегда играл особую роль потому, что она представляла собой пример именно прецедентного права. Что же касается слова *קריים*, то его можно перевести как «норма», «правило» или «закон» – в том узком смысле, в котором под законом понимается прописанная законодательная норма. Особо выделяются в Книге Второзакония нормы Декалога, для обозначения которых здесь используется слово *מצוות*, в этом смысле вошедшее в употребление достаточно поздно, судя по тому, что в законодательной части Книги Исхода оно не встречается. Итак, правильный *תן* (а словом *תן* называют также собственно судеб-

ный процесс как процесс оценки совершенного обвиняемым поступка на предмет наличия и квалификации состава преступления) невозможен без опоры на заповеди, анализа всех норм Торы, на этих заповедях основанных, и оценки их как прецедента, который и должен стать основанием для принятия решения (заметим в скобках, что таким же образом должен оценивать ситуацию и принимать решение каждый, кто хочет следовать Торе в своей жизни). Отказ от любой из трех упомянутых составляющих означает утрату Торы как руководящего принципа жизни и судопроизводства. Как судья, оценивая поступок обвиняемого, так и всякий человек вообще, оценивая ситуацию, в которой оказался, и готовясь принять решение, должен ответить на три вопроса: есть или нет в совершенном поступке или в принимаемом решении нарушения какой-нибудь из десяти заповедей? Что говорят об этом законодательные нормы Торы? Если же Тора содержит норму, связанную с оцениваемой ситуацией, принимаемым решением или совершенным поступком, то что именно за ней стоит? Речь идет не только об истории, но и о логике законодателя: ведь в Торе нет ни одной законодательной нормы, которая не была бы так или иначе связана с вопросом соблюдения или нарушения какой-нибудь из десяти заповедей. И в основе любой нормы лежит определенная логика законодателя, предложившего ее, имея в виду конкретные условия своего места и времени, но в то же время, ориентируясь на систему ценностей, которая, будучи основана на Декалоге, оставалась неизменной на протяжении тысячелетий. Менялся лишь, если такое выражение здесь уместно, алгоритм имплементации этой ценностной системы в конкретные законодательные нормы. Понять логику такой имплементации и составляет сверхзадачу для исследователя Торы, если, конечно, Тора является для него не только историей, но и актуальным принципом его собственной жизни.

Вместо заключения

Итак, перед нами Тора, представляющая собой не что иное, как многовариантное законодательство, каждый вариант которого предполагает свой способ имплементации той же самой, к Декалогу восходящей, ценностной системы. Один из этих вариантов являет собой имплементацию религиозную, т.е. такую, при которой ценностная система прежде своего юридического выражения облекается в оболочку религиозных норм и правил, которые в соответствующую эпоху неизбежно должны были принять форму свода норм и правил ритуальной чистоты. Другой основывается на традиционалистской ментальности, которая, включая в себя религиозную составляющую, тем не менее к ней несводима и определяется ею лишь отчасти. Встает закономерный вопрос: возможны ли какие-то иные формы имплементации ценностной системы Торы, актуальные не для прошедших эпох, а для наших дней? Все изложенное выше не дает нам никаких оснований для отрицательного ответа. Напротив, скорее можно было бы предположить, что такие формы не только возможны, но и абсолютно необходимы: ведь иначе Тора для нас останется, в лучшем случае, лишь частным делом, делом тех, кто готов следовать ей в своей личной жизни. Но вся логика соответствующих библейских книг говорит нам о другом: Тора была дана Богом Своему народу не только для жизни частной, но и для жизни общественной, и для жизни государственной. А после прихода в мир Христа она стала доступной не только одному еврейскому народу, как это было прежде, но всякому народу, который изъявил бы желание следовать ей в своей общественной и государственной жизни. И если такой выбор будет сделан каким-нибудь из народов, называющих и считающих себя христианскими, вопрос о разработке таким народом законодательства, основанного на Торе и отвечавшего всем нуждам современной общественной и государственной жизни, представляется нам задачей хотя и непростой, но вполне осуществимой.

В.Г. Ярославцев,

кандидат юридических наук,

судья Конституционного суда РФ

ПРИНЦИП ОГРАНИЧЕНИЯ АБСОЛЮТНОЙ ВЛАСТИ В ПЯТИКНИЖИИ МОИСЕЯ

*Соблюдайте постановления Мои и законы Мои,
которые исполняя, человек будет жив. Я Господь.*

Левит, 18: 5.

Я не богослов и не библеист, поэтому, раскрывая вопрос об ограничении абсолютной власти в Пятикнижии Моисея, буду следовать за текстом Библии, не отступая в толкования и не делая проекции на сегодняшний день. Для меня бесспорно, что философия права зародилась именно во времена написания Пятикнижия. При этом, как бы ни расходились хронологические оценки времени появления текстов Пятикнижия, они в любом случае предшествуют появлению философии права у древних греков. Недооценивая библейское начало философии права, современная юридическая наука может не в полной мере осознать взаимосвязь права и морали и оценки права как высшей духовной ценности, восходящей к наиболее священным текстам в истории человеческой мысли.

В замысле Бога о человеке было сотворить личность, способную жить в гармонии и любви с миром и Создателем. Беззаботно питаться от даров Его, радоваться, славить Господа, любить все живое вокруг себя и не допускать грех в свое сердце и разум. Но история пошла по другому пути. «И увидел Господь [Бог], что велико развращение человеков на

земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время; и раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем»²²⁶. В гневе Он решил истребить всех людей с лица земли, но нашелся один праведник, который, как говорит Писание, обрел благодать пред очами Божиими – Ной. Господь сохранил жизнь человечеству, спасая для этого одно праведное семейство от потопа, который послал для того «чтоб истребить всякую плоть, в которой есть дух жизни, под небесами; все, что есть на земле»²²⁷. Ной получил от Бога завет: «Но с тобою Я поставлю завет Мой»²²⁸, следуя которому он должен был в определенные сроки выстроить корабль, собрать на него всю живность по паре, все семейство свое, запастись снадобьем и укрыться в ковчег в указанный день. Ной сделал все, что повелел ему Господь, и остался жив сам и «что было с ним в ковчеге»²²⁹, сохранив, таким образом, продолжение жизни на земле.

И вспомнил Бог о Ное, и остановил потоп, и «сказал Господь [Бог] в сердце Своем: не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого – зло от юности его; и не буду больше поражать всего живущего, как Я сделал: впредь во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся»²³⁰. С того момента как Ной исполнил полученный завет, Творец обещает не истреблять более человечество за грехи. В этом отрывке из книги Бытия говорится, что Господь дает обещание человеку, предоставляя ему вечные гарантии существования и ограничивая тем самым Свою собственную свободу, Свою власть. Мы видим, что установление пределов безграничного господства положительно влияет на ход истории развития человечества. «И сказал Бог Ною и сынам его с ним: вот, Я поставлю завет Мой с вами и с потомством вашим после вас..., что не будет более истреблена

²²⁶ Быт, 6: 5-6.

²²⁷ Быт, 6: 17.

²²⁸ Быт, 6: 18.

²²⁹ Быт, 7: 23.

²³⁰ Быт, 8: 21, 22

всякая плоть водами потопа, и не будет уже потопа на опустошение земли»²³¹.

Заключается договор между небом и землей – люди получают завет и обязуются исполнять его, а Господь обещает не уничтожать человечество. Обе стороны принимают на себя конкретные обязательства. Господь явился Аврааму и сказал ему: «И поставлю завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими после тебя в роды их, завет вечный в том, что Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя; и дам тебе и потомкам твоим после тебя землю, по которой ты странствуешь, всю землю Ханаанскую, во владение вечное; и буду им Богом. И сказал Бог Аврааму: ты же соблюди завет Мой, ты и потомки твои после тебя в роды их. Сей есть завет Мой, который вы должны соблюдать...»²³²

Центральным понятием ветхозаветной этики и религии является само понятие «завет», в основе которого лежит верность союзу и договору между Богом и народом. Всякий союз, построенный на договоре, есть правоотношение и, следовательно, кладет в основу норму поведения, иначе говоря, «закон дел». Понятие «завет» необходимо утверждает закон и жизнь в законе²³³. Таким образом, закрепляются взаимные отношения, возникает обязанность между обеими сторонами в результате добровольного согласия.

Весь Ветхий Завет, как писал русский философ Е.В. Спекторский²³⁴, понимался как закон, как нечто юридическое, как какая-то сакральная юриспруденция. Сам Бог «ведет тяжбу свою», ибо «суд – дело Божие»²³⁵. И Израиль гордился своей юридической религией: «Как люблю

²³¹ Быт, 9: 8-11.

²³² Быт, 17: 7-10.

²³³ *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. Проблемы Закона и Благодати // Русская философия права: философия веры и нравственности. СПб., 1997. С. 384.

²³⁴ *Спекторский Е.В.* Христианство и правовая культура // Русская философия права: философия веры и нравственности. СПб., 1997. С. 338.

²³⁵ Втор, 1: 17.

я закон Твой! Весь день помышляю о нем», – восклицал псалмопевец²³⁶.

Но настало время проверить приверженность союзников своим обязательствам. Господь обещал не уничтожать людей при условии соблюдения данного им завета, т.е. праведности... «И сказал Господь: вопль Содомский и Гоморрский, велик он, и грех их, тяжел он весьма»²³⁷, собираясь погубить всех жителей Содома. Тогда взмолился к Нему Авраам с просьбой о сохранении жизни праведникам в этом городе:

«И подошел Авраам и сказал: неужели Ты погубишь праведного с нечестивым [и с праведником будет то же, что с нечестивым]? может быть, есть в этом городе пятьдесят праведников? неужели Ты погубишь, и не пощадишь [всего] места сего ради пятидесяти праведников, [если они находятся] в нем? не может быть, чтобы Ты поступил так, чтобы Ты погубил праведного с нечестивым, чтобы то же было с праведником, что с нечестивым; не может быть от Тебя! Судия всей земли поступит ли неправосудно? Господь сказал: если Я найду в городе Содоме пятьдесят праведников, то Я ради них пощажу [весь город и] все место сие. Авраам сказал в ответ: вот, я решился говорить Владыке, я, прах и пепел: может быть, до пятидесяти праведников неостанет пяти, неужели за *недостатком* пяти Ты истребишь весь город? Он сказал: не истреблю, если найду там сорок пять. *Авраам* продолжал говорить с Ним и сказал: может быть, найдется там сорок? Он сказал: не сделаю *того* и ради сорока. И сказал *Авраам*: да не прогневается Владыка, что я буду говорить: может быть, найдется там тридцать? Он сказал: не сделаю, если найдется там тридцать. *Авраам* сказал: вот, решился я говорить Владыке: может быть, найдется там двадцать? Он сказал: не истреблю ради двадцати. *Авраам* сказал: да не прогневается Владыка, что я скажу еще однажды: может быть, найдется там десять? Он сказал: не истреблю ради десяти. И пошел Господь, пе-

²³⁶ Пс, 118: 97.

²³⁷ Быт, 18: 20.

рестав говорить с Авраамом; Авраам же возвратился в свое место»²³⁸.

Из этого текста видно, что Бог вступает в диалог с Авраамом. Он внимательно и терпеливо выслушивает его и соглашается на уступки, подтверждая тем самым возможность решить вопрос и по милости, и по справедливости, и по закону. Всемогущий Господь не поступает, как мифический Зевс, посылающий на землю гром и молнии, проклятия и напасти при первом же разочаровании в людях, следуя за своими эмоциями. Он предупреждает и ждет, пока человек сам обратится к Нему, чтобы не истребить его, а помочь исправиться или найти выход из положения.

Здесь мы видим подлинную суть силы и власти. Она заключается не в тирании и самодурстве, а в отеческой заботе – строгой, но справедливой. Ее цель не подавить или уничтожить, а помочь и исправить, направить на благо. Нет непреодолимого разрыва между Всевышним и человеком, между властью и обществом, есть диалог, есть понимание и решение. Присутствует достоинство и уважение с обеих сторон. Проявляя почтительное отношение к подчиненному, власть получает в ответ еще большее уважение, признание и любовь.

В приведенном выше диалоге мы видим, что Бог поступил по завету: выслушав Авраама, Он исполнил Свое слово и не покарал тех, кто соблюл Его постановления, сохранил им жизни.

Это и есть ограничение абсолютной власти: Господь видел разумность бытия и развития человечества именно в этом и преподал сей урок для последующих поколений.

Впоследствии наиболее четко принцип ограничения всевластия будет сформулирован в обращении к Исааку: «...исполню клятву [Мою], которою Я клялся Аврааму, отцу твоему; умножу потомство твое, как звезды небесные, и дам потомству твоему все земли сии; благословятся в семени твоем все народы земные, за то, что Авраам [отец твой] послу-

²³⁸ Быт, 18: 23-33.

шался гласа Моего и соблюдал, что Мною заповедано было соблюдать: повеления Мои, уставы Мои и законы Мои»²³⁹.

Таким образом, были заложены основы Божественного права, содержащие как нормы морали долга, так и собственно правовые нормы. Американский ученый Леон Фулер писал, что «мораль долга закладывает базовые нормы, без которых упорядоченное общество невозможно и без которых упорядоченное общество, направленное к достижению тех или иных определенных целей, существовать не может. Это мораль Ветхого Завета и десяти заповедей»²⁴⁰. Божественное право затрагивает и регулирует все стороны жизни общества: имущественные, семейные или общественные отношения. Его предписания по полноте и обстоятельности своей и подробному регламентированию всевозможных казусов, как отмечает протоиерей В. Цыпин, носят характер юридических кодексов²⁴¹. Библия демонстрирует нам необходимость трех элементов ограничения абсолютной власти: во-первых, просвещенная воля Господа, направленная на это ограничение с целью поступательного развития общества; во-вторых, создание соответствующих правовых и моральных норм, согласно которым стороны добровольно принимают на себя определенные обязательства (что по своей юридической сути изначально ведет к ограничению абсолютной власти); в-третьих, неукоснительное следование законам и исполнение их обеими сторонами, следствием чего является открытый диалог руководства на равных с обществом.

Из Библии мы знаем о многократном нарушении людьми данных им предписаний, что не могло вновь и вновь не вызывать гнева и возмущения Божьего: «И сказал Господь Моисею: долго ли будете вы уклоняться от соблюдения заповедей Моих и законов Моих?»²⁴² Моисей согласился со справедливостью укора и решил восстановить праведность наро-

²³⁹ Быт, 26: 3-5. См. подробнее заповеди и законы: Исх, 20: 2-17, 21, 23; Лев, 4: 2-35, 5; Числ, 35; Втор, 5, 17, 18, 18, 24, 25, 27.

²⁴⁰ Фулер Л. Мораль права. М., 2007. С. 15. Там же подробнее о разграничении между моралью стремления и моралью долга.

²⁴¹ Цыпин В.А. Церковное право. М., 1994. С. 38.

²⁴² Исх, 16: 28.

да. «На другой день сел Моисей судить народ, и стоял народ пред Моисеем с утра до вечера. И видел [Иофор], тесть Моисеев, все, что он делает с народом, и сказал: что это такое делаешь ты с народом? для чего ты сидишь один, а весь народ стоит пред тобою с утра до вечера? И сказал Моисей тестю своему: народ приходит ко мне просить суда у Бога; когда случается у них такое дело, они приходят ко мне, и я сужу между тем и другим и объявляю [им] уставы Божьи и законы Его»²⁴³. Споры он рассматривал на основе «уставов Божьих и законов Его». Судейское решение находилось в соответствии с этой нормативной системой, а народом воспринималось как воля Всевышнего.

Устная форма существующего закона, его вербальность, требовала конкретной фиксации заповедей для общества на все времена. Закон приобретал определенность и не мог быть изменен внезапно или непредсказуемым образом. «И сказал Господь Моисею: взойди ко Мне на гору и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди, которые Я написал для научения их»²⁴⁴.

Моисей, по совету своего тестя Иофора, выбрал из наиболее способных людей судей и повелел им учить народ жить по этим постановлениям, исполняя наказ Господа. И сказал: «...выслушивайте братьев ваших и судите справедливо, как брата с братом, так и пришельца его; не различайте лиц на суде, как малого, так и великого выслушивайте: не бойтесь лица человеческого, ибо суд – дело Божие; а дело, которое для вас трудно, доводите до меня, и я выслушаю его. И дал я вам в то время повеления обо всем, что надлежит вам делать»²⁴⁵. Вероятно, таким образом зарождался институт судебной власти, где судьи не только научали народ божественным установлениям, но и разрешали конкретные спо-

²⁴³ Исх, 18: 13-26.

²⁴⁴ Исх, 24: 12.

²⁴⁵ Втор, 1: 16-18.

ры, основываясь на законе²⁴⁶. В основе правосудия, как мы видим, реализуется принцип законности и справедливости. Тем самым ограничивается всевластие правителя, в том числе и самого Моисея. Как неоднократно подчеркивается, «суд – дело Божие», посему все обязаны соблюдать и исполнять божественные установления, выраженные посредством решений судьи. Более того, как известно, судьи были наделены полномочиями правосудия непосредственно Моисеем, являющимся представителем Господа, что придавало божественный авторитет их решениям.

Появление в обществе судей, наделенных полномочиями совершения правосудия, свидетельствует о воле Господа ограничить абсолютную власть, что положительно отразится на развитии человека и общества в целом. При неограниченной власти, вероятно, предвиделась опасность упадка общества, при котором власть будет самоуничтожаться. Французский мыслитель XX в. Бертран де Жувенель назвал этот феномен «эгоизм повелевания», когда власть, функционирующая только «для себя», обречена на уничтожение. Так, например, он пишет: «Ибо здесь дело получает замечательный поворот: эгоизм повелевания ведет к своему собственному уничтожению. Эта Власть не может ссылаться ни на какую законность. Она не преследует никакой справедливой цели; ее единственная забота – эксплуатировать ради своей пользы завоеванных, покоренных, подвластных. Она питается населением, над которым властвует»²⁴⁷. Однако, как справедливо замечает Бертран де Жувенель, «но с какой бы осмотрительностью ни осуществлялось господство, оно имеет свой срок. Господствующая группа со временем редет. Ее силы исчерпываются...»²⁴⁸.

²⁴⁶ О зарождении судебной власти см. подробнее: *Баренбойм П.Д.* 3000 лет доктрины разделения властей. Суд Сьютера. М., 1995. С. 12–27; *Ярославцев В.Г.* Нравственное правосудие и судебское правотворчество. М., 2007. С. 14–29.

²⁴⁷ *Жувенель, Б. де.* Власть: Естественная история ее возрастания. М., 2011. С. 154–155.

²⁴⁸ Там же. С. 156.

Наставляя народ, Моисей понимал, что ему не удастся вечно вершить правосудие, заниматься управлением общества, и, самое главное, строго контролировать соблюдение Божиих заветов сынами Израилевыми.

Предвидя желание народа поставить над собою царя, подобно другим народам, пророк заповедовал: «Когда ты придешь в землю, которую Господь, Бог твой, дает тебе, и овладеешь ею, и поселишься на ней, и скажешь: "поставлю я над собою царя, подобно прочим народам, которые вокруг меня", то поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой; из среды братьев твоих поставь над собою царя; не можешь поставить над собою [царем] иноземца, который не брат тебе. Только чтоб он не умножал себе коней и не возвращал народа в Египет для умножения себе коней, ибо Господь сказал вам: "не возвращайтесь более путем сим"; и чтобы не умножал себе жен, дабы не развратилось сердце его, и чтобы серебра и золота не умножал себе чрезмерно. Но когда он сядет на престоле царства своего, должен списать для себя список закона сего с книги, находящейся у священников левитов, и пусть он будет у него, и пусть он читает его во все дни жизни своей, дабы научался бояться Господа, Бога своего, и старался исполнять все слова закона сего и постановления сии; чтобы не надмевалось сердце его пред братьями его, и чтобы не уклонялся он от закона ни направо, ни налево, дабы долгие дни пребыл на царстве своем он и сыновья его посреди Израиля»²⁴⁹.

Таким образом, если выше мы говорили о самоограничении власти Создателем: «...и буду тверд в завете Моем с вами»²⁵⁰, то в наказе Моисея звучит довод о необходимости контроля владычества земного правителя божественными постановлениями, которые он обязан соблюдать в отношении себя и применительно к народу. Для баланса между полномочиями государя и свободой общества требуются сформировавшиеся и осознанные интересы граждан, имеющих возможность остановить власть, когда она посягает и вторгается на

²⁴⁹ Втор, 17: 14-20.

²⁵⁰ Лев, 26: 9.

их территорию. Нужна независимая правовая система, способная объективно регулировать конфликты, а не подавлять народ в пользу государства²⁵¹.

Только при условии реализации принципа законности в обществе государю в определенной мере гарантируются «долгие дни пребывания» у власти. А уклонение от закона «направо или налево» влечет за собой разрушение основ общества, нарушаются божественные заветы, и, дабы избежать кары Всевышнего, правитель должен отказаться от власти. И говорит Господь: «Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю, и никто не избавит от руки Моей. <...> Когда изостру сверкающий меч Мой, и рука Моя примет суд, то отмщу врагам Моим и ненавидящим Меня воздам»²⁵².

Такова божественная парадигма развития человеческого общества, где человек – главный субъект созидания. В сердце его Бог, и поступки совершаются в соответствии с заповедями, формирующими правосознание. В этом и заключается внутренняя нравственная свобода человека, являющаяся прочной гарантией от произвола правителя или кого-либо другого, так как перед Богом и законом все равны.

²⁵¹ Жувенель, Б.де. Власть: Естественная история ее возрастания. М., 2011. С. 401.

²⁵² Втор, 32: 39-41.

Г.А. Гаджиев,

доктор юридических наук,

профессор,

судья Конституционного суда РФ

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В.В. БИБИХИНА

Связь истоков современной философии права с первой известной миру системой правосознания Пятикнижия, основанной на сочетании и взаимодополнении права и морали, представляется очевидной. Тот факт, что эта связь до сих пор не является общепризнанной в нашем юридическом сообществе, может быть объяснен, в том числе, отсутствием внимания к идеям В.В. Биbihина, характеризующего и библейское, и любое другое право как что-то обязательное, но неформально обязательное, что-то не определившееся до конца, возможно, даже мистическое. Именно о правовой морали В.В. Биbihин пишет, что соблюдение права вовсе не обязательно приносит непосредственную выгоду. «В праве есть сторона рыцарства: я верен закону, долгу просто из верности. Есть разум в том, что требования долга не смягчались упоминанием о том, что их выполнение, и только оно, делает человека достойным счастья»²⁵³. Конечно, эти идеи напрямую вытекают из такого же по сути законодательства Пятикнижия, рассматриваемого вне религиозного контекста. Недостаток современного законодательства, по мнению Биbihина, в том, что в нем мало обоснования «надчеловеческими инстанциями», наличие кризиса референции – привязки законов к надежному авторитету. Правовые идеи Пятикнижия влияют на

²⁵³ Биbihин В.В. Введение в философию права. М., 2005. С. 28.

философию права, в том числе русскую философию права, значительно сильнее, чем может показаться при поверхностном взгляде.

В 2005 году Институтом философии РАН небольшим тиражом издана книга Владимира Вениаминовича Бибикина «Введение в философию права». Она появилась после скоропостижной смерти автора, настигшей его 12 декабря 2004 года. Монография возникла из курсов лекций, которые Владимир Вениаминович, один из самых самобытных и значительных философов современной России, читал на философском факультете МГУ в 2001–2002 гг. и в Институте философии РАН в 2002 году.

С 1972 года и до последних дней своей жизни он работал в Институте философии, сотрудничал со знаменитым Алексеем Федоровичем Лосевым. Ученые-философы говорят о нем с предельным уважением, несмотря на то, что он не получил базового философского образования: «Человек из круга А.Ф. Лосева и С.С. Аверинцева».

Знаток русской философии XIX – начала XX века В.В. Бибикин был выдающимся просветителем. Эту свою роль в русской культуре он осуществил благодаря яркому таланту переводчика. Это трудно представить, но Бибикин перевел для русского читателя Г.-Г. Гадамера, Г. Марселя, К. Юнга, Ханну Арендт, В. Дильтея, Умберто Эко, а также литературные произведения Эжена Ионеско, Генриха Бёлля, Антона Арто. Но самое значительное в его просветительской деятельности – это перевод «Бытия и времени» Мартина Хайдеггера. Этим, собственно, все сказано. Уже можно не упоминать о других переводах, если бы это не были переводы В. Гумбольдта, Григория Паламы, Жака Деррида.

Я, скорее всего, ошибаюсь, но у меня сложилось смутное впечатление, что психологически В.В. Бибикин находился в состоянии, весьма далеком от того душевного настроения, который хорошо передается с помощью английского *serenity*. В обществе сложилась обстановка, когда кажется, что философия стала ненужной, оторванной от жизни. И Бибикину показалось важным показать ведущую роль философии на фоне юриспруденции.

В 1993 году он писал по поводу тревожащей его судьбы Института философии РАН: «Мы хотели спасти Институт философии, умоляя письмом активные инстанции понять, учесть его ключевое место в нашем историческом семидесятилетии, семидесятилетии власти идеологии, служения народа небывалым богам. Но никого то семидесятилетие уже не волнует, кроме нас, тайная жажда новых богов не дает думать о старых, велит спешно переносить тот опыт сырым и нетронутым в новые реалии. И, как всегда, нас опередили, письмо то написали, сказав в нем другое, неправду, что будто бы славный Институт, не полиняв почти ни перышком, героически выстоял против давления и вынес на себе какие-то не меняющиеся ценности. Ах, мы-то знаем, как нервически он льнул ко всем новым извивам идолопоклонничества, а не знаем, как всегда, на что надеется ложь, и почему от своих неудач они становятся лживее, когда надо бы наоборот». Эти слова – слова настоящего русского интеллигента, для которого личное достоинство и достоинство любимой науки, которой он отдал жизнь, неразъединимы.

Д.С. Лихачев писал об этом качестве русской интеллигенции: «Мужество русской интеллигенции, десятки лет сохранявшей свои убеждения в условиях жесточайшего произвола идеологизированной советской власти и погибавшей в полной безвестности, меня поражало и поражает до сих пор. Преклоняюсь перед русской интеллигенцией старшего, уже ушедшего поколения. Она выдержала испытания красного террора, начавшегося не в 1936-м или 1937 году, а сразу же после пришествия к власти большевиков»²⁵⁴.

Я вспомнил эти слова Лихачева, когда прочитал о Бибикине: «Его выступления убеждали в том, что по-прежнему существует такой особый род деятельности, в котором честность и ответственность мысли неотделимы от честности и ответственности жизненной позиции»²⁵⁵.

²⁵⁴ Лихачев Д.С. Избранное. М., 2006. С. 65.

²⁵⁵ Михайловский А.В. Владимир Библикин как философ права // Сократ 3 (2011). С. 46.

Как отметили С.С. Неретина и А.П. Огурцов, «Введение в философию права» В.В. Биbihин готовил специально для издательства Института философии²⁵⁶. Остается только удивляться, но это значительное, самобытное философско-правовое исследование осталось практически незамеченным российскими юристами. Хотя удивляться, пожалуй, и не стоит: слишком удалились друг от друга области философии и юриспруденции в современной России на беду последней. На это обстоятельство автор обращает внимание в первых же строчках книги, во вступлении: государство и его юриспруденция способны только преподать право как факт, как данность, но не способны обосновать его, поскольку это задача сугубо философско-правовая. Философы, со своей стороны, развертывая основания права, не в первую очередь обслуживают юриспруденцию. Они строят онтологию права, как этику в широком смысле, включающем иногда также этологию²⁵⁷.

Мне достаточно хорошо известно состояние философии права в современной России, и поэтому я позволю себе утверждение: это одно из самых важных, афористичных высказываний по онтологии права, которые мне довелось прочитать у российских авторов. Обратим внимание, онтология права – не автономная система ценностей, Биbihин не оставляет места юридическому позитивизму, ибо система ценностей юриспруденции синкретична, в ней есть место и собственно юридическому концептуализму, без которого юриспруденция не может явить себя миру в качестве самостоятельной науки, но одновременно для права чрезвычайно важна этическая система ценностей.

Философия права В.В. Биbihина представляет интерес, прежде всего, с онтологической точки зрения. Правовая реальность – это самостоятельная реальность в рамках высшей реальности (по Лукману и Бергеру²⁵⁸), это своего рода

²⁵⁶ Биbihин В.В. Введение в философию права. М., 2005. С. 336.

²⁵⁷ Ibid. Р. 3.

²⁵⁸ «Среди множества реальностей существует одна, представляющая собой реальность *par excellence*. Это – реальность повседневной жизни. Ее привилегированное положение дает ей право называться высшей реальностью... По сравнению с реальностью повседневной жизни другие

анклав. Пьер Бурдые использовал термин «область» для выделения специфики пространства права, мира права. Он пишет о том, как человек покидает одну область и переходит в другую. Область философии находится по соседству с миром права. В качестве примера автономной области, анклава Лукман предлагал театр. Как только в зале гаснет свет и поднимается занавес, зритель переносится в иное пространство. П. Бурдые заметил, что даже выражение лиц у зрителей, покидающих зал кинотеатра, доказывает, что они только что были в ином пространстве²⁵⁹. Вот и Бибахин пишет, что «право говорит с ними на своем, не нашем языке»²⁶⁰. В мире права, в этом анклав, говорят на эзотерическом языке, непонятном обывателям. Тут есть бестелесные вещи, юридические лица, недвижимое в виде воздушных судов и прочие странные юридические понятия. Это – основа юридического доктринализма.

Переход из одного пространства в другое осуществляется незаметно, но это не значит, что между ними нет условных границ. Юристы хорошо знают про особенности того пространства, которое можно назвать миром права, «особой реальностью»²⁶¹ (Н.Н. Алексеев) или «миром права»²⁶² (Е. Спекторский).

Фактическая действительность овеществлена, осязаема, видима, материальна. Стены, изгороди – вот пример той части вещного мира, которая показывает всем, что какая-то часть вещного мира, недвижимости находится в обладании каких-то субъектов права. Можно представить себе такую ги-

реальности оказываются конечными областями значений, анклавами в рамках высшей реальности, отмеченными характерными значениями и способами восприятия...» Цит. по: Бергер П., Лукман Г. Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 50.

²⁵⁹ Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. М., 2003. С. 29.

²⁶⁰ Бибахин В.В. Указ. соч. С. 29.

²⁶¹ См.: Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб, 1999. С. 78.

²⁶² См.: Спекторский Е. Юриспруденция и философия // Юридический вестник. М., 1913. кн. 2. С. 79: «Мир права – это совсем особый мир, как бы надстраиваемый юриспруденцией над эмпирической действительностью».

потетическую ситуацию, как одномоментная отмена всех законов. Но и при таком исчезновении правового пространства пространство реальной действительности с этими стенами и изгородями останется. Права собственности, акты регистрации недвижимости реальны, но это особая правовая реальность. Можно представить себе современный коттедж где-нибудь в поселке Комарово, в окрестностях Санкт-Петербурга. Перед взглядом обывателя предстанет достаточно дорогое строение, которое может быть оценено, к примеру, в один миллион долларов. Но это же строение глазами юриста предстанет совершенно иным, если он обладает информацией о том, что дом возведен самовольно или же есть проблемы с его регистрацией. Цена этого строения, как принято говорить, его ликвидность, резко снижается. Юристы, в отличие от обывателей, воспринимают две разные реальности: обычный реальный мир и правовую реальность. Изучающие право студенты постигают правовую реальность с помощью, образно говоря, особых юридических «очков», через которые реальный мир предстает в ином качестве.

В.В. Бибихин также обнаружил эти границы между автономными пространствами, анклавами в рамках высшей реальности, с которых начинается выделение предметной сферы философии права с помощью онтологии права. По этим наблюдениям, собственно, и начинается его «Введение в философию права», в конфликтных ситуациях, возникающих в российском обществе, практически всегда имеет место тенденция, желание или искушение «не вступить в область права, суда, судопроизводства и договориться по душам»²⁶³. Нежелание говорить формальным языком россиянами воспринимается как более естественное и человеческое. Сложности перехода в правовое пространство связаны, в частности, с тем, что правовые процедуры являются преимущественно письменными, сопровождаются составлением протоколов, исковых требований в суд, выдачей доверенностей, составлением договоров и завещаний. «Действия по фиксации, записи на бумагу или в машину отмечают переступание некоего по-

²⁶³ Бибихин В.В. Указ. соч. С. 4.

рога и вхождение в особый режим отношений»²⁶⁴. Но перед переступанием порога делается последняя попытка договориться «нарочито неформальными средствами, т.е. например, скорее намеком, чем *expressis verbis*, удержаться на своих, семейных, неофициальных устоях. Что это за устои, будет один из наших вопросов. Совпадают ли они с так называемым обычным правом? В порядке опережения надо ответить на такой вопрос отрицательно»²⁶⁵.

«Переступить порог» – это значит оказаться участником правового пространства. Первое, что о нем надо знать, это то, что в нем обитают не живые люди, а «субъекты права». Бибахин пишет: «Субъект права не дан раньше правопорядка; субъект, наоборот, определяется уже из существующей системы права и может быть привязан, гибко привязан или вовсе не привязан к телесному человеку, к так называемому индивиду»²⁶⁶. Тем самым В.В. Бибахин сразу же попадает в «десятку». Умение различить субъекта права (лицо) от биологического существа – человека, индивидуальности – это признак преодоления узкореалистического подхода к праву. По этой проблеме в русской философии права в начале XX в. имели место весьма интересные высказывания, которые неведомы многим современным теоретикам права.

Философско-правовая идея о том, что правовая реальность – это реальность особого рода, что ее следует отличать от вещного мира, имеет самое непосредственное отношение к учению о лице и к проблеме классификации субъектов гражданского права.

В отличие от современной цивилистической литературы, судя по которой вопрос о лице потерял дискуссионный

²⁶⁴ Там же. С. 4.

²⁶⁵ Там же. С. 4. Академик А.А. Гусейнов рассказывал мне, что одним из побудительных мотивов к написанию «Философии права» для В. Бибахина послужило юридическое дело, связанное с автотранспортным средством, непосредственным участником которого он оказался. Скорее всего, это и подобные наблюдения, которые подвергаются универсализации автором, и оказались в сублимированном виде в центре философско-правовых исследований Бибахина.

²⁶⁶ Там же. С. 76.

характер, в дореволюционной литературе по философии права и по гражданскому праву существовали разные точки зрения о понятии лица, которые, с нашей точки зрения, отражали разные методологические подходы в понимании правовой реальности.

Е.Н. Трубецкой очень емко показал суть цивилистической проблемы и ее онтологическую «подкладку». Он писал: «В большинстве юридических энциклопедий отдел о субъекте права начинается с положения, что субъектом права является человек, *физическое лицо*. Положение, что люди являются субъектами прав, само собой очевидно и не нуждается в разъяснении. Но рядом с этим значительная часть юристов полагает, что субъектами права могут быть *только* живые, действительные люди. Положение это служит в наше время предметом спора, имеющего первостепенное значение. Утверждение, что субъектом права может быть только живой человек, тесно связано с узкореалистическим пониманием права»²⁶⁷.

Для доказательства того, что понятия «человек» и «физическое лицо – человек» относятся к разным концептуальным пространствам, Е.Н. Трубецкой использовал размышления о еще не родившихся человеческих существах и об уже умерших. Субъект права продолжает «жить» в правовом пространстве, в то время когда человек уже не существует как биологическое существо. Субъектом права является и еще не родившийся человек.

Е.Н. Трубецкой писал: «...раз закон признает и охраняет права зародыша, последний тем самым признается за субъект права. Но если так, то, стало быть, субъектом права может быть лицо, еще не родившееся...»; «Известный воздухоплаватель Андрэ, отправившийся открывать Северный полюс, может быть, давно покоился на дне Ледовитого океана, когда право еще продолжало признавать субъекта права Андрэ; признавало его брачные, имущественные и другие права, доколе не истек установленный французским законом срок

²⁶⁷ Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права.

безвестного отсутствия. Стало быть, таким образом, субъект права и лицо живое, физически существующее, не совпадают между собой»²⁶⁸.

Н.Л. Дювернуа в «Чтениях по гражданскому праву» также описывает эту онтологическую проблему: «...правосознание не ставит понятия личности так обособленно от человека, как это было у римлян»²⁶⁹. Это замечание справедливо и для оценки правосознания ныне живущих людей. Давно уже непозволительно представлять человека лишенным личности в праве, но вместе с тем утрачен полезный навык ума видеть физическое лицо без человека. Современное правосознание не приемлет личность как «известную сферу правоотношений», ему подавай телесную или вещественную начинку лица, что-нибудь такое, что можно потрогать руками»²⁷⁰.

Вещественный подход к понятию лица получил сторонников после появления работ Р. Иеринга о целях в праве. Господствующей в европейском праве в конце XIX в. стала точка зрения, что субъект права имеет субъективные права и интересы, обладателями же интересов могут быть только живые, чувствующие человеческие существа. А поэтому Иеринг не мог представить субъекта права, как он выражался, «без брюха». Интересы человека умирают вместе с ним, и если право, по Иерингу, то же, что интерес, то субъектами права могут быть только лица, физически существующие.

В некоторых трудах по римскому праву словом «лицо» переводится римский термин *persona*. Например, в учебнике И.Б. Новицкого можно прочесть следующее: «Рабовладельческое общество признавало лицом (*persona*), т.е. существом, способным иметь права, не каждого человека»²⁷¹. Из этого предложения видно, что термин *persona* И.Б. Новицкий переводит как «лицо» для обозначения человека, пускай и не каждого. Используя современную терминологию, И.Б. Новиц-

²⁶⁸ Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права (электронный ресурс). Подг. по печат. изд. 1917 г.

²⁶⁹ Дювернуа Н.Л. Чтения по гражданскому праву. М., 2004. Т. 1. С. 245.

²⁷⁰ Там же.

²⁷¹ Новицкий И.Б. Римское право. М., 1994. С. 47.

кий далее недвусмысленно пишет, что физические лица – это люди. С ним как будто все солидарны, потому совершенно неожиданно звучит голос Г.Ф. Шершеневича: «...для обозначения субъекта права употребляется римский термин *persona*, означающий маску»²⁷².

Казалось, какое значение для онтологии права имеет перевод с латинского термина *persona* – «лицо» или «маска»? Оказывается, имеет, причем значительное. Е. Спекторский разъясняет, почему Г.Ф. Шершеневич уточнил свое понимание *persona* (сначала он тоже считал, что *persona* – это «лицо», т.е. «человек»): «Даже понятие физического лица является чем-то надэмпирическим, особым метафизическим придатком к реальному человеку. Это понятие является как бы метафизической маской, личиной, надеваемой на людей юриспруденцией, – подобно той маске с очень широким ртом этрусского происхождения, которую носили римские актеры и которая называлась *persona*». Вот откуда – из атрибутов театральной жизни – заимствовано важнейшее юридическое понятие *persona*. И не случайно, что Г.Ф. Шершеневич в своем учебнике гражданского права точно использует вместо понятия «лицо» слово «маска». По всей видимости, он был знаком с работой Vorcellini²⁷³.

Е. Спекторский точно подметил, что юридическое рождение человека – это не то же самое, что его физическое рождение, и «натуральные» дети – это еще не непременно законные дети. Юридическая жизнь лица и его юридическая смерть – это опять-таки совсем особые события, они создаются особыми актами.

Подмеченный смысл *persona* как «маска» очень понятно объясняет, как римские юристы создали свое концептуально-автономное пространство – достаточно надеть юридическую маску! Благодаря правильному пониманию первоначального смысла слова, избавленного от последующих

²⁷² Пятков Д.В. Государственные корпорации и кризис учения о лицах в российском гражданском праве (классика и современность // Очерки конституционной экономики. М., 2010. С. 436.

²⁷³ Vorcellini. Totius latinitatis lexicon, III, 1833. P. 365.

научных наслоений, открывается своеобразие мира права. Человек попадает, как в театре, в особое пространство. Да, весь мир театр, как писал У. Шекспир, и физические лица – это актеры на сцене мира права.

Вполне созвучно с высказываниями русских философов права начала XX в. читаем у Бибихина: «Субъект права определяется обычно тавтологически как законно имеющий право или как обладающий правосубъектностью. Можно подумать, что сначала дан субъект, которому затем закон дает права. На самом деле... все обстоит наоборот; субъект сам по себе плывет, и только принятая система права имеет внутри себя готовые ячейки для субъектов права... Но и физическое лицо определяется через закон, а не через свое биологическое наличие»²⁷⁴.

В своем онтологическом подходе к праву, весьма далеком от традиционного, устоявшегося, В.В. Бибахин использует ряд оппозиций или, пользуясь его выражением, «старых различий». Люди издавна противопоставляют писаное и неписаное право, устное и письменное право, уставное и неуставное и, особенно важная оппозиция, позитивное право и естественное. По-русски уставное – то же, что позитивное, т.е. установленное властью в объективной форме, нормы, содержащиеся в законах. Отсюда и смысл слов «неуставные отношения». Одно из значений слова «неуставные», существующее в русском языке с очень давних пор, – это то, что в принципе не может быть определено и даже не поддается определению: «Пучина естества неизведома и неуставна». В.В. Бибахин напоминает нам, что старое имя для неуставного права – *mores* (вспомним «o tempora, o mores»). У Радищева различается традиционная пара – нравы и закон, под которым понимается позитивное право. Бибахин убежден, что право не только не обязательно записано в конституции и законах, но, наоборот, в большей своей части не записано и не может быть записано нигде, «оставаясь неуставным» в смысле принципиальной неопределимости, но оттого не ме-

²⁷⁴ Бибахин В.В. Указ. соч. С. 79.

нее, а может быть более действенным²⁷⁵. То право, которое не является позитивным правом, это и не «право» воров в законе, которое охватывается понятием *Unrecht* (неправо), использованным и Кантом, а потом и Гегелем в его «Философии права»²⁷⁶. Это что-то обязательное, но неформально обязательное, что-то не определившееся до конца, возможно, что-то даже мистическое. Мераб Мамардашвили обратил внимание, что в такого же рода случаях философы используют таинственное слово *per se*²⁷⁷.

Возможно, «Введение в философию права» – это основное философское произведение В.В. Бибикина, оставшееся, к сожалению, неоконченным. Я думаю, что в своей последней книге он сделал попытку объективировать в каком-то смысле смутные догадки о чем-то постоянном в природе российской Власти, собственные этико-политические переживания. Обратим внимание, Бибихин не имел юридического образования, и именно поэтому его интуиции о российском праве особенно интересны. Он и не претендует на то, чтобы создать абстрактную философию права как систему саморазвития некоего Духа, как этот проект осуществлен у Гегеля. Это не привычный для юристов отвлеченный структурный анализ любого позитивного права, который проделал Ганс Кельзен в «Чистом учении о праве». Это сугубо русская философия права как результат философского синтеза, интеграции исторических знаний, филологических и искусствоведческих методов анализа и, повторяюсь, это синкретический подход к русскому праву. Александр Михайловский совершенно справедливо констатирует и признает, что книга «Введение в философию права» ставит Бибикина в один ряд с

²⁷⁵ Ibid. P.7

²⁷⁶ Гегель Г. Философия права. М., 2009. С. 32.

²⁷⁷ М. Мамардашвили обратил внимание на метафизические невозможности языка. Эти невозможности существуют и в реальности, и при встрече с ними, писал М. Мамардашвили, философ обычно добавляет другие странные слова. Латиняне употребляли, например, слово *per se* – «как таковой». Этот оттенок трудно уловить. Но когда они хотели высказать какую-то трудноуловимую мысль относительно реальности, то добавляли *per se*. См.: Мамардашвили М. Эстетики мышления. М., 2000.

другими представителями практической философии в России: К.С. Аксаковым, Б.Н. Чичериным, В.С. Соловьевым, Б.П. Вышеславцевым, П.И. Новгородцевым, Е.Н. Трубецким²⁷⁸. Если вспомнить старый смысл словосочетания «практическая философия» у Аристотеля, то это наука о деятельности людей. Соглашусь с А. Михайловским, практическая философия – это наука об условиях правильного поступка и, вместе с тем, политическая философия, поскольку действие имеет место в полисе, в публичном пространстве²⁷⁹. Сам В.В. Бибихин видел призвание философии права в России в том, чтобы прояснить суть «конфликта между воображаемой неопределенностью (права – Г.Г.) и реальной крепостью правовой системы в нашей стране»²⁸⁰.

Используемый В.В. Бибихиным метод познания, как мне кажется, сформировался под влиянием онтологии Мартина Хайдеггера. Совсем не случайно весьма интересные озарения о природе русского права и власти в России пришли в голову нашему автору – переводчику и интерпретатору М. Хайдеггера. Это ведь хайдеггеровский совет – уметь присмотреться к вещи, увидеть вещь в себе, ее скрытые возможности. До Хайдеггера классическая онтология, восходящая генеалогически к Платону, исходила из того, что любая вещь является лишь копией вечной и неизменной идеи, которая и определяет вещь *per se*. А.В. Стомба пишет, что идея – это удел, рок вещи. Идея подобна диктатору, предписывающему, кто есть кто и что есть что. Этот диктат распространяется и на область юриспруденции, и на область философии права, которые с такой платоновской постановкой вопроса обречены находиться в узких рамках ранее сформировавшихся представлений о правовых «вещах»²⁸¹.

²⁷⁸ Михайловский А.В. Владимир Бибихин как философ права // Сократ 3 (2011), 46.

²⁷⁹ Ibid. P. 46.

²⁸⁰ Бибихин В.В. Указ. соч. С. 128.

²⁸¹ Стомба А.В. Правосудие: процесс, событие, происшествие? Каузальные ряды вины и приговора // Российский ежегодник теории права 1 (2008). С. 85.

Напомним, что под влиянием Платона, под «вещью» сначала понимали только предметы материального мира. Позже под вещами стали подразумевать и нематериальные предметы, сначала такие, как, скажем, права требования, возникающие после заключения договора. Еще позже вещами стали называть справедливость, свободу.

Совершенно иной подход к вещам, и в этом суть произведенного им онтологического переворота, предложил Мартин Хайдеггер. Как заметил А.В. Стомба, сама вещь самим фактом своего бытия (со-бытия) указывает не столько на лежащую в ее основе идею, сколько на весь необозримый мир²⁸². Хайдеггер великолепно показал это в своем эссе «Вещь», когда он ставит вопрос и отвечает на него – в чем вещественность вещи (чашечность чаши)? А вот что пишет В.В. Бибахин: «Отношение к земле очень важно в России, и в нем обязательно надо разобраться. Если, конечно, теория для нас – это не еще одна конструкция, гипотеза, а то, что теория и означает, – вглядывание в то, как вещи показывают себя»²⁸³.

Скорее всего, В.В. Бибахин решил «повернуть взгляд» на мир юридических вещей и проанализировать такую вещь, как русское право, как коррелят человеческого присутствия в мире сущего. В таком случае вещь должна рассматриваться и не как материальный объект, и не как идея этого предмета. Вещи, по Хайдеггеру, собирают мир, и в этом их подлинная суть, они вызывают всеобщую взаимосвязь. И если право (или вещь) рассматривать с такой онтологической точки зрения, то неизбежно приходится обнаружить связь между современным российским правом и властью и предшествующим им генетически правом и властью. В орбиту исследования, таким образом, попадают и римское, и византийское право.

В общем-то, такой подход к онтологии права вполне допустим. Ведь не случайно в преамбуле российской Конституции есть очень важные для понимания ее своеобразия слова: «Мы, многонациональный народ Российской Федерации,

²⁸² Там же. *Стомба А.В.* Указ. соч. С. 85.

²⁸³ *Бибахин В.В.* Указ. соч. С. 43.

[...] чья память предков, передавших нам любовь и уважение к Отечеству, веру в добро и справедливость». Эти слова – не просто возвышенная фраза, патетика, они обладают глубоким юридическим смыслом, это один из инструментов, используемых при толковании Конституции. Что означает «память предков»? Передали ли они нам что-либо, кроме любви и уважения к Отечеству? Есть ли в переданном наследстве *mores*, или речь идет только об этической, а не юридической субстанции? Можно ли вообразить, что с помощью этих важных слов из преамбулы Конституция обозначает генетические связи права и власти с историческим прошлым страны, которые, в силу этого, обладают своеобразной силой инерции, постоянно присутствуя в правовом сознании? И не является ли Конституция России не только кодификацией важнейших юридических норм о власти, устройстве гражданского общества, многие из которых рецептированы из западного конституционного права, но и кодификацией невидимого права, переданного нам прежними поколениями россиян?

Вторым мыслителем, влияние которого ощущается в книге Бибикина, является Пьер Бурдьё, на работы которого по критической социологии он, в частности, ссылается. Нередко построение многозвенной системы рассуждений начинается с цитаты из П. Бурдьё. Заимствуется не конкретная мысль, а метод социальной реконструкции интеллектуального схематизма, который Бурдьё с успехом применил в своей «Политической онтологии Мартина Хайдеггера». Этот метод не чурается интуиций, более того – они занимают очень заметное место в философии права Бибикина. Доказательством тому служит следующее высказывание (множественно повторяемое в книге): «Мы интуитивно ощущаем, что в нашем обществе, при всей неопределенности ситуации с Конституцией и правами человека, существует жесткая норма»²⁸⁴. М. Хайдеггер писал, что истина феноменологии, не замеченная самой феноменологией, – это затушеванная неокантианцами истина «Критики чистого разума», которая состоит в том, что «познавать – это всего лишь пользоваться интуицией».

²⁸⁴ Бибикин В.В. Указ. соч. С. 121.

Влияние П. Бурдьё проявляется в синкретизме используемых методов анализа российского права, проявляющемся в отказе от чисто юридических методов анализа. Это и методы критической социологии, это и юридический позитивизм «Чистого учения о праве» Ганса Кельзена, число ссылок на которого примерно таково, как и на Пьера Бурдьё. При этом не складывается впечатления, что имеет место эклектизм.

От Бурдьё у В.В. Бибикина, скорее всего, стремление к преодолению крайностей немецкого правового концептуализма, сформировавшегося под влиянием исторической школы права в Германии начала XIX в., когда был создан «рай юридических понятий» (Рудольф фон Иеринг), автономное правовое пространство, самодостаточное для того, чтобы найти правильный ответ на любой поставленный юридический вопрос. Не случайно Бибикин обращает внимание на те критические высказывания П. Бурдьё, которые, по сути, призваны демистифицировать, десакрализировать правовое концептуальное пространство, основанное на фикциях. О фикционизме права писали и Густав Радбрух, и Н.Н. Алексеев. Аристотель говорил о сходстве жрецов и юристов, в римском праве было достаточно много сакральных элементов, сохранившихся и в современном конституционном праве.

По Бурдьё, профессия юристов такова, что она заставляет их быть политически заинтересованными, в частности, в обосновании таких юридических идей, имеющих очевидную философскую «подкладку», как идея общего блага²⁸⁵. Юристы изобрели фикцию в виде безличной государственной машины, хотя в реальности действуют не фикционные «государственные органы», а люди, индивиды. Пьер Бурдьё в своей работе «Реинтерпретация государства: генезис и структура бюрократического пространства»²⁸⁶ объясняет, как исторически появилась одна из юридических фикций. При последнем короле Франции Людовике XVI была предпринята перестрой-

²⁸⁵ См.: Аристотель. Политика.

²⁸⁶ *Pierre Bourdieu. Rethinking The State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field // Practical Reason. Cambridge (V.K.) Polity Press 1998. P. 43.*

ка судебной системы в сторону ее независимости от монарха. Только в условиях независимости суда профессия адвоката могла приносить достойные доходы. И вот в ходе подготовки к перестройке судебной системы и обсуждения, в общественном мнении появляется старая аристотелевская идея общего блага и служения не монарху, а абстрактному государству. В предреволюционной Франции, пишет Бурдьё, публицистика, авторами которой были в основном юристы, выдвинула на первое место служение не лично государю, а благу государства. Заговорили лица, претендующие на роль объективных экспертов незаинтересованной преданности всеобщему благу. А ведь юристы были заинтересованы в придании универсальной формы выражению своих клановых интересов, в выработке теории служения обществу или общественному порядку и, соответственно, в автономизации государственной логики отдельно от монархической логики, от «королевского дома», и, тем самым, в изобретении *res publica* (общего дела, интереса, общей вещи), а потом уже юридического фикционного понятия «республика» как инстанции, трансцендентной по отношению к агентам (включая короля), временно ее воплощающим²⁸⁷. Развивая идею П. Бурдьё, В.В. Бибахин замечает: «Общественному благу при таком его понимании служит наравне со всеми гражданами и сам государь. Тем самым потенциально уравниваются с государем те, кто прежде ему всего лишь служил. Со временем встал вопрос о проверке, действительно ли государь служит общественному благу. Этот критерий не исключал изгнание и казнь государя как плохого служителя теми, кто знает и выполняет задачу лучше.

По Бурдьё, профессия юристов, сыгравшая главную роль в создании такого общественного мнения, была политически заинтересована в нем. Быть государем не дано каждому: для этого надо иметь нужную наследственность. Служить общему благу может, наоборот, каждый, надо только доказать, что ты именно этим занят. Государственная идеология общего блага становится со временем решающей силой. Право и его

²⁸⁷ Ibid. P. 48.

принудительность остаются прежними, теряется только лицо носителя права, которое было всем видно на троне. Фиктивность нового государства делает его неуловимым. Реальный исполнитель принуждения невидим за государственной администрацией, как палач за гильотиной»²⁸⁸.

Само же государство в рамках изобретенного конституционно-правового концептуализма превращается, по выражению П. Бурдые, в «удобный стенографический знак», – причем очень опасный, поскольку он, заслоняя реальность, кратко и превратно обозначает области взаимоотношений реальных сил.

Принуждение спряталось в юридической фикции, найти его источник теперь становится трудно.

«Упрочение новоевропейского государства, – пишет В.В. Биbihин, – обеспечивали идеологи, внушавшие независимый от личной воли государственный разум (*raison d`Etat*) вне религии и морали. Всеобщее благо требует подчинения себе. Грубое или неразумное поведение властей освежает идею всеобщего блага. Она притягивает к себе больше сил, когда требуется ее восстановление. Разум, который люди хотят видеть в государстве, тем более привлекает, что государство отождествляется с правом. Будучи собственно системой механизмов права, оно кажется автоматически обеспечено правотой. Естественно ожидать, что его ученые, судьи, политики обеспечат правду лучше, чем одиночка»²⁸⁹.

Бурдые, отмечает В.В. Биbihин, предлагает видеть причину сложившейся послереволюционной ситуации, когда под именем демократии выступает неизвестно чье правление, в механизме представительства. Номинально все граждане равны в правах. Они делегируют свои полномочия тем, кого специально для этого выбирают. Делегат говорит своими формулами и решениями за массу, которая должна поверить, что слышит в нем свой голос:

«Реальный источник магии перформативных (предписывающих) высказываний скрывается в мистерии служения,

²⁸⁸ Биbihин В.В. Указ. соч. С. 25.

²⁸⁹ Там же. С. 26.

т.е. делегирования (прав), в силу которого индивид – король, священник или представитель – получает мандат говорить и действовать от имени группы, конституирующейся в нем и через него»²⁹⁰.

Далее, разбирая, как складывался современный конституционализм с его базовой идеей народовластия, Бибахин констатирует, что «отсюда как будто бы напрашивается вывод, что если инстанцией, где выявлена фикция общего блага, оказывается представительство, то единственным подлинным своим выразителем может быть только все общество в полном составе. Представительная инстанция должна уступить место народному собранию. Здесь надо возразить, что агора, вече, тинг, в наше время всенародный референдум – неповоротливые механизмы, увязающие в бесконечном обсуждении. Молчаливое большинство было бы предано говорливым меньшинством только в случае противоречия в их высказываниях. Такого, однако, не наблюдается, потому что большинство в принципе не высказывается никогда. Оно должно быть молчаливым, как молчит земля, мир, вселенная. Переход молчания в голос, так или иначе, происходит, и неожиданность при этом неизбежна»²⁹¹.

Так возникла конституционно-правовая идея народного представительства, применительно к которому уже столетие юристы пытаются построить юридические конструкции, объясняющие, что собой представляет закон, принимаемый органом народного представительства, является ли он актом коллективной воли или же это в чистом виде фикция. Показательна подмеченная В.В. Бибахиним динамика в представлениях Ганса Кельзена о том, что такое акты голосования в парламенте. Сначала он считал, что эти акты, в результате которых закон принимается большинством голосов и становится действительным, то есть вступает в силу, не всегда являются актами воли. Потому что голосующие депутаты парламента часто не знают или знают недостаточно хорошо содержание

²⁹⁰ *Pierre Bourdieu*. *Language and Symbolic Power*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. 1991. P. 75.

²⁹¹ См.: *Бибахин В.В.* Указ соч. С. 27.

закона, за который они голосуют, а волящему должно быть известно содержание воли. Однако затем Г. Кельзен изменил свою точку зрения, объяснив это тем, что, когда член парламента голосует за законопроект, содержание которого ему неизвестно, то содержание его воли представляет собой своего рода уполномочивание. Голосующий хочет, чтобы законом стал тот законопроект, за который он голосует, независимо от его содержания²⁹².

Переход молчания большинства в голос депутата становится возможным потому, что право не может существовать без этических ценностей. Доверие лежит в основе уполномочивания, и этот фактор доверия, лежащий в сфере правовой этики, заставляет признать закон легитимным, поскольку голосующий хочет, чтобы законом стал законопроект, даже если депутат не разбирается в юридических тонкостях его содержания. Это объяснение, с использованием аргументов из правовой этики, приобретает чрезвычайную важность в настоящее время, когда депутатов избирают не по так называемой мажоритарной системе, а в составе предлагаемых партиями списков. Голосуют ли при этом граждане за политическую платформу, предложенную партией, т.е. за идеи, или же голосуют за личности, включенные в партийный список? И, соответственно, если после выборов кандидаты в депутаты становятся депутатами от партий, могут ли партии прекратить их полномочия как депутатов? Это проблема так называемого императивного или, напротив, свободного мандата. Видимо, в конституционном праве есть не только сакральные вкрапления в виде, например, клятвы Президента (см. статью 82 Конституции России) или присяги, приносимой судьями, но и элементы правовой морали. Именно о них В.В. Бибахин пишет почти на языке поэзии: «Соблюдение права, в отличие от этого, как уже говорилось, вовсе не обязательно приносит непосредственную выгоду мне или еще кому-нибудь»²⁹³.

Ни одна книга по философии права (либо по теории права) не обходилась без рассмотрения оппозиции «пози-

²⁹² Ibid. P. 27.

²⁹³ Ibid. P. 28.

тивное право – естественное право». Но если обычно анализ начинается с позитивного права, то у Библихина то право, которое существует в форме закона и заполняет публично-правовое пространство, вовсе не является самым важным. Его экскурс в мир права с целью философски осмыслить самые основные юридические понятия, начинается с обычного права, которое действует без помощи государственных силовых структур. Это право поддерживается силой нравственного осуждения, общественного мнения, необходимостью конформизма (власти людей, которые так не делают, или «все так делают»). Позитивное, писаное, уставное право всегда имеет в качестве предшествующих ранее действующие нормы. Эта связь проявляется в том, что чтобы сделать юридически действительными новые законы, публичная власть должна заявить об отмене предшествующих. Даже осуществленная в 1917 году в России ликвидация частной собственности на средства производства и возникновение общенародной собственности имела за собой традицию общинного пользования землей с переделом²⁹⁴.

Развертывая суждения о позитивном праве, В.В. Библихин подчеркивает применительно к праву такие его характеристики, как «не наше, не свойское», «неприступное лицо права». Поэтому судьи в официальной ситуации надевают мантии. Право уходит корнями в интимное ощущение, что какие-то наши действия и поступки хороши, безусловно надежны, счастливы, а другие, наоборот, неудачны, сомнительны. Мы чувствуем, что есть такие вещи, как судьба, выпавшая нам в жизни доля, которая велит нам делать одно и запрещает другое. Четко определить это ощущение трудно, и мы ищем опору, продолжает автор, для своего поведения в принятой норме. Никому не хотелось бы, чтобы эту норму создавали такие же люди, как мы сами. Источник права должен быть глубже и надежнее, чем человеческие мнения и установления. И хотя тут есть место для самообмана, человек привык к такой мистификации закона. А вот обычное право авторитетно только потому, что оно существует давно. Возможно,

²⁹⁴ Ibid. P. 9–10.

в этом слове «давно» кроется авторитет обычая. Он – в силе инерции. Как в физическом мире существует закон инерции движения, так и в социальной жизни – привычное поведение, сложившиеся модели общения, сама неизвестность, почему и когда возник обычай, придают ему сакральность. О позитивном праве, законах, тоже в целях сакрализации, мы не говорим, что их сформулировали мы сами, то есть люди, оказавшиеся в роли депутатов парламента. Нет, они называют себя глашатаями всего народа, понимая под народом не просто собравшийся коллектив современников, а включая в это число юридическое (то есть фиктивное) понятие народа, и умерших с завещанной ими традицией, и потомков, которые еще не родились. Традиции очень влиятельны. Даже местное самоуправление осуществляется в современной России в городах, сельских поселениях с учетом исторических и иных местных традиций (ст. 13 Конституции России).

Закон всегда содержит непонятность, до полного прояснения закона, до приближения его к нашему спору дело практически никогда не доходит. Видимо, в этом не очень ясном для сознания юриста высказывании содержится еще одна очень важная характеристика законов: они не могут предусмотреть всех возможных в реальной жизни ситуаций. Это своего рода объективная закономерность сосуществования жизненного мира, «высшей реальности» и пространства права. Последнее всегда находится в роли догоняющего. Закон же для того, чтобы «угнаться» за развивающейся жизнью, должен постоянно приспосабливаться к новациям общественных отношений. Эту ситуацию легко пояснить на примере развития популярности виртуального пространства Интернета. Во всемирной сети можно обнаружить все, включая абсолютно аморальные явления. Конечно, это пространство нуждается в правовом регулировании. Но вот незадача, Сеть-то всемирная, а законы издаются в пределах национальных государств. Остается только надеяться на мудрость юристов, которые предложат супранациональное правовое регулирование. Итак, для приспособления всякий закон нуждается в толковании, а пробельность – это имманентно присущее каждому закону состояние. Причем, по мере «взросления» закона (или

старения) пробелов становится все больше и больше. Все это выражает поговорка: закон всегда мудрее своих разработчиков. Густав Радбрух писал о том, что не следует думать, что воля законодателя – это одноразовое волеизъявление, воплотившееся в законе. Она – «долговечная, закононосная воля», способная к постоянным изменениям²⁹⁵.

Т. Гоббс считал, что законодатель – это не тот, властью которого закон обретает жизнь, а тот, властью которого закон продолжает оставаться законом (с помощью судьи).

Неопределенность закона заставляет обратным импульсом, пишет Бибахин, снова формулировать право, то есть правоприменение рождает новые нормы, но теперь уже нормы судейского права.

Завершая эту линию рассуждений, автор высказывает чрезвычайно глубокую мысль о том, какова должна быть судьба извечной оппозиции «позитивное право – естественное право»: надо надеяться и реалистически стремиться достичь равновесия, баланса между уставным и неуставным. Недостаток современного законодательства в том, что в нем мало обоснования «надчеловеческими инстанциями», например, древностью; это своего рода кризис референции – привязки законов к надежному авторитету, их легитимации. И поэтому актуальным становится соотношение «сила – право»²⁹⁶. Суть дела описывается с помощью афоризма Паскаля: «Право всегда можно оспорить, сила легко опознаваема и бесспорна. Так что не удалось придать силу праву, потому что сила противоречит праву и сказала, что оно неправо, и сказала, что она права. И, таким образом, поскольку не удалось сделать, чтобы справедливое было сильным, сделали, чтобы сильное было правым».

Красной нитью через все лекции, объединенные в книгу, у В.В. Бибахина заметна одна увлекшая автора мысль – о соотношении «уставного» (позитивного) и неписаного права. Сфокусировавшись на ней предельно, автор, как нам показалось, допустил некоторые преувеличения в доказательствах

²⁹⁵ Радбрух Г. *Философия права*. М., 2004. С. 129.

²⁹⁶ Ibid. P. 17.

того, что в России право является самобытным и совсем не таким, как в Европе. Эти размышления вращаются вокруг двух взаимосвязанных тем – темы крепостного права и темы византийского влияния на русское право. Можно и так определить основную предметную сферу, интересующую автора – своеобразный биюридизм, присущий России. Это такая ситуация, когда юридические нормы, определяющие поведение, безусловно существуют в их двуединстве – это и неписанные нормы, и подробно предписанные нормы позитивного права. Но они не создают режим правления права, а создаются существующей властью и подвластным *ad hoc*, в конкретных ситуациях, и гибко меняются сообразно обстоятельствам. То есть, вместо жесткого Rule of Law в России преобладает селективное правоприменение. И вот эта ситуация повторяется на протяжении столетий, образуя стабильность этой системы. «Мы интуитивно ощущаем, что в нашем обществе, при всей неопределенности ситуации с Конституцией и правами человека, существует жесткая норма. Это ощущается на каждом шагу, например, при получении паспорта и регистрации. Западной дисциплине у нас соответствует не менее прочная, но другая по сути норма», – пишет Бибухин²⁹⁷. В российском обществе, если попытаться раскрыть юридическое содержание этой «другой по сути нормы», стабильно закрепление человека и его статуса задним числом в рамках ситуативно сложившегося вокруг него и в отношении него права. Например, рождение и место жительства человека случайны, но как только он записан в паспортном столе, место жительства жестко закрепляется за ним. «Стабилен не закон, который течет, как Конституция, которая переписывалась на протяжении восьмидесяти лет 4 раза полностью, а инерция записи о лице и вещи. Для этой черты правовой реальности есть старое слово: крепость»²⁹⁸.

Поскольку эта онтологическая идея у В.В. Бибухина является, пожалуй, самой главной, рассмотрим более подробно систему его аргументации. Его философско-правовое обобщение, а это именно глубокое обобщение, имеющее,

²⁹⁷ Ibid. P. 121.

²⁹⁸ Ibid. P. 121.

прежде всего, отношение к современному праву в России, а не только историческое значение, построено на примере того, как в России возникло крепостное право. Переписывание населения для учета податей и несения тягот военной службы существовало задолго до крепостного права. Для удобства сборов налогов создавались условные «сотни», «миры» или «общины». Подать платилась, и рекруты выставались не отдельно семьями, а «миром». Если из общины кто-то выезжал, за него приходилось платить остальным. Поэтому свои же своих не отпускали, община была связана круговой порукой. Уйти можно было, только полностью расплатившись по всем текущим и будущим податным обязательствам. Для ухода из общины была определена неделя до Юрьева дня (26 ноября) – полное окончание всех полевых работ, и неделя после.

В противном случае крестьянин считался беглым. Это была жесткая связанность с общиной, но не личная, а денежная. Такая же денежная круговая порука предусмотрена и в «Русской правде», появившейся еще в XI в. Вдруг, именно к началу XVII в., предположительно в связи с какими-то, не дошедшими до нас, указами Бориса Годунова, крестьяне оказались жестко прикреплены к земле и лично к хозяину земли. Отмена Юрьева дня предположительно случилась около 1592 года. При этом, историки с удивлением замечают, что нет юридического акта о введении крепостного права. Правительство, считает Библихин, не велело ввести крепостное право, а только пошло на поводу начавшейся почему-то тенденции крестьян идти в полную личную зависимость от хозяев земли. Оказывается, что главным документом, зафиксировавшим крепостное право, стала всеобщая перепись 1592 года. В. Ключевский считал, что крепостное право не было введено законодательно, а сложилось фактически в силу заметно участвовавших актов гражданско-правового характера.

После переписи 1592 года крестьяне были объявлены «крепкими земле» в последующие примерно 15 лет на тех местах, где их застала перепись. Это было выгодно государству, стабилизировались налоги и поставка рекрутов. Другим основанием, помимо переписи, для закрепления крестьян была

странным, но опять же характерным образом, жесткая фиксация сложившегося положения дел как нормы, «старины», т.е. того, что крестьянин уже жил на этом месте десять лет и больше. Нормы старины – это нормы обычного, крестьянского права, существовавшие в России до 1917 года и, как я убежден, существовали и позже в виде норм Гражданского кодекса РСФСР и норм Примерного устава колхоза о колхозном дворе, который и сейчас существует как реальность и как юридическое понятие крестьянского двора.

Волостные суды рассматривали имущественные споры крестьян в соответствии с нормами обычного крестьянского права. Только к началу XX в. относится появление судебной практики Правительствующего Сената, позволяющей применять к спорам с участием крестьян Свод законов гражданских. В частности, только в конце XIX в. при разрешении споров, возникающих по поводу приобретения собственности, в силу приобретательной давности стали применять имперское право, до этого считалось, что никакой давности на завладение родовыми усадьбами, хотя бы и с согласия общины, быть не может, ибо это противоречит духу крестьянского обычного права²⁹⁹.

Итак, по В.В. Бибихину, сильнее недеятельного, слишком идеального писаного права, была норма прикрепления человека к его ситуации. Это только кажется, что он занимается исторически-правовым исследованием. На самом же деле в центре его внимания оказывается онтология конституционного права в современной России. Есть реальность юридическая – и это реальность текста Конституции России, юридическая Конституция, которая закрепляет конституционное право каждого, кто законно находится на территории Российской Федерации, свободно передвигаться, выбирать место пребывания и жительства (ст. 27 Конституции России). И есть фактическая Конституция, которая создается законами с подзаконными актами, противоречащими Конституции, и которые, по сути, вытесняют ее нормы из реального про-

²⁹⁹ Рудоквас А.Д. Спорные вопросы учения о приобретательной давности. М., 2011. С. 21.

странства. «Если я ... явлюсь в паспортный стол и скажу, что давно уже постоянно проживаю в Москве и на этом основании имею право на регистрацию, то ... лучше мне так не поступать», – пишет Биbihин³⁰⁰.

Окончательные звенья в этих чрезвычайно интересных философско-правовых онтологических размышлениях доказывают, что Биbihин действительно озабочен осмыслением современной правовой ситуации в России. Почему в публично-правовой сфере декларируется одна система ценностей, а на самом деле реально действует совершенно другая? Вина ли в этом «слишком идеальное», т.е. нереалистическое, романтическое конституционное право? Прочен не сам по себе закон, а постановление, гласно или негласно принятое по гибкому закону. На практике всякая крепость со временем, конечно, тоже теряет силу. Но в любом случае она остается действеннее закона. Мнение, что отсталость России сказывалась в существовании крепостного права, которого на Западе собственно почти никогда не было, придется полностью пересмотреть, – комментирует А. Михайловский, – на Западе ту же роль играл закон. Наша крепость соответствует по значимости, по весомости, по соблюдаемости закону на Западе. Будем говорить, что место закона у нас занимает крепостное право. Явление крепости одинаково сильно и в уставных, и в неуставных отношениях³⁰¹.

Примером с крепостным правом, которое возникло именно как крепость не в результате принятия акта позитивного права, В.В. Биbihин пытается прояснить, а есть ли различие между понятием «закон» и «порядок». Отчасти старому пониманию крепости соответствует понятие «порядок». Отсюда более общее наблюдение: при отсутствии или полной неопределенности норм позитивного права, жесткой рамкой общества, государства становится порядок. По сути, можно, с долей преувеличения, говорить, что есть общие закономерности существования правовой реальности, являющейся анклавом в рамках «высшей реальности» (по Лукману). Мы уже

³⁰⁰ Ibid. P. 123.

³⁰¹ Михайловский А.В. Указ. соч. С. 43.

обратили внимание на внешнее сходство законов инерции в физическом мире и в мире права. Инерционность сознания человека настолько влияет на правовую ситуацию в целом, что акты позитивного права могут не действовать либо действовать со слабой эффективностью. Как и в физическом мире, в мире права существует закономерность «природа не терпит пустоты»: если непонятен, неясен Основной закон, то будет действовать либо неписаное право, либо подзаконный акт, консервирующий старые правовые подходы. Это и есть биюридизм, как возможное, но вряд ли позитивное, онтологическое состояние реальной системы правового регулирования. Диагноз поставлен. В одном из своих публичных выступлений академик А.А. Гусейнов напомнил высказывание В. Ключевского: если человек в детстве упал и стал горбун, то имеет ли смысл в зрелом возрасте с помощью одежды скрывать этот недостаток? И это вопрошание было связано у Ключевского с его размышлениями о сознании человека. Не об этом же говорил Мераб Мамардашвили в своих «Лекциях по эстетике мышления»? Это его мысль о «ситуации, когда уже поздно». Раскрывая ее, М. Мамардашвили писал: «Я решил что-то подумать, а уже подумалось, потому что слишком поздно! Что значит поздно? Философия говорит: человек понимает то, что он способен сделать сам». Уже произошло что-то – «поздно». Эту мысль М. Мамардашвили выразил с помощью социально-политической метафоры, имеющей отношение к пониманию правовой реальности в России. «Слишком поздно и нельзя быть гражданами демократического устройства, захотеть и быть ими. Поздно, если уже не были. В этом вся дилемма. Гражданами являются те граждане Европы, которые уже добрую тысячу лет являются таковыми. В отличие от нас они уже в традиции. Это не ответ на то, что делать и чего не делать. Но так существует странный парадокс относительно того, что является историей, бытием»³⁰².

Для понимания русской философии права В.В. Библина одним из самых важных является сконструированное им понятие «свободы права». Им он обозначает, с одной сторо-

³⁰² Мамардашвили М. Эстетика мышления. М., 2000. С. 65–66.

ны, свободу каждого трактовать здесь и теперь закон применительно к обстоятельствам и, с другой стороны, свободу создавать для каждого случая новый писанный или неписанный закон. Бибихин был впечатлен наблюдением современного французского социолога Мари Мендрас: «Россия не стала ни правовым государством, ни экономикой регулируемого рынка ... Парадоксальным образом принятая, среди больших трений, Конституция в декабре 1993 г., ознаменовала конец краткого периода конституционализма в России... Без боязни противоречия, я бы сказала, что Россия живет в состоянии «стабильной неуравновешенности»³⁰³. Это наблюдение рождает у Бибихина его собственные ассоциации. Он пишет, вспоминая Чаадаева, что Россия не имеет истории, ее исключает ситуация перманентной революции. Революция пройдет на Западе, и Франция вновь примет форму, но у России еще ни разу не было шанса зафиксировать «форму».

Русскую естественную политическую форму еще никто не видел. У нее и нет возможности появиться, потому что революционный анархопорядок здесь не просто стабильный, но, похоже, вечный³⁰⁴. К перманентной революции, как закону русской истории, В.В. Бибихин обращается в попытке понять природу этого закона. Существо его связано с уверенностью в отсутствии должного (райского) порядка как определяющего настроение населения страны.

Можно поэтому определить этот закон как теснящую близость нездешнего рая. Его убедительная, нечеловечески достоверная недостижимость срывает все наши попытки устройства. Они же упрочивают наше устройство по неписанным законам. Нас теснит присутствие того, от чего мы бесконечно далеки. В уверенности, что мы опоздали к сотворению мира, наша основная опора. Мы твердо знаем, что то, чем мы всегда обделены, нас не подведет³⁰⁵. Эта «теснящая» близость нездешнего рая – не религиозное рассуждение, поскольку речь идет об онтологии права. Речь, с моей точки зрения, идет

³⁰³ Ibid. P. 120

³⁰⁴ Ibid. P. 65.

³⁰⁵ Ibid. P. 65

о взаимоотношениях со сложившимся со времен римского права европейским правопорядком, о потребности в рецепции европейских конституционно-правовых ценностей и в постоянном их отбрасывании. Силы притяжения и отталкивания, как в физическом мире, постоянно находятся в состоянии равновесия. Вспоминается гениальная фраза В. Ключевского о мудрых российских преобразователях, которые, любясь, как реформы преобразуют русскую старину, не заметили, как старина преобразовала реформы.

То, что В.В. Библихин обозначил как феномен «свободы права» в России во многом объясняется тем, какие сложились земельные отношения и отношения собственности на землю. По его словам, «крепостное право было бы невозможно, если бы помещик был владельцем земли в западном смысле, а не получил землю условно за государеву службу; помещичья земля была пожалована ему государем и могла быть отнята. А государевой, т.е. ничьей, была вся земля. Крепостной был в важном смысле владельцем полнее и свободнее помещика, потому что сидел на земле и был одно с ней, а помещика присылали на его землю». Так понятая бедность оборачивается чувством хозяина всей земли. Наша принадлежность к земле сливается с принадлежностью нам земли и *не сводится к юридической собственности на землю*.

Обычное право русских крестьян, основанное на идее изначальной ничейности земли, ее принадлежности всем, кто на ней «сидит» и обрабатывает, объясняет, почему крестьяне не воспринимали норму позитивного права о приобретательной давности. Для них были важны не давность, как далекое от них, чужое правовое понятие римского права, а то, какая из тяжущихся сторон обрабатывает землю. В этом смысле интерес представляют собой споры крестьян с помещиками, в которых часто фигурировала давность владения. Как заметил А.Д. Рудоквас, после того, как в конце XVIII в. дворянство окончательно освободилось от обязанностей несения военной и гражданской службы государству, в глазах крестьян оно утратило *raison d'être* своего обладания землей. Традиционная легитимация господства аристократии, которая может

быть выражена формулой «крестьянин работает – дворянин его защищает», была утрачена³⁰⁶.

Краткий период конституционализма, окончившийся, по мнению автора в 1993 году, был не единственным в России, если иметь в виду попытки конституционных реформ М. Сперанского в XIX в. Обобщая, Биbihин констатирует, что всегда в России все тонуло в том же сочетании внешней неопределенности и внутренней жесткости. А поэтому трезвый, а не романтически настроенный наблюдатель уже не может надеяться на какой бы то ни было серьезный результат (кроме, конечно, камуфлирующего) от очередного нового периода правового законотворчества. Горькая, но, очевидно, верно описанная правовая реальность России. Как это созвучно настроениям Мераба Мамардашвили и академика Гусейнова! Это оценка подлинного русского патриота, который, как Н. Некрасов, склонен «проповедовать любовь враждебным словом отрицанья».

В.В. Биbihин убежден, что надо продолжать интенсивную работу в области философии и теории права для прояснения ситуации с правовой реальностью в России. У российского конституционализма, конечно, есть будущее. Биbihин согласен с мнением Мари Мендрас, которая считает, что «будущее режима права в России разыгрывается главным образом в умах и в жизненном укладе, а не в конституционных или юридических реформах».

Свобода права, которая существует в жестких рамках порядка, имеет, как заметил А. Михайловский, у В.В. Биbihина двойкий смысл: 1) «свобода каждого трактовать здесь и теперь закон применительно к обстоятельствам»; 2) «свобода создавать для каждого случая новый писанный им неписанный закон»³⁰⁷.

По сути дела, эта онтологическая характеристика российского права, осуществленная в духе юридической социологии, доказывает, что в России нет почвы для действия конституционного принципа равенства всех перед законом и

³⁰⁶ Рудоквас А.Д. Указ. соч. С. 21.

³⁰⁷ Михайловский А.В. Указ. соч. С. 49.

судом, являющегося ядром концепции правового государства, наряду с таким ее существенным элементом, как принцип правовой определенности. И это очень важный вывод, имеющий большое значение для политической философии и конституционной политики. Если мы знаем, что это наше слабое место, мы должны уделять этой проблеме больше внимания. Селективное правоприменение – это то, что отбрасывает нас назад, мешает развитию страны, если, конечно, не считать, что консервация старины является целью политики. Бибихин обратил внимание, что то, как возникло крепостное право в конце XVI – начале XVII века, показывает, что при нечеткости или даже отсутствии закона о прикреплении крестьян к земле и к личности землевладельца это приращение, хотя и опиралось просто на материалы переписи населения, было более жестким, чем любой закон, при общей русской способности обходить законы. Впечатление туманности или размытости права в России, таким образом, неверно. Оно касается только лицевого, официального законодательства, прежде всего Конституции. Она действительно неопределенна и двусмысленна. Но эта неопределенность не распространяется на так называемые подзаконные акты, приказы и инструкции министров, другие акты органов государственного управления³⁰⁸.

Утверждения В.В. Бибихина о неопределенности и двусмысленности Конституции России справедливы, и вместе с тем несправедливы, если обратить внимание на отрицательную коннотацию, присутствующую в них. Российская Конституция так же неопределенна и двусмысленна, как и другие конституции, ну, может быть, чуть более амбивалентна и даже, возможно, эклектична. Упреки в ее эклектичности можно услышать и от философов права³⁰⁹, и от конституционалистов. Однако практически во всех странах мира конституции используют абстрактные слова с весьма неопределенным и инвариантным юридическим содержанием: «человеческое

³⁰⁸ Ibid. P. 128.

³⁰⁹ *Осипов И.Д.* Философско-правовые основания российского конституционализма // *Философия права в начале XXI столетия через призму конституционализма и конституционной экономики.* М., 2010.

достоинство», «право на жизнь», «труд свободен», «неприкосновенность частной жизни», «свобода выражения мнений».

Использование таких емких, предельно абстрактных юридических формул в текстах почти всех конституций не делает ситуацию в России какой-то особенной. Во всех странах, напротив, происходит дискуссия по поводу определенности норм Конституции. С одной стороны, везде есть сторонники юридического позитивизма, разновидностями которого является либерализм (то есть поклонение оригинальному тексту Конституции), легализм, историзм. Для юристов, придерживающихся этого направления, Конституция ничем не отличается от кодексов, а поэтому она должна толковаться также, пользуясь теми же правилами толкования, выработанными догматической юриспруденцией. Это конституционно-правовой концептуализм, имеющий наибольшее количество сторонников в Германии и Австрии. Согласно такому конституционному мировоззрению, в Конституции нет и, главное, не может быть пробелов. Она дает правильные ответы на любые поставленные жизнью вопросы, потому что содержит универсальные конституционные принципы.

Другой точки зрения придерживаются представители правового реализма, естественно-правового подхода³¹⁰. Для них Конституция – это, скорее всего, не текст, точнее – текст, с помощью которого и опираясь на который выявляются и формулируются неписанные, абстрактные принципы политической философии и морали. Это, в отличие от мировоззрения позитивизма, являющегося интерналистским (from the inside), экстерналистский тип конституционного мировоззрения. Неписанные структурные принципы правовой морали могут превалировать над текстом, и поэтому повышается роль судебской дискреции при толковании норм Конституции. Очевидно, что юристы при этом используют мешающее правильному пониманию конституционно-правовой действительности понятие «толкование», созданное юридической догматикой.

³¹⁰ См.: *Interpreting Constitutions. A comparative study.* Oxford University Press. 2006.

А ведь вполне в духе Мартина Хайдеггера можно утверждать, что вовсе это и не толкование. Когда судьи перелицовывают юридическую норму, предлагают под видом толкования совершенно новый баланс конституционных ценностей, честнее признать, что это акт политического волеизъявления, аналогичный тому, который совершается законодателем, принимающим закон в порядке конкретизации конституционных положений.

Таким образом, некая неопределенность позитивного закона вовсе не врожденный порок, это нечто имманентно присущее всякому позитивному закону. Причем и тут есть свои закономерности: по мере «старения» законов, в силу происходящих в реальной жизни изменений, эта определенность только усиливается. Совершенно не случайно то, что направление «свободное право» возникло в конце XIX в., когда самому старому Гражданскому кодексу Европы – французскому Code Civil – было уже около сотни лет.

На страницах книги В.В. Бибихина постоянно всплывает тема неопределенности права. Складывается впечатление, что автор хочет доказать, что российское право извечно двулично или попросту лицемерно. Он обсуждает замеченную маркизом Астольфом де Кюстином странность – в России законом, юридически отменена смертная казнь, но на практике во множестве забивают людей шпицрутенами. Складывается ситуация, когда закон становится номинальным³¹¹. «В ситуации ограничения зрения уставное, писаное, узаконенное право (то есть позитивное право – Г.Г.) часто выполняет задачу фасада, который должен спрятать то, что демонстративно скрывается»³¹²; не то, что законы путаны, а сама законность и есть «путаница в религиозных, политических и правовых вопросах». Именно эта путаница, считает Бибихин, называется в России «общественным порядком». При этом он остроумно подметил, что русское слово «порядок» в ряду своих значений, начиная с состояния благоустройства и налаженности, доходит до обычая, обыкновения, причем в дурном смысле

³¹¹ Ibid. P. 104.

³¹² Ibid. P. 103.

(старый порядок). На одном из российско-германских симпозиумов в Петербурге в 1997 году возникло недоразумение, потому что русская сторона в определенной фазе обсуждения многократно употребляла выражение «русские порядки» в смысле беспорядка. В немецком языке значения обычай, обыкновение у слова *Ordnung* нет.

Как характер человека, так и черты государства более стабильны, чем может показаться, на протяжении веков³¹³. Вслед за Арнольдом Тойнби, Бибахин пытается исследовать глубину византийского влияния на право в России. Он вспоминает о послании старца Трехсвятительского Елиазарова монастыря, который в послании к великому князю писал: «Два Рима пали, но Третий стоит крепко, а четвертому не бывать». Наследницей всего Рима, т.е. и Запада, и Востока, в этом послании считается Византия, однако она не смогла справиться с восточной стихией, и пала. А Московское царство смогло!

Это говорится уверенно из-за, как пишет Бибахин, «интимности сложившихся у Москвы отношений с восточной силой: Москва вобрала ее в себя, присвоила себе ее приемы (по формуле Бердяева, Москва – христианизированное татарское царство), и теперь, поскольку воплотила в себе начало, сломившее Византию, по определению не может его опасаться»³¹⁴. Бибахин пытается связать кажущуюся ему амбивалентность византийской культурной реальности с ситуацией постоянной неопределенности российского права. Мне не показалось, что это у него получилось. Кажимось, сказал бы М. Хайдеггер. Действительно, можно ли из известного факта, что византийский историк Прокопий Кесарийский официально восхвалял императора Юстиниана, а в своей «Тайной истории», которую он замуровал в стену для потомков, называет его злобным демоном государства, выводить столь обширное обобщение, как амбивалентность права в Византии?

Возможно, для византийской государственности действительно было характерно то, что она требует формирования устойчивых патриотических и государственных дер-

³¹³ Ibid. P. 175.

³¹⁴ Ibid. P. 177.

жавных начал. Возможно, Византия была идеологическим государством или государством единодушия, политической симфонией, как это называлось в Византии. Тем самым исключалось разделение властей³¹⁵. Но делать Россию наследницей византийских тоталитарных традиций вряд ли можно. Но одно наблюдение В.В. Бибихина, что называется, цепляет сознание: «Суть римского права в его форме, и еще точнее, в том, что этой форме соответствует: в дисциплине, которую берет на себя человек, входящий в роль или в профессию римского гражданина³¹⁶. Дисциплина не была создана правом. Она нашла себя в нем, выразилась и оформилась в его формулах, процедурах»³¹⁷.

Что же произошло с римским правом, правом частного человека, в Византии? Оказывается, в идеологическом государстве, государстве единоначалия, Право ушло на второй план, а на первый вышла Власть. Право стало зависимым от Власти. Вот это отношение можно обнаружить и в наше время. Вспомним, как в начале 60-х гг. XX века было принято решение на XXII съезде КПСС ввести регулярную сменяемость партийных руководителей. Секретари парткомов, райкомов, обкомов, включая ЦК КПСС, не могли занимать партийный пост более одного срока. Это решение высшей партийной инстанции никогда не соблюдалось. Пришел Л.И. Брежнев, начался застой. И в 90-е гг. XX века в конституции и уставы всех республик, краев, областей России были внесены нормы в духе республиканизма – о необходимости регулярного вентилирования властных кабинетов, о том, что президент (глава области) не может занимать свой пост более двух сроков. В начале нулевых годов XXI века эти начала республиканизма испарились. Власть оказалась сильнее Права.

Какие еще наблюдения о природе русской Власти и Права могут привлечь внимание современного человека? Какие его философско-правовые наблюдения имеют практическую значимость? Наблюдая за событиями, имевшими место

³¹⁵ Ibid. P. 190.

³¹⁶ Вспомним, что слово *persona* по одному из своих значений «маска».

³¹⁷ Ibid. P. 226.

в России в нулевые годы, у него сформировалось определенное политико-этическое настроение. Его догадки о реальной природе российского права не лишены убедительности. Во-первых, в России нет и не было реального разделения властей. Во-вторых, община, мир, т.е. коллективное начало всегда превалируют над индивидом. (Вспомним, что именно деревенский мир отвечал перед царем за недоимки и за выставление рекрутов для армии). Но так было и в Германии. Возможно, не случайно одновременно возник социализм в СССР и национал-социализм в Германии. Мы, пожалуй, действительно пока еще недооценили сходство традиций наших двух стран. В-третьих, склонность к персоналистскому режиму власти.

Повторим, что В.В. Бибихин не имел юридического образования, что многое в его философии права продиктовано интуицией. Чем-то его глубокие догадки похожи на полотна гениального Нико Пирсмани. Его идеи точно привязаны и находятся в поле традиционных для русской философии права точек зрения и поля обсуждаемых проблем. Это поле состоит из одновременно возможных точек зрения, на котором авторская позиция Бибихина может быть выявлена через различия, через систему отличий. Нечто подобное имело место в Германии в начале XX века. Неокантианцы марбургской школы – Коген и Кассирер считали себя наследниками великой либеральной традиции. Кассирер, в частности, доказывал, что идея республиканизма в Конституции – это не чужеродное включение в германскую традицию, но, напротив, высшая форма философского идеализма. В оппозиции к неокантианцам находился Хайдеггер, экзистенциально-феноменологическое понимание бытия которого столь зримо присутствует во взглядах Бибихина.

И зная про эту немецкую ситуацию, я бы предложил читателям В.В. Бибихина не подпадать под очарование его мысли. Нельзя чрезмерно увлекаться некой мистической уникальностью русского национального сознания. Философско-правовой дискурс России и Германии имеет больше сходства, нежели различий. Истинная мудрость Бибихина – в терпеливом восприятии объективно существующих обстоятельств

правового пространства России, объективная реальность мирного сосуществования пространства права и неправа.

Именно поэтому философия права В.В. Бибахина – это то, что составляет мейнстрим современной российской политико-философской мысли. Нельзя не согласиться с И.Д. Осиповым, что по вопросу о конституционализме в до-революционной России все политические партии, участвовавшие в конституционном процессе, придерживались крайней бескомпромиссности. Никто не хотел уступать или понять своих идейных противников. А ведь еще М. Сперанский писал, что основой Конституции является компромисс различных социальных сил³¹⁸. Действующая российская конституция является результатом ценностного и социального компромисса, что придает ей гибкость в выборе возможного варианта развития социальных отношений³¹⁹. Современная российская политическая философия исходит из того, что необходимо найти тонкий и деликатный баланс между ценностью частного, индивидуального, не забывая при этом и сложившиеся традиции уважения коллективного и государственного начала. Само российское географическое пространство вызывает к централизованному типу организации Власти. Таким образом, «чтя память предков», как сказано в Преамбуле Конституции России, при наличии традиционного набора рафинированных либеральных конституционно-правовых ценностей, в Конституции есть место и для традиционализма. Это, по характеристике И.Д. Осипова, идеология консервативного конституционализма или конституционного консерватизма³²⁰. Возможно, я ошибаюсь, но философско-правовые взгляды Бибахина созвучны конституционному традиционализму. Я не уверен в правоте своего вывода, скорее всего он излишне прямолинеен. Во всяком случае, я убежден, что использование аргументов о сложившейся «исторической матрице России», о «нелиберальном геноме русского народа» (А. Кончаловский) не должно чрезмерно эксплуатироваться для консервации не

³¹⁸ Осипов И.Д. Указ. соч. С. 99.

³¹⁹ Ibid. P. 100.

³²⁰ Ibid. P. 100.

только традиций, но и предрассудков. «Что память предков», мы не должны забывать, что в Преамбуле есть и другие слова: о «незыблемости демократической основы» государственности России, об «ответственности за свою Родину перед нынешним и будущими поколениями» россиян и, наконец, что мы такие же, как все, ибо мы неразрывная «часть мирового сообщества».

Да и сам В.В. Бибихин без одобрения говорит о публицистах, которые при высказывании о том, как надо обустроить Россию (скорее всего, он имел в виду известную брошюру А. Солженицына), описывают «парадоксальные свойства России и ее отличия от Запада, большей частью идеализированного и воображаемого»³²¹.

³²¹ Бибихин В.В. Указ. соч. С. 39.

В.Д. Мазаев,

*доктор юридических наук, профессор кафедры
конституционного и муниципального права
НИУ «Высшая школа экономики»*

ПРАВО СОБСТВЕННОСТИ В ПЯТИКНИЖИИ: ФИЛОСОФСКО-ПРАВСТВЕННЫЕ ОРИЕНТИРЫ

Собственность – понятие многоликое и многомерное. Суть собственности заключается в господстве человека над объектами материального мира. Собственность является необходимым условием развития любой цивилизации. Она способствует выделению человека из природы, господству человека над природными объектами, присвоению материальных благ, экономическому развитию. Она дает человеку возможность выделяться из общества, государства в качестве самостоятельного индивида, развиваться как свободная личность. Собственность изначально была взаимосвязана с такими категориями как развитие, свобода, справедливость, добро и т.д. Собственность исторически обуславливается правовой формой, правом собственности – набором возможностей по владению, пользованию и распоряжению объектами собственности.

С появлением рыночных отношений право собственности приобрело новое философско-правовое звучание и смысл. Собственность предстала в виде оплота личной свободы человека, неотъемлемым и естественным правом³²². Право собственности явилось в виде полного господства и абсолют-

³²² См.: Алексеев С.С. Право собственности. Проблемы теории. М., 2007. С. 78–80; Шамхалов Ф. Собственность и власть. М., 2007. С. 13–15.

ной власти над внешними предметами и вещами³²³. Социально-нравственные характеристики права собственности отошли на второй план.

В современный период глобализации и социализации рыночных отношений, гармонизации частных и публичных интересов, индивидуального и общественного природа, сущность и содержание права собственности являются предметом пристального внимания исследователей. В этой связи документы и материалы становления человеческой цивилизации, идейных истоков понимания места человека в мире, отношения людей между собой в вопросах присвоения и господства над материальными объектами являются ориентирами в поиске современного смысла отношения к собственности.

Религиозные книги представляют первооснову осмысления формирования и развития человеческих ценностей. Согласно А.Дж. Тойнби, религиозная форма является некой куклой в становлении, сохранении и переходе одной цивилизации в другую. Так, в Библии «есть корень Моисеев, вышедший из иссохших остатков второго поколения древней египетской цивилизации»³²⁴.

Правовая характеристика собственности представляет собой субъективное толкование сложившихся (в силу национальных традиций и обычаев) отношений по поводу присвоения благ. Первые источники, упоминающие о собственности как правовой категории, это религиозные, священные книги. Они содержали основные постулаты будущего института собственности³²⁵.

Ветхий Завет положен в основу ведущих цивилизаций современного мира, философского исследования природы человека, природы права. В нем, особенно в Пятикнижии, заложены основные ориентиры отношения людей к собственности, владению вещами, которые не утратили своего значения

³²³ См.: *Алексеев С.С.* Указ. соч. С. 11, 12.

³²⁴ См.: *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории / Сост. Рашковский Е.Б. М., 1996. С. 38, 42.

³²⁵ См.: *Власова М.В.* Право собственности в России: возникновение, юридическое содержание, пути развития. М., 2002. С. 11.

и сегодня. Например, в Конституции РФ земля и другие природные ресурсы используются и охраняются как основа жизни и деятельности народов (ч. 1 ст. 9 Конституции РФ), но содержание этих «основ» предметно нигде не раскрывается. В нашем законодательстве также не раскрывается содержание таких понятий, как национальное достояние, публичное достояние. В силу правовой позиции Конституционного суда РФ по делу о проверке конституционности Лесного кодекса РФ³²⁶ эти категории имеют регулятивное значение. Согласно этому положению те объекты, которые законодатели «ощущают» принадлежащими к национальному достоянию, имеют особый режим использования. Но каким образом объяснить философские и нравственные корни такого «ощущения», критерии выделения определенных объектов материального мира в качестве объектов национального достояния? Их можно найти только в документальных источниках человеческой культуры, в том числе таких, как Ветхий Завет.

Истоки права собственности

В Библии сказано, что уже на шестой день сотворения мира люди были наделены правом владеть (функция собственности) всеми благами Земли.

«И сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле»³²⁷.

Согласно этому положению человек получил божественное, природное, естественное право господствовать над объектами материального мира. Само господство человека над природой «должно понимать и в смысле употребления человеком на пользу свою различных естественных сил природы и ее богатств»³²⁸.

³²⁶ Постановление КС РФ от 9 января 1998 г. №1-П//СЗ РФ 3 (1998). Ст. 429.

³²⁷ Быт, 1: 28.

³²⁸ Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. Т.1. Бытие – Притчи Соломона. Стокгольм, 1987. С. 13.

В райском состоянии у человека нет личной собственности. Даже одежды у первых людей не было – они оставались наги. Правда, ряд специалистов считает, что указание на слово «*обладайте*» означает благословение частной собственности. Это мнение безосновательно, ибо Бог дает заповедь «*владычествовать*» не конкретному человеку, а всему роду человеческому. Первоначально, как говорит царь Давид, Бог «землю дал сынам человеческим», дал ее всему человечеству³²⁹.

«Другое дело – ситуация после грехопадения. Лишь только прародители пали, они сделали себе печально известные «*смоковые листья*» (Быт, 3: 7). Этот акт можно рассматривать как первый, направленный на введение частной собственности. Уже дети первой четы – Каин и Авель – приносят Господу то, что они фактически присвоили от трудов своих (Авель был пастухом и принес в жертву тук овец, а Каин – земледельцем и принес плоды земли). Хотя грехопадение открыло дорогу к частной собственности, но путь к ней был долгим. Мы видим, что древнейшее человечество еще долго живет большими семейными кланами (примером может служить семья Авраама, в которой было более 300 рабов), фактически крошечными монархическими государствами, в которых собственность, формально принадлежала главе клана, фактически распределяется между всеми его членами на семейном принципе, без всяких «рыночных отношений». Более или менее развитое право частной собственности, по видимому, сформировалось к моменту исхода из Египта»³³⁰.

Божественное, первородное происхождение права собственности на землю далее конкретизируется в договорах Бога и сынов Израилевых.

*«В этот день заключил Господь завет с Авраамом, сказав: потомству твоему даю Я землю сию, от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата»*³³¹.

³²⁹ Пс СХIII, 24.

³³⁰ См.: Сомин Н.В. Учебное пособие по курсу «Экономические категории в Священном писании и церковном учении» // <http://www.chri-soc.narod.ru/index.htm>.

³³¹ Быт, 15: 18.

Далее происходит наделение Господом земель колен Израилевых на определенных условиях³³², установление границ земельного владения каждого из племен.

Господь сказал Моисею дать повеление израильтянам занять землю Ханаанскую в границах тех уделов для каждого колена, которые непосредственно указал Господь³³³.

В Пятикнижии происходит закрепление земельных уделов строго во владении того колена, которому этот удел был назначен Господом.

Чтобы удел сынов Израилевых не переходил из колена в колено; ибо каждый из сынов Израилевых должен быть привязан к уделу колена отцов своих³³⁴. И чтобы не переходил удел из колена в другое колено; ибо каждое из колен сынов Израилевых должно быть привязано к своему уделу³³⁵.

Такое внимание к праву на земельные участки объясняется тем, что все древние законодатели, прежде всего Моисей, успех своих предписаний для поддержания добродетели, справедливости и добрых нравов основывали на земельной собственности или наследственном землевладении для возможно большего числа граждан³³⁶.

В Пятикнижии взаимоотношения между Богом и сынами Израилевыми осмысливаются как договор. Народ обязуется выполнять данные Богом законы, а Бог берет его под Свое покровительство и отдает ему в вечное владение все земли Палестины. Тексты договоров между древними государствами Ближнего Востока (между хеттскими или новоассирийскими царями и их вассалами, между государствами Сирии) показывают, что древнееврейское представление о договоре коренится в общей ближневосточной традиции.

Поэтому истоки права собственности народа на землю были представлены двумя основаниями: единоличной Боже-

³³² Числ, 32: 20-23.

³³³ Числ, 34.

³³⁴ Числ, 36: 7.

³³⁵ Числ, 36: 9.

³³⁶ См.: Шамхалов Ф. Собственность и власть. М., 2007. С. 151.

ственной волей и договором между Господом и конкретным народом, общиной.

Библейские истоки появления собственности на землю легли в основу философского осмысления происхождения прав собственности на земельные участки, приоритетности этих прав. Например, И. Кант первоначальную общность владения отграничил от первобытной общности. Первобытная общность предполагается учрежденной в раннюю пору правовых отношений между людьми. В отличие от первоначальной общности она основывается не на принципах, а только на истории. При этом первобытная общность владения все же должна мыслиться как приобретенная и производная³³⁷. Первым приобретением вещи может быть только приобретение земли. Все люди первоначально, т.е. до всякого правового акта произвола, находятся в правомерном владении землей, то есть имеют право жить там, куда их определила природа или случай независимо от их воли. Это владение отличается от произвольного, приобретенного, постоянного владения и представляет собой совместное владение. «Окончательное приобретение имеет место лишь в гражданском состоянии»³³⁸. Тем не менее предварительное приобретение все же есть истинное приобретение, поскольку возможность приобретения, в каком бы состоянии люди ни существовали, и в естественном состоянии тоже, есть принцип частного права. Согласно принципу частного права каждый имеет право на принуждение, благодаря которому появляется возможность выйти из естественного состояния и вступить в гражданское состояние, единственно способное сделать всякое приобретение окончательным³³⁹.

Таким образом, ветхозаветное первое вступление во владение имеет для себя правовое основание – первоначальное общее владение. В этом случае никто не обязан доказывать

³³⁷ См.: *Кант И.* Сочинения в 6 тт. Т. 4. Ч. 2. С. 170.

³³⁸ См.: *Кант И.* Сочинения в 6 тт. Т. 4. Ч. 2. С. 177.

³³⁹ См.: *Михеев В.Н.* Философия экономических ценностей. Философские основы теории прав собственности // Проблемы современной экономики 4 (2007).

право на свое владение, что является основой естественного права, устанавливающее, что первое вступление во владение – это правовое основание для приобретения, на которое может опираться каждый первый владелец.

Собственность и труд

Собственность в древних книгах, так же как и сегодня в российской Конституции, рассматривается, в том числе, и как имущество. Большое значение в понимании природы собственности имеет представление об источнике появления и приращения имущества. С одной стороны, основным источником провозглашается воля Господа, Создателя, но, с другой стороны, признается труд, умение, знание человека.

Двадцать лет Иаков работал на Лавана, четырнадцать лет за двух дочерей и шесть лет за скот. При этом работа выполнялась качественно, и собственность Лавана умножалась:

«Овцы твои и козы твои не выкидывали; онов стада твоего я не ел³⁴⁰. Растерзанного зверем я не приносил к тебе, это был мой убыток³⁴¹. Я томился днем от жара, а ночью от стужи, и сон мой убегал от глаз моих³⁴²».

В Пятикнижии оценивается и качество труда: производственный или непроизводственный. Последний в виде ростовщичества находится под запретом.

В свое время Д. Локк, опираясь на положения Ветхого Завета, поставил перед собой задачу доказать, каким образом у людей могла оказаться собственность на отдельные части того, что Бог отдал всему человечеству. Хотя земля и все низшие существа принадлежат сообща всем людям, каждый человек обладает некоторой собственностью, заключающейся в его собственной личности, на которую никто, кроме него самого, не имеет никаких прав. Человек опосредует потребление своим трудом. Бог отдал мир всем людям в целом, но не затем, чтобы земля всегда оставалась в общем владении

³⁴⁰ Быт, 31: 38.

³⁴¹ Быт, 31: 39.

³⁴² Быт, 31: 40.

и невозделанной. Он дал его для того, чтобы им пользовались прилежные и рассудительные. Подчинение земли человеческому труду или ее возделывание и владение ею связаны друг с другом.

С появлением денег, эквивалента товарного обмена, возделанная земля стала не только полезной, но и приобрела стоимость. Появились большие владения и право на них. «Подобный раздел вещей на неравные частные владения люди осуществили вне рамок общества и без какого-либо договора, только лишь приписав стоимость золоту и серебру и молчаливо согласившись на применение денег; потому что при государственном правлении законы регулируют право собственности, и владение землей определяется позитивными конституциями»³⁴³.

Согласно Локку, труд первоначально является основным источником собственности. В дальнейшем естественный источник собственности – труд – становится не таким уже очевидным фактором приращения собственности. Появляются обезличенные ценности в виде денег, власти, позитивных конституций, правовых форм, которые являются источником собственности и права собственности. Приращения собственности, основанной на непроизводственном труде, и, тем более, присвоение чужой собственности будут иметь отрицательную философско-нравственную оценку, даже несмотря на то, что современная правовая форма этих явлений не будет вызывать сомнений.

В Пятикнижии признание труда и умения как важнейшего условия и источника появления собственности все же обращено к более приоритетному источнику всякого богатства – Божественной воле.

И чтобы ты не сказал в сердце твоём: «моя сила и крепость руки моей приобрели мне богатство сие»³⁴⁴.

³⁴³ Локк Д. Избранные философские произведения в 2 тт. Т. 2. С. 31.

³⁴⁴ Втор, 8: 17.

Сущность права собственности

Назначением права собственности в объективном смысле слова как правовой формы является закрепление отношения по поводу господства над вещью. Вопрос – в чем выражается это отношение? В отношении между людьми по поводу господства человека над конкретной вещью или, собственно, господство человека над конкретной вещью? Вопрос старый и теоретически неоднозначный. После времен доминирования марксистско-ленинской теории российские цивилисты стараются освободиться от старых представлений о собственности как об общественном отношении присвоения и оставить предметом рассмотрения только отношение господства лица над конкретной вещью, а именно, реализации его абсолютного права на владение, использование и распоряжение обособленной вещью³⁴⁵.

В Пятикнижии этот вопрос рассматривается с учетом реальных общественных отношений между людьми, народами и их представлениями того времени. Важным примером, относящимся к данному вопросу, является в библейском сказании приобретение места для захоронения супруги Авраама.

Как досталась Аврааму от сынов Хетовых поле и пещера, *которая на нем, в собственность для погребения?* Авраам просил пещеру у сынов Хетовых для похорон своей супруги. Они согласились. Но Авраам уточнил просьбу, сказав, что он хочет, чтобы Ефрон отдал ему пещеру, *«которая у него на конце поля его, чтобы за довольноую цену отдал ее мне посреди вас, в собственность для погребения»*³⁴⁶. Ефрон же предложил Аврааму подарить это поле вместе с пещерой. Но Авраам отклонил этот вариант приобретения, предложил серебро за это поле. Ефрон назвал цену поля – четыреста сиклей серебра. Авраам отвесил Ефрону столько серебра, сколько тот объявил вслух среди сынов Хетовых. После этого *стало поле*

³⁴⁵ Подробнее см.: *Мазаев В.Д.* Публичная собственность в России: конституционные основы. М., 2004. С. 18–27.

³⁴⁶ Быт, 23: 9.

*и пещера, и все деревья, которые на нем во владении Авраама пред очами сынов Хета, всех входящих во врата города сего*³⁴⁷.

В этой ситуации общиной сынов Хетовых Аврааму предлагается поле и пещера для захоронения бесплатно, выражается при этом добрая воля к данному человеку. Авраам отказывается. Тогда владелец этого поля предлагает Аврааму данное поле в подарок. Он также отказывается. И настаивает на приобретение данного поля и пещеры за определенную стоимость, публично выраженную продавцом. И после того как владелец поля публично перед соплеменниками оглашает стоимость поля, и Авраам передает также публично эти деньги, поле и пещера переходят в собственность Авраама. В данном случае устанавливается не просто господство над полем и пещерой. А устанавливается система сложных общественных отношений по признанию безусловных прав собственности Авраама на поле и пещеру, которые находились во владении иного племени. А эта безусловность отношений господства могла быть признана согласно традициям и правилам того времени именно таким образом, посредством публичной купли-продажи имущества за строго обозначенную цену серебром.

Поэтому внешний элемент отношений права собственности (по отношению к неопределенному кругу лиц) является исходным для понимания сути всего комплекса отношений собственности. Этот пример лишний раз доказывает, что «без отношения других лиц к принадлежащей собственнику вещи как к чужой не было бы и отношения к ней самого собственника как к своей»³⁴⁸.

³⁴⁷ Быт, 23: 16-20; 49: 30; 50: 13.

³⁴⁸ Толстой Ю.К. К учению о праве собственности // Правоведение 1 (1992), 16.

Социальная характеристика права собственности

Философскую природу права собственности нельзя рассматривать без анализа ее социальных характеристик. Право собственности – это состояние господства, проявления власти, инструмент богатства, фактор волевого давления на окружающих, на общественную или политическую власть. Частное владение является основным источником всякой власти³⁴⁹.

Так, в Бытии очень предметно дана социальная оценка права собственности как инструмента (явления) власти.

У него были стада мелкого и стада крупного скота и множество пахотных полей, и Филистимляне стали завидовать ему³⁵⁰. И сказали они Исааку: удались от нас, ибо ты сделался гораздо сильнее нас³⁵¹.

Узаконение защиты и неприкосновенности собственности (заповеди)

Основополагающие нормы для основных правовых систем современности, посвященные защите прав собственности, закреплены в Пятикнижии.

Не кради³⁵².

Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, не рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего³⁵³.

Не делайте неправды в суде, в мере, в весе и в измерении³⁵⁴.

Да будут у вас весы верные, гири верные, ефа верная и гин верный³⁵⁵.

³⁴⁹ См.: Михеев В.Н. Философия экономических ценностей. Философские основы теории прав собственности // Проблемы современной экономики 4 (2007).

³⁵⁰ Быт, 26: 14.

³⁵¹ Быт, 26: 16.

³⁵² Исх, 20: 15.

³⁵³ Исх, 20: 17.

³⁵⁴ Лев, 19: 35.

³⁵⁵ Лев, 19: 36.

Постановления о краже и возмещении. Различные возмещения

Защита права собственности регулируется различными видами наказаний и материального возмещения за ущерб, причиненный собственности.

Если кто украдет вола или овцу и заколет или продаст, то пять волов заплатит за вола и четыре овцы за овцу³⁵⁶.

Если украденное найдется у него в руках живым, волли то, или осел, или овца, пусть заплатит вдвое³⁵⁷.

В качестве правового института вводится клятва перед судьями: взявший на хранение³⁵⁸ или сбережение³⁵⁹ чужое имущество, которое каким-либо образом пропало, должен поклясться, что он не простер руки своей на собственность ближнего своего.

Собственность и справедливость

Собственность, богатство, право собственности всегда в религиозно-философском осмыслении мира связаны со справедливостью.

В Пятикнижии это положение встречается довольно часто.

Если дашь деньги взаймы бедному из народа Моего, то не притесняй его и не налагай на него роста³⁶⁰.

Если возьмешь в залог одежду ближнего твоего, до захождения солнца возврати ее, ибо она есть единственный покров у него, она – одеяние тела его: в чем будет он спать? итак, когда он возопиет ко Мне, Я услышу, ибо Я милосерд³⁶¹.

Особое внимание уделяется справедливому распределению собственности, прежде всего, земли. Ветхий Завет установил общий принцип распределения территории.

³⁵⁶ Исх, 22: 1.

³⁵⁷ Исх, 22: 4.

³⁵⁸ Исх, 22: 7, 8.

³⁵⁹ Исх, 22: 10, 11.

³⁶⁰ Исх, 22: 25.

³⁶¹ Исх, 22: 26,27.

Земельные угодья должны были распределяться по жребии между одиннадцатью коленами соразмерно с численностью каждого из них. Более многочисленное колено Израиля получало больший удел³⁶². Только левиты, как служители Бога, не участвовали в разделе земли. Все другие колена были обязаны отдавать им десятую часть своих доходов³⁶³.

Во времена постоянных войн и по причине важной роли военной добычи в жизни древнего общества был установлен принцип справедливого распределения добычи.

И раздели добычу пополам между воевавшими, ходившими на войну, и между всем обществом³⁶⁴.

Закон обязывал хозяев не только отпускать на волю рабов после шести лет рабства, но и снабжать их от стад и иного имущества тем, чем благословил их Господь.

Не считай этого для себя тяжким, что ты должен отпустить его от себя на свободу, ибо он в шесть лет заработал тебе вдвое против платы наемника³⁶⁵.

В отдельных отношениях собственности был установлен принцип равноправия. Так, плата священного сикля устанавливалась на равных как для богатых, так и для бедных³⁶⁶.

Собственность и социальная функция (поддержка)

В Пятикнижии было установлено много норм, направленных на защиту обездоленных, проявления милосердия.

Когда будете жать жатву на земле вашей, не дожинай до края поля твоего, когда жнешь, и оставшегося от жатвы твоей не подбирай³⁶⁷, и виноградника твоего не обирай дочиста, и попадавших ягод в винограднике не подбирай; оставь это бедняку и пришельцу³⁶⁸.

³⁶² Числ, 26: 52-55.

³⁶³ Числ, 18: 24.

³⁶⁴ Числ, 31: 27.

³⁶⁵ Втор, 15: 12-14, 18.

³⁶⁶ Исх, 30: 15.

³⁶⁷ Лев, 19: 9; 23: 22.

³⁶⁸ Лев, 19: 10.

Позволялось входить в чужие виноградники и есть досьа ягоди, но не брать их с собой. Разрешалось также заходить на чужие поля и срывать колосья руками, но нельзя было срезать их серпом³⁶⁹.

Не допускалось брать в залог верхние и нижние жернова, поскольку это могло обречь бедных людей на голодную смерть. Поэтому закон указывал: тот, кто нарушает этот запрет, «берет в залог душу»³⁷⁰.

Было запрещено брать у вдовы одежду в залог³⁷¹, и было установлено, что наемный работник должен получать плату за свой труд в тот же день, до захода солнца, чтобы он не возвал к Господу, и не было на работодателе греха³⁷².

Особо регулировалась социальная поддержка обездоленных родственников. Предписывалось помогать брату, если он обеднеет и придет за помощью. В этом случае полагалось приютить его, не брать от него роста и прибыли, серебра своего не отдавать ему в рост, а если брат будет продан брату, то последний не должен налагать на него рабского труда³⁷³.

Наиболее ясно сформулирована социальная нагрузка права собственности в следующих положениях.

Когда ты отделишь все десятины произведений земли твоей в третий год, год десятин, и отдашь левиту, пришельцу, сироте и вдове, чтобы они ели в жилищах твоих и насыщались, тогда скажи пред Господом, Богом твоим: «я отобрал от дома моего святыню и отдал ее левиту, пришельцу, сироте и вдове, по всем повелениям Твоим, которые Ты заповедовал мне: я не преступил заповедей Твоих, и не забыл»³⁷⁴.

Второзаконие призывало быть милосердными ко всем живым существам.

Если попадетя тебе на дороге птичье гнездо на каком-либо дереве или на земле, с птенцами или яйцами, и мать сидит на птенцах или на яйцах, то не бери матери вместе

³⁶⁹ Втор, 23: 24-25.

³⁷⁰ Втор, 24: 6.

³⁷¹ Втор, 24: 17.

³⁷² Втор, 24: 15.

³⁷³ Лев, 25: 35-39.

³⁷⁴ Втор, 26: 12, 13.

*с детьми: мать пусти, а детей возьми себе, чтобы тебе было хорошо, и чтобы продлились дни твои*³⁷⁵.

Оно запрещало уничтожать во время войны плодовые деревья на чужой земле³⁷⁶.

Собственность и ограничения

В Ветхом Завете содержится много норм, ограничивающих право собственности, в частности, владение и распоряжение вещами. Наиболее значимое ограничение относится к земельным участкам.

*Землю не должно продавать навсегда; ибо Моя земля: вы пришельцы и поселенцы у Меня*³⁷⁷;

*по всей земле владения вашего позволяйте выкуп земли*³⁷⁸.

Было установлено, что собственник, продавший свою собственность, либо его ближний родственник может в любое время выкупить землю, проданную за долги³⁷⁹.

Был установлен ряд исключений из этого правила, в частности, в отношении жилых домов, построенных в городе, обнесенных стеной. Их можно было выкупить в течение года. По истечении этого срока дома переходили в постоянное владение к новым собственникам³⁸⁰.

Особые положения были предписаны в отношении левитов. Принадлежавшие им земли не подлежали продаже. Это было их вечное владение. В отличие от других собственников, они сохраняли бессрочное право на выкуп жилых домов, построенных в городе.

Таким образом, в Пятикнижии устанавливалось серьезное ограничение права собственности на землю, которое позволяет сказать, что земля, в полном смысле этого слова, не находилась в абсолютной собственности тех или иных лиц.

³⁷⁵ Втор, 22: 6-7.

³⁷⁶ Втор, 20: 19-20.

³⁷⁷ Лев, 25: 23.

³⁷⁸ Лев, 25: 24.

³⁷⁹ Лев, 25: 25-27.

³⁸⁰ Лев, 25: 29-30.

Устанавливались различные виды режимов права собственности применительно, например, к отдельным субъектам права собственности – левитам, к отдельным объектам собственности – домам, построенным в городе и обнесенным стеной.

Уникальным правовым институтам ограничения права частной собственности является Господня суббота.

А день седьмой – суббота Господу, Богу твоему: не делай в оный никакого дела ни ты и ни кто иной в жилище твоем³⁸¹.

Это требование распространялось и на владение имуществом, прежде всего землей. Земля, данная Богом, должна покоиться в субботу Господню.

Шесть лет засевай поле свое и шесть лет обрезавай виноградник твой, и собирай произведения их, а в седьмой год поля твоего не засевай, и виноградника твоего не обрезавай³⁸².

Ограничение на владение землей распространялось и на все плоды земли, выращенные человеком, и на его свободу распоряжаться своим трудом на своей земле.

Что само вырастет на жатве твоей, не сжинай, и гроздов с необрезанных лоз твоих не снимай. И будет это в продолжение этого субботнего года всем в пищу³⁸³.

Через семь субботних лет, в десятый день седьмого месяца, наступал юбилейный пятидесятый год, когда право собственности всех жителей Израиля на землю и рабов как бы обнулялось. В тот день каждый должен был вернуться в свой дом и вернуть утраченные владения.

И объявите свободу на земле всем жителям ее: да будет это у вас юбилей; и возвратитесь каждый во владение свое, и каждый возвратитесь в свое племя³⁸⁴.

В этот юбилейный год также ограничивалось право на владение всеми плодами земли, выращенными человеком, и на его свободу распоряжаться своим трудом на своей земле.

³⁸¹ Исх, 20: 10.

³⁸² Лев, 25: 3,4.

³⁸³ Лев, 25: 5-6.

³⁸⁴ Лев, 25: 10.

В этот год никто не мог заниматься полевыми работами, каждый мог питаться только теми плодами земли, которые не возвращены (сами выросли) человеком³⁸⁵.

Вместе с тем освобождение рабов в юбилейный год касалось только представителей сынов Израилевых. Чтобы раб или рабыня были в вечной собственности, то их следовало покупать у иных народов³⁸⁶.

В год субботы прощались все долги. Всякий заимодавец, который дал займы ближнему своему, обязан был простить долг и не взыскивать с должника. Это правило распространялось только на ближнего своего, брата своего. С иноземца можно было взыскивать³⁸⁷.

Ограничение права собственности выражалось в ограничении использования, владения отдельными видами животного природного мира.

Была установлена разница между чистыми и нечистыми животными, рыбами, птицами и пресмыкающимися³⁸⁸. Все нечистые животные, рыбы, птицы и пресмыкающиеся признаются скверными, устанавливается запрет на потребление их в пищу и использование их трупов³⁸⁹.

Был установлен правовой институт регулярных и четко определенных по объему и стоимости сборов с имущества членов общины в пользу Господа (религиозных нужд общины), в пользу определенных групп членов общины и т.д. Этот институт явился классическим прообразом ограничения права собственности потребностями налогообложения.

И всякая десятина на земле из семян земли и из плодов древа принадлежит Господу: это святыня Господня³⁹⁰.

И всякую десятину из крупного и мелкого скота должно посвящать Господу³⁹¹.

³⁸⁵ Лев, 25: 11

³⁸⁶ Лев, 25: 44-46.

³⁸⁷ Втор, 15: 2, 3.

³⁸⁸ Лев, 11: 2-47.

³⁸⁹ Лев, 11: 11.

³⁹⁰ Лев, 27: 30.

³⁹¹ Лев, 27: 32; Втор, 14: 22.

А сынам Левия дал в удел десятину, что у Израиля, за то, что они отправляют службы в скинии собрания³⁹².

Наследование

В Пятикнижии заложены основы наследственного права. Передача наследственного удела «поставлена в закон». При отсутствии у человека сына удел должен быть передан дочерям, при отсутствии сына и дочери удел должен быть передан братьям его, если нет братьев, удел передается братьям отца, если нет братьев отца, удел передается близкому родственнику из поколения его, чтобы он наследовал его³⁹³.

Правила наследования земельных участков были направлены на увековечение принадлежности земельных владений каждого из колен Израилевых. Было установлено, что каждый из сынов Израилевых должен быть привязан к уделу колена отцов своих. И всякая дочь, наследующая удел в коленах сынов Израилевых, должна быть женою кого-нибудь из племени колена отца своего, чтобы сыны Израилевы наследовали каждый удел отцов своих³⁹⁴.

Государственная и общественная собственность

В Пятикнижии можно увидеть признание различных форм публичной собственности и источников их наполнения. Так, при описании жизни в Египте, выделяется земельная собственность фараона (государства), земельная собственность подданных фараона, а также особый режим владения землей жрецами, переданный им фараоном на основании пожизненного владения.

³⁹² Числ, 18: 21.

³⁹³ Числ, 27: 7-11.

³⁹⁴ Числ, 36: 7-8.

И купил Иосиф всю землю Египетскую для фараона, потому что продали Египтяне каждый свое поле, ибо голод одолевал их. И досталась земля фараону³⁹⁵.

Только земли жрецов не купил, ибо жрецам от фараона положен был участок, и они питались своим участком, который дал им фараон; посею и не продали земли своей³⁹⁶.

В Ветхом Завете дается представление об источниках и размерах пополнения государственной собственности.

Когда будет жатва, давайте пятую часть фараону; а четыре части останутся вам на засеяние полей, на пропитание вам и тем, кто в домах ваших, и на пропитание детям вашим³⁹⁷.

В Пятикнижии пристальное внимание уделяется формированию и защите общественной собственности, особенно собственности общества для поддержания святилищ.

В качестве важнейшего источника такой собственности устанавливается выкуп для поддержки святилищ³⁹⁸.

Когда будешь делать исчисление сынов Израилевых при пересмотре их, то пусть каждый даст выкуп за душу свою Господу при исчислении их.

Всякий, поступающий в исчисление, должен дать половину сикля, сикля священного; в сикле 20 гер: полсикля приношение Господу³⁹⁹.

Собственность и эффективное управление

В Ветхом Завете отмечаются некие каноны рационального управления имуществом, приращение собственности связывается с умением ей распоряжаться. Так, наиболее характерны в этом смысле описания государственной деятельности Иосифа в Египте.

³⁹⁵ Быт, 47: 20.

³⁹⁶ Быт, 47: 22.

³⁹⁷ Быт, 47: 24.

³⁹⁸ Исх, 30: 16.

³⁹⁹ Исх, 30: 12, 13.

Да повелит фараон поставить над землею надзирателей и собирать в семь лет изобилия пятую часть с земли Египетской.

И ныне да усмотрит фараон мужа разумного и мудрого и да поставит его над землею Египетской⁴⁰⁰.

Ветхозаветный законодатель дал концепцию миропонимания и модель отношения людей к господству над объектами материального мира. В этой правовой модели отношений отчетливо видны истоки собственности, основные субъекты и объекты права собственности, средства защиты и способы ограничения права собственности, описаны правовые режимы использования отдельных объектов права собственности. Кроме того, представлена система ценностей, в которой раскрываются философско-нравственные основы права собственности, универсальный образ социальной функции права собственности. Эти положения являются духовными корнями современного понимания роли права собственности, ориентирами развития содержания права собственности в социально ориентированной рыночной экономике.

⁴⁰⁰ Быт, 41: 34, 33.

В.И. Лафитский,

заместитель директора

Института законодательства

и сравнительного правоведения

при Правительстве Российской Федерации

ЭТЮДЫ О КНИГАХ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Ветхий Завет – одно из первых не только религиозных, но и философско-правовых произведений человечества, в котором органично слились религиозные, философские и правовые суждения об устройстве мира и его движущих силах. Об отношениях между Богом или общечеловеческими высшими духовными ценностями, государством, обществом и человеком. О законах государственного управления и правилах поведения в общественной и личной жизни.

Истории, песни и легенды Ветхого Завета уже давно не вдохновляют правителей, законодателей и судей, но и сейчас они остаются источником живого, действующего права не только в современном законодательстве Израиля, но и в правовых системах тех государств, источником которых стала христианская парадигма закона.

Поэтому так важно не только изучать философско-правовые воззрения Ветхого Завета, но и пытаться реконструировать те его книги, которые не дошли до наших дней, но которые упоминаются в его тексте. Примером такой успешной историко-правовой реконструкции может служить работа Петра Баренбойма по восстановлению Книги Царств – первой конституции мира⁴⁰¹. Следует поддержать и его точку зрения, что начало философии права заложено в Пятикнижии⁴⁰².

⁴⁰¹ Баренбойм П.Д. 3000 лет доктрины разделения властей. М., 2003.

⁴⁰² Баренбойм П.Д. Библейское начало философии права // Законодательство и экономика 2 (2012).

Этюд первый. Книга Храма

Одна из самых удивительных историй Ветхого Завета – история обретения, расцвета и забвения права. Его основные заповеди были высечены на каменных скрижалях, которые хранились в Ковчеге Завета. И, кроме скрижалей, не было в нем ничего.

Второй святыней была Книга Завета – законы, полученные Моисеем от Бога. Как и Ковчег Завета, она хранилась в Иерусалимском храме. И не было в Храме других святынь.

Такого поклонения праву в истории больше не было. Впрочем, не было и другого права, которое оказывало бы столь мощное воздействие на ход истории, как Библия. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить, что именно библейское право было положено в основу трех цивилизаций – иудейской, христианской и исламской.

А началась его история тогда, когда Моисей повел за собой из Египта разрозненные толпы рабов, чтобы в новой земле они обрели свободу, став «царством священников и народом святым»⁴⁰³. Эти события известны читателям. Поэтому, минуя многие страницы Ветхого Завета, перейдем к рассказу о первых заповедях, которые Моисей получил от Бога на Синайской горе⁴⁰⁴.

Они затрагивали самые важные стороны бытия.

Главной заповедью было единобожие. Она требовала: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим».

Раскрывая ее содержание, следующая заповедь учила: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им».

Народ Моисея должен был свято хранить имя Господа. Поэтому третья заповедь указывала: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно».

⁴⁰³ Исх, 19: 6.

⁴⁰⁴ Исх, 19: 2-3.

Первые три заповеди были увековечены четвертой. Она установила, что один день недели – суббота – полностью принадлежал Богу: «Помни день субботный, чтобы святить его; шесть дней работай, и делай всякие дела твои, а день седьмой – суббота Господу, Богу твоему: не делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни скот твой, ни пришлец, который в жилища твоих; ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил; посему благословил Господь день субботный и освятил его».

Народ скрепляла не только единая вера, но и прочная связь поколений. Поэтому пятая заповедь гласила: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе».

Следующие заповеди установили запреты, хранившие внутриобщинный мир:

«Не убивай.

Не прелюбодействуй.

Не кради.

Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.

Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего»⁴⁰⁵.

Заповеди были начертаны «перстом Божиим»⁴⁰⁶ на двух каменных скрижалях откровения⁴⁰⁷. Прижимая их к груди, Моисей спустился с горы Синай. Сорок дней и сорок ночей его не было в стане народа Израиля. Но Моисей был убежден, что его ждут. Каково же было отчаяние, когда он увидел, что о нем забыли, а многие безумно пляшут вокруг сделанного ими тельца. В гневе Моисей разбил скрижали, бросив их на землю⁴⁰⁸, и, встав в воротах стана, воскликнул: «Кто Господень, ко мне!» И собрались к нему все левиты. И, мечами про-

⁴⁰⁵ Исх, 20: 1-17.

⁴⁰⁶ Исх, 31: 18.

⁴⁰⁷ Исх, 32: 15.

⁴⁰⁸ Исх, 32: 19.

кладывая путь, они вырвались за пределы стана. И пало в тот день около трех тысяч человек.

После тех кровавых событий Моисей поставил свой шатер вдали от всех и назвал его скинией собрания, чтобы каждый ищущий Господа мог придти туда и молиться Богу⁴⁰⁹.

Некоторое время спустя Господь приказал Моисею вытесать новые скрижали. А когда они были готовы, опять призвал на Синайскую гору⁴¹⁰.

Там, на вершине горы, Господь повелел высечь на скрижалях прежние заповеди и заключил с ним Завет служения Богу. Исполняя его, народ Моисея не должен был вступать в союзы с жителями обетованной земли, но должен был разрушить их жертвенники, сокрушить их идолов, вырубить их священные рощи.

В дополнение к первым десяти заповедям (Декалогу), Завет служения ввел новые нормы. В частности, он требовал предоставления отдыха не только в дни субботние, но и во время посева и жатвы. И устанавливал пронзительную по силе воздействия заповедь: «Не вари козленка в молоке матери его»⁴¹¹. Такие нормы должны были сдирать коросту жестокости и цинизма с людских душ.

В течение многих дней Моисей возвращался на Синайскую гору, где записывал новые законы и заповеди. Вместе с Декалогом и Заветом служения они составили первый свод законов – Книгу Завета⁴¹².

Для той эпохи это был удивительный по содержанию документ, который исходил из двух основных идей – справедливости и внутриобщинного мира.

Первая редакция Книги Завета включала следующие группы норм.

Первая регулировала отношения, связанные с рабством. Если в рабство попадал еврей, он должен был отработать только шесть лет, а в седьмой год должен был выйти

⁴⁰⁹ Исх, 33: 7-8.

⁴¹⁰ Исх, 34: 1-2.

⁴¹¹ Исх, 34: 26.

⁴¹² Исх, 24: 7.

на свободу без выкупа. Вместе с ним свободу обрела его рабыня жена⁴¹³.

Книга Завета запрещала продавать на чужбину иудеек, оказавшихся в рабстве. Их не могли лишать пищи, одежды, права на супружескую жизнь. Если не исполнялось хотя бы одно из этих условий, рабынь отпускали на волю⁴¹⁴.

Вторая группа норм описывала насильственные преступления – убийства и причинение вреда здоровью, которые карались по принципу зеркально отраженного действия:

«А если будет вред, то отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб»⁴¹⁵.

В основном эти правила применялись в тех случаях, когда жертвой преступления становился свободный человек. В отношении рабов они не действовали. Но отметим, в Книге Завета были другие нормы, направленные на их защиту. Так, раб должен был обрести свободу, если во время расправы хозяин выбивал ему глаз или зуб⁴¹⁶.

Третья группа норм определяла ответственность и права владельцев домашних животных⁴¹⁷.

Следующая группа норм установила составы имущественных нарушений – хищений, поджога виноградников и полей, неисполнения обязательств хранения и т.д.⁴¹⁸ При этом Книга завета подчеркивала: имущественные споры должны решаться только судом: «О всякой вещи спорной, о воле, об осле, об овце, об одежде, о всякой вещи потерянной, о которой кто-нибудь скажет, что она его, дело обоих должно быть доведено до судей»⁴¹⁹.

Пятая группа норм определила ответственность за нарушения нравственно-религиозных норм: обольщение девиц, воровство, скотоложство, поклонение другим богам⁴²⁰.

⁴¹³ Исх, 21: 2-3.

⁴¹⁴ Исх, 21: 10-11.

⁴¹⁵ Исх, 21: 23-25.

⁴¹⁶ Исх, 21: 26-27.

⁴¹⁷ Исх, 21: 28-36.

⁴¹⁸ Исх, 22: 1-15.

⁴¹⁹ Исх, 22: 9.

⁴²⁰ Исх, 22: 16-20.

Шестая группа норм закрепила гарантии прав наиболее слабых слоев общества:

«Пришельца не притесняй и не угнетай его, ибо вы сами были пришельцами в земле Египетской. Ни вдовы, ни сироты не притесняйте; если же ты притеснишь их, то, когда они возопиют ко Мне, Я услышу вопль их, и воспламенится гнев Мой, и убью вас мечом, и будут жены ваши вдовами и дети ваши сиротами. Если дашь деньги взаймы бедному из народа Моего, то не притесняй его и не налагай на него роста. Если возьмешь в залог одежду ближнего твоего, до захождения солнца возврати ее, ибо она есть единственный покров у него, она – одеяние тела его: в чем будет он спать? итак, когда он возопиет ко Мне, Я услышу, ибо Я милосерд»⁴²¹.

Седьмая группа норм касалась судеустройства. Этой теме посвящены многие нормы Книги Завета. С одной стороны, она требовала уважения к суду, обращаясь к каждому члену общины: «Судей не злословь и начальника в народе твоём не поноси»⁴²².

С другой стороны, она призывала к подлинному правосудию, устанавливая многие нормы, которые не утратили значения и в наши дни:

«Не внимай пустому слуху, не давай руки твоей нечестивому, чтоб быть свидетелем неправды. Не следуй за большинством на зло, и не решай тяжбы, отступая по большинству от правды; и бедному не потворствуй в тяжбе его. <...> Не суди превратно тяжбы бедного твоего. Удаляйся от неправды и не умерщвляй невинного и правого, ибо Я не оправдаю беззаконника. Даров не принимай, ибо дары слепыми делают зрячих и превращают дело правых»⁴²³.

Закрепляя общий принцип судебного рассмотрения споров, Книга Завета, вместе с тем, требовала хранить добрососедские отношения со всеми: «Если найдешь вола врага твоего, или осла его заблудившегося, приведи его к нему;

⁴²¹ Исх, 22: 21-27.

⁴²² Исх, 22: 28.

⁴²³ Исх, 23: 1-3, 6-8.

если увидишь осла врага твоего упавшим под ношею своею, то не оставляй его; развьючь вместе с ним»⁴²⁴.

Восьмая группа норм определяла основы ведения хозяйства. «Шесть лет засевай землю твою и собирай произведения ее; а в седьмой оставляй ее в покое, чтобы питались убогие из твоего народа, а остатками после них питались звери полевые; так же поступай с виноградником твоим и с маслиной твоею. Шесть дней делай дела твои, а в седьмой день покойся, чтоб отдохнул вол твой и осел твой и успокоился сын рабы твоей и пришлец»⁴²⁵.

И, наконец, последняя группа норм была посвящена основам религии: утверждению единобожия, религиозным праздникам, духовному единению народа⁴²⁶.

По повелению Моисея для хранения каменных скрижалей был сделан Ковчег откровения. Вместе с Книгой завета он хранился в скинии собрания, которая стала местом пребывания Господа среди сынов Израиля⁴²⁷. Когда от нее поднималось облако, они отправлялись в путь, следуя днем за облачным столбом и за столбом огненным ночью⁴²⁸.

Они часто возвращались к Синайской горе, на которой Моисей получал новые заповеди. В основном эти предписания были направлены на укрепление нравственных устоев общества.

«Будьте предо Мною святы, – учил Господь, – ибо Я свят»⁴²⁹.

Святость запрещала обнажаться перед родными по плоти и крови, прелюбодействовать, совершать иные оскверняющие землю деяния – мужеложство и совокупление с животными⁴³⁰. «Земля, – предупреждал Моисей, – низвергает с себя тех, кто совершает их, а Господь истребляет их души»⁴³¹.

⁴²⁴ Исх, 23: 10-12.

⁴²⁵ Исх, 23: 10-12.

⁴²⁶ Исх, 23: 13-19. См. также Книгу Левит.

⁴²⁷ Исх, 29: 43-45.

⁴²⁸ Исх, 13: 21-22.

⁴²⁹ Лев, 20: 26.

⁴³⁰ Лев, 18: 6-24.

⁴³¹ Лев, 18: 28-29.

Многие нормы были направлены на пробуждение сострадания к ближнему:

«Когда обеднеет у тебя брат твой и продан будет тебе, то не налагай на него работы рабской: он должен быть у тебя как наемник, как поселенец... Потому что они – Мои рабы, которых Я вывел из земли Египетской: не должно продавать их, как продают рабов; не господствуй над ним с жестокостью, и бойся Бога твоего»⁴³².

Во имя милосердия Книга Завета требовала любить чужеземцев, как самих себя, и призывала поддерживать бедных. Если брат твой обеднеет, учила она, то поддержи его, чтобы он жил с тобою. Не бери от него роста и прибыли. Когда будешь жать жатву на земле вашей, «не дожинай до края поля твоего, и оставшегося от жатвы твоей не подбирай, и виноградника твоего не обирай дочиста, и попадавших ягод в винограднике не подбирай; оставь это бедному и пришельцу...»⁴³³

Цель таких заповедей была предельно ясной. Они должны были создать нравственно здоровое общество, основанное на началах справедливости и милосердия. Книга Завета требовала: «Не крадите, не лгите и не обманывайте друг друга. <...> Не обижай ближнего твоего и не грабительствуй. Плата наемнику не должна оставаться у тебя до утра. Не злословь глухого и пред слепым не клади ничего, чтобы преткнуться ему. <...> Не восставай на жизнь ближнего твоего. <...> Не враждуй на брата твоего в сердце твоём; обличи ближнего твоего, и не понесешь за него греха. Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя. <...> Не делайте неправды в суде, в мере, в весе и в измерении... Будьте предо Мною святы, ибо Я свят»⁴³⁴.

Защищая нравственные устои общества, Книга Завета ставила еще одну цель – сохранение божественного порядка вещей. Она запрещала ворожить и заниматься гаданием, де-

⁴³² Лев, 25: 39-43.

⁴³³ Лев, 19: 9-10, 33-34; 25: 35-36.

⁴³⁴ Лев, 19: 11, 13-18, 35; 20: 26.

лать нарезы на теле, вызывать мертвых⁴³⁵. Среди этих норм особого внимания заслуживает одно положение, не утратившее своего значения и в наши дни: «Скота твоего не своди с иною породю; поля твоего не засевай двумя родами семян»⁴³⁶.

Там же, на горе Синай, в Книгу Завета были внесены нормы, посвященные имущественным, главным образом, земельным, отношениям.

Центральное место в их ряду занимало следующее положение: «Землю не должно продавать навсегда, ибо Моя земля: вы пришельцы и поселенцы у Меня»⁴³⁷.

Было установлено: прежний собственник либо его ближний родственник может в любое время выкупить землю, проданную за долги. Существовали и исключения, в частности, в отношении жилых домов, построенных в городе, обнесенных стеной. Их можно было выкупить в течение года. По истечении этого срока дома переходили в постоянное владение к новым собственникам.

Особые положения были предписаны в отношении левитов. Принадлежавшие им земли не подлежали продаже. Это было их вечное владение. В отличие от других собственников, они сохраняли бессрочное право на выкуп жилых домов, построенных в городе.

А через семь субботних лет, в десятый день седьмого месяца, в день очищения, наступал благословенный юбилейный пятидесятый год, когда все жители Израиля обретали свободу. В тот день каждый должен был вернуться в свой дом и вернуть утраченные владения. И в тот год никто не мог заниматься полевыми работами. И каждый мог питаться плодами земли⁴³⁸.

Неисполнение заповедей грозило суровыми наказаниями: «Города ваши сделаю пустынею, и опустошу святилища ваши, – хранила Книга Завета слова Господа, – Опустошу

⁴³⁵ Лев, 19: 26, 28, 31.

⁴³⁶ Лев, 19: 19.

⁴³⁷ Лев, 25: 23.

⁴³⁸ Лев, 25: 8-13.

землю, так что изумятся о ней враги ваши, поселившиеся на ней; а вас рассею между народами и обнажу вслед вас меч, и будет земля ваша пуста и города ваши разрушены. Тогда удовлетворит себя земля за субботы свои; во все дни запустения. <...> Оставшимся из вас пошлю в сердца робость в земле врагов их, и шум колеблющегося листа погонит их, и побегут, как от меча, и падут, когда никто не преследует»⁴³⁹.

Сорок лет длилось странствие народа Израиля по пустыне. Законы, обретенные на Синайской горе, постепенно меняли его. Впрочем, менялась и Книга Завета. В ее текст вносились новые положения, которые развивали прежние заповеди или закрепляли новые.

Одним из самых сложных вопросов был раздел земли. Книга Завета установила общий принцип его решения. Земельные угодья должны были распределяться по жребию между одиннадцатью коленами соразмерно с численностью каждого из них. Более многочисленное колено Израиля получало больший удел⁴⁴⁰.

И только левиты, как служители Бога, не участвовали в разделе земли. Но все другие колена были обязаны отдавать им десятую часть своих доходов⁴⁴¹. Помимо этого, в обетованной земле они должны были получить сорок восемь городов с прилегающими полями⁴⁴².

Был определен также порядок наследования земельной собственности. Она передавалась сыновьям. Если их не было, земля переходила к дочерям. Если же не было и дочерей, земля передавалась в следующей очередности: к братьям, к братьям отца, к иным близким родственникам из колена наследодателя⁴⁴³.

Кроме того, Книга Завета включила нормы, призванные увековечить принадлежность земельных владений. В частности, она установила: «Каждый из сынов Израилевых

⁴³⁹ Лев, 26: 31-36.

⁴⁴⁰ Числ, 26: 52-55.

⁴⁴¹ Числ, 18: 24.

⁴⁴² Числ, 35: 7.

⁴⁴³ Числ, 27: 8-11.

должен быть привязан к уделу колена отцов своих; и всякая дочь, наследующая удел в коленах сынов Израилевых, должна быть женою кого-нибудь из племени колена отца своего, чтобы сыны Израилевы наследовали каждый удел отцов своих»⁴⁴⁴.

Отметим также, что Книга Завета установила общий принцип единообразного применения заповедей: «Для вас, общество [Господне], и для пришельца, живущего [у вас], устав один, устав вечный в роды ваши... закон один и одни права да будут для вас и для пришельца, живущего у вас»⁴⁴⁵.

Долгое странствие подходило к концу. Народ Израиля искупил свою вину и мог войти в обетованную землю, где его ждали новые испытания. Поэтому Моисей дополняет Книгу Завета, уточняя ее содержание, восполняя пробелы и формулируя более совершенные нормы. Эти новеллы вошли в ее текст под названием Второзакония⁴⁴⁶.

Новые заповеди начинались с напутствий Моисея к народу:

«Итак, Израиль, слушай постановления и законы, которые я научаю вас исполнять, дабы вы были живы, и пошли и наследовали ту землю, которую Господь, Бог отцов ваших, дает вам; не прибавляйте к тому, что я заповедую вам, и не убавляйте от того; соблюдайте заповеди Господа, Бога вашего, которые я вам заповедую. <...> Храните и исполняйте их, ибо в этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав о всех сих постановлениях, скажут: только этот великий народ есть народ мудрый и разумный. Ибо есть ли какой великий народ, к которому боги *его* были бы столь

⁴⁴⁴ Числ, 36: 7-8.

⁴⁴⁵ Числ, 15: 15-16.

⁴⁴⁶ Существует другая, достаточно распространенная, точка зрения, что Второзаконие было создано уже после смерти Моисея и действовало после раскола Израиля в Северном царстве. Однако есть много фактов, опровергающих подобную трактовку Второзакония. Как отмечал Александр Мень, «с исторической и психологической точек зрения нет оснований сомневаться в том, что такое «повторение Закона» имело место» (А. Мень. На пороге Нового Завета. М., 2004. С. 367). Такой вывод подтверждают и структурный анализ, а также особенности юридико-технического оформления Второзакония.

близки, как близок к нам Господь... И есть ли какой великий народ, у которого были бы такие справедливые постановления и законы, как весь закон сей, который я предлагаю вам сегодня?»⁴⁴⁷

Как и в первой редакции Книги Завета, начальные заповеди Второзакония были посвящены Богу и призывали укрепить веру в Него.

Главной заповедью была любовь к Богу: «Люби Господа, Бога твоего, – учил Моисей, – всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими. И да будут слова сии, которые Я заповедую тебе сегодня, в сердце твоём; и внушай их детям твоим и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась и вставая; и навяжи их в знак на руку твою, и да будут они повязкою над глазами твоими, и напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих»⁴⁴⁸.

Второзаконие поставило цель создать совершенное общество. Чтобы сделать «народ святым»⁴⁴⁹, оно призывало: «Делай справедливое и доброе пред очами Господа»⁴⁵⁰.

Прежде всего, это был призыв к милосердию. «Не будьте впредь жестоковольны»⁴⁵¹, – учило Второзаконие. «Не ожесточи сердца твоего и не сожми руки твоей пред нищим братом твоим, но открой ему руку твою и дай ему взаймы, смотря по его нужде, в чем он нуждается»⁴⁵².

Развивая прежнюю норму о том, что евреи могли оставаться в рабстве не более шести лет, закон обязывал хозяев не только отпускать их на волю, но и снабжать их от стад и иного имущества тем, чем благословил их Господь. «Не считай этого для себя тяжким, что ты должен отпустить его от себя на свободу, ибо он в шесть лет заработал тебе вдвое против платы наемника»⁴⁵³.

⁴⁴⁷ Втор, 4: 1-2, 6-8.

⁴⁴⁸ Втор, 6: 5-9.

⁴⁴⁹ Втор, 14: 2.

⁴⁵⁰ Втор, 6: 18.

⁴⁵¹ Втор, 10: 16.

⁴⁵² Втор, 15: 7-8.

⁴⁵³ Втор, 15: 12-14,18.

Второзаконие установило много других норм, направленных на то, чтобы защитить обездоленных. Оно позволяло им входить в чужие виноградники и есть досыта ягоды, но не брать их с собой. Разрешалось также заходить на чужие поля и срывать колосья руками, но нельзя было срезать их серпом⁴⁵⁴.

Не допускалось брать в залог верхние и нижние жернова, поскольку это могло обречь бедных людей на голодную смерть. Поэтому закон указывал: тот, кто нарушает этот запрет, «берет в залог душу»⁴⁵⁵.

Было запрещено брать у вдовы одежду в залог⁴⁵⁶ и было установлено, что наемный работник должен получать плату за свой труд в тот же день, до захода солнца, чтобы он не воззвал к Господу, и не было на работодателе греха⁴⁵⁷.

Второзаконие призывало быть милосердными ко всем живым существам. Так, они наставляли: «Если попадетсЯ тебе на дороге птичье гнездо на каком-либо дереве или на земле, с птенцами или яйцами, и мать сидит на птенцах или на яйцах, то не бери матери вместе с детьми: мать пусти, а детей возьми себе, чтобы тебе было хорошо, и чтобы продлились дни твои»⁴⁵⁸.

Оно запрещало заграждать рот волу, когда он молотит⁴⁵⁹, и уничтожать во время войны плодовые деревья на чужой земле⁴⁶⁰.

Но милосердие Второзакония имело пределы. Оно не распространялось на народы, которые поклонялись другим богам. Подтверждая прежние заповеди, указывалось: «Не вступай с ними в союз и не щади их; и не вступай с ними в родство: дочери твоей не отдавай за сына его, и дочери его не бери за сына твоего; ибо они отвратят сынов твоих от Меня, чтобы служить иным богам... Но поступите с ними так:

⁴⁵⁴ Втор, 23: 24-25.

⁴⁵⁵ Втор, 24: 6.

⁴⁵⁶ Втор, 24:17.

⁴⁵⁷ Втор, 24: 15.

⁴⁵⁸ Втор, 22: 6-7.

⁴⁵⁹ Втор, 25: 4.

⁴⁶⁰ Втор, 20: 19-20.

жертвенники их разрушьте, столбы их сокрушите, и рощи их вырубите, и истуканов их сожгите огнем; ибо ты народ святой у Господа, Бога твоего: тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле»⁴⁶¹.

Милосердие не распространялось также на тех, кто нарушал нравственные устои общества, угрожал его существованию или покою. Закон предписывал: если сын буйный и непокорный, не повинуется голосу отца своего и голосу матери своей, то они должны взять его и привести к старейшинам города и сказать им, что их сын буен и непокорен и не слушает их слов. Тогда все жители города должны были побить его камнями до смерти, истребляя зло из своей среды⁴⁶².

Вместе с тем, Второзаконие установило общий принцип личной ответственности: смертной казни не должны были подвергаться отцы за детей и дети за отцов. Каждый нес ответственность только за свое деяние⁴⁶³.

Особое место в тексте Второзакония занимали заповеди проклятия и благословения. Моисей наказывал народу, когда перейдут они за Иордан, поставить там большие камни и обмазать их известью. И написать на тех камнях следующие слова закона очень явственно:

«Проклят, кто сделает изваянный или литой кумир... Проклят злословящий отца своего или мать свою... Проклят нарушающий межи ближнего своего... Проклят, кто слепого сбивает с пути... Проклят, кто превратно судит пришельца, сироту и вдову... Проклят, кто ляжет с женою отца своего... Проклят, кто ляжет с каким-либо скотом... Проклят, кто ляжет с сестрою своею, с дочерью отца своего, или дочерью матери своей... Проклят, кто ляжет с тещею своею... Проклят, кто тайно убивает ближнего своего... Проклят, кто берет подкуп, чтоб убить душу и пролить кровь невинную... Проклят, кто не исполнит слов закона сего и не будет поступать по ним!»⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Втор, 7: 2-6.

⁴⁶² Втор, 21: 18-21.

⁴⁶³ Втор, 24: 16.

⁴⁶⁴ Втор, 27: 15-26.

Неисполнение Божественных заповедей угрожало суровыми карами: «Проклят ты [будешь] в городе и проклят ты [будешь] на поле. Прокляты [будут] житницы твои и кладовые твои. Проклят [будет] плод чрева твоего и плод земли твоей, плод твоих волов и плод овец твоих. <...> Пошлет Господь на тебя проклятие, смятение и нечестие во всяком деле рук твоих, какое ни станешь ты делать...»⁴⁶⁵ «И рассеет тебя Господь по всем народам, от края земли до края земли, и будешь там служить иным богам, которых не знал ни ты, ни отцы твои...»⁴⁶⁶

И, напротив, благословение ждало народ, если он будет слушать Господа и исполнять Его заповеди: «Пошлет Господь тебе благословение в житницах твоих и во всяком деле рук твоих; и благословит тебя на земле, которую Господь Бог твой дает тебе. Поставит тебя Господь народом святым Своим, как Он клялся тебе, если ты будешь соблюдать заповеди Господа Бога твоего...»⁴⁶⁷

Завершал Второзаконие страстный призыв Моисея слушать Господа, соблюдать Его законы, обращаться к Нему всем сердцем и всею душою⁴⁶⁸.

Исполнение этой заповеди не было трудным. Убеждая в этом, Моисей продолжал: «Она не на небе, чтобы можно *было* говорить: «кто взошел бы для нас на небо и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?», и не за морем она, чтобы можно *было* говорить: «кто сходил бы для нас за море и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?», но весьма близко к тебе слово сие: *оно* в устах твоих и в **сердце твоём** (впоследствии было повторено в Новом Завете! – *Прим. авт.*), чтоб исполнять его. Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло. <...> Заповедую тебе сегодня, любить Господа Бога твоего, ходить по путям Его и исполнять заповеди Его и постановления Его и законы Его»⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ Втор, 28: 16-20.

⁴⁶⁶ Втор, 28: 64.

⁴⁶⁷ Втор, 28: 8-9.

⁴⁶⁸ Втор, 30: 10.

⁴⁶⁹ Втор, 30: 12-16.

Этими словами Моисей закончил Книгу Завета, отдал ее левитам и повелел положить «одесную» Ковчега завета⁴⁷⁰. Раз в семь лет, в год отпущения, в праздник кущей, когда весь народ Израиля соберется, он завещал читать им вслух все законы Книги Завета. Чтобы те слушали и учились, и чтобы боялись Господа и старались исполнять все слова закона⁴⁷¹.

Сорок лет писал Моисей Книгу Завета. Он верил, что она поможет его народу выжить и обрести счастье в той обетованной земле, «где течет молоко и мед». И, прощаясь с Книгой и с собственной жизнью, он вознес к небу, возможно, свою последнюю песнь:

«Внимай, небо, я буду говорить; и слушай, земля, слова уст моих. Поляется как дождь учение мое, как роса речь моя, как мелкий дождь на зелень, как ливень на траву. Имя Господа прославляю; воздайте славу Богу нашему. Он твердыня; совершенны дела Его, и все пути Его праведны; Бог верен, и нет неправды [в Нем]...»⁴⁷²

Так был зажжен «огнь закона»⁴⁷³, которому суждено гореть до тех пор, пока хотя бы один человек хранит память о нем.

Отражения

Пройдут столетия, и Книга Завета будет положена на алтарь построенного Иерусалимского храма.

И подобно тому, как много столетий спустя образ Храма станет воплощаться в великих соборах Рима и Флоренции, Парижа и Кельна, Праги и Вены, Кентербери и Севильи, в величественной Киево-Печерской лавре и в небольших, устремленных к небу, русских церквях, так и Книга Завета отразится во многих законодательных актах прошлого.

⁴⁷⁰ Втор, 31: 26.

⁴⁷¹ Втор, 31: 9-12.

⁴⁷² Втор, 32: 1-4.

⁴⁷³ Втор, 33: 2.

Но это отражение не было полным. В христианской традиции права ни один акт не может быть поставлен на один уровень с Книгой Завета. И только один из них – Кодекс Юстиниана – сопоставим с ней по тому воздействию, которое он оказывал на развитие права в течение многих веков.

Все остальные законы, в основном, были недолговечны. Едва вступив в силу, они отменялись или предавались забвению. Впрочем, такая судьба была неизбежной для плодов незрелого права, нацеленного на решение мелочных, нередко своекорыстных проблем.

Из ныне действующих актов очень немногие имеют более чем двухсотлетнюю историю. Самые известные среди них – британский Билль о правах 1689 года, Конституция США 1787 года, французский Гражданский кодекс 1804 года.

Но даже эти акты не могут быть положены на алтари храмов и церквей, потому что в них нет божественного света. Того света, который был в законе Моисея, а четырнадцать столетий спустя – в законе Христа.

Этюд второй. Книга Судей

Ветхий Завет посвящает судебной власти много страниц. А история ее начиналась так.

В первое время после исхода Моисей сам осуществлял все властные полномочия, в том числе и судебные. Он выходил к народу и вершил открыто Божий суд, выслушивая жалобы, разрешая споры, наказывая за преступления.

Однажды тесть Моисея увидел множество людей, которые стояли перед ним с утра и до ночи. На вопрос, что происходит, Моисей ответил: «Народ приходит ко мне просить суда у Бога; когда случается у них какое дело, они приходят ко мне; и я сужу между тем и другим и объявляю уставы Божии и законы Его»⁴⁷⁴.

Услышав это, тесть сказал Моисею: «Ты поступаешь плохо, так как ни один человек не может взять на себя все дела управления». И дал ему совет быть посредником перед

⁴⁷⁴ Исх, 18: 15-16.

Богом, учить Его уставам и законам, а также указывать народу путь, по которому он должен идти, и дела, которые он должен делать. Продолжая, сказал: «Ты же усмотри из всего народа людей способных, боящихся Бога, людей правдивых, ненавидящих корысть, и поставь [их] над ним тысяченачальниками, стона начальниками, пятидесятиначальниками и десятиначальниками [и письмоводителями]; пусть они судят народ во всякое время и о всяком важном деле доносят тебе, а все малые дела судят сами: и будет тебе легче, и они понесут с тобою бремя»⁴⁷⁵.

Моисей последовал совету и избрал судей. «И судили они народ во всякое время; о делах важных доносили Моисею, а все малые дела судили сами»⁴⁷⁶.

Здесь стоит остановиться, чтобы подробнее описать общие начала судоустройства, установленные в первые дни после исхода из Египта.

Была образована стройная система судов. На ее вершине стоял Моисей, наделенный властью устанавливать законы Божии, разрешать самые важные дела, рассматривать жалобы на решения нижестоящих судей. Несомненно, на судей возлагались многие другие функции, в том числе организации гражданских и военных дел.

Были выработаны строгие критерии отбора судей. Первый критерий – способность выполнять функции правосудия и управления делами общества. Предполагалось, что они должны обладать определенными знаниями, способностью их применять, пользоваться уважением своих соплеменников. Второй критерий – боязнь Бога. Судьи должны были верить в Высший суд, перед которым им предстояло ответить за принятые несправедливые решения. Вера в Бога освобождала от многих пороков либо сдерживала их проявление. Третий критерий – правдивость. Они должны были стремиться к познанию истины, иметь верные суждения, выносить правильные решения. Четвертый критерий – неприятие корысти.

⁴⁷⁵ Исх, 18: 21-22.

⁴⁷⁶ Исх, 18: 26.

Столь высокие требования объяснялись тем, что от судьей зависели судьбы не только отдельных людей, но и общества в целом. Ведь ни одно общество не может выжить, если в нем несправедливы суды.

К вопросам правосудия Моисей обращался постоянно.

Он призывал судей исполнять заповеди, полученные от Бога и скреплявшие народ Израиля в единое целое. Этим заветам он противопоставлял чужеземные законы, предупреждая о тех бедствиях, которые наступят в случае их применения. Прежде всего, запрет касался законов Египта, где народ Израиля был в рабстве, и Ханаана, чью землю он должен был завоевать⁴⁷⁷.

Моисей убеждал, что все споры должны решаться только в суде. «Если будет тяжба между людьми, то пусть приведут их в суд и рассудят их, правого пусть оправдают, а виновного осудят»⁴⁷⁸. В том случае, если судьи не могли вынести решение, дело передавалось священникам-левитам, которые вместе с судьями рассматривали его в святилище. Их решение было окончательным. Судебное рассмотрение споров и правонарушений было одним из самых действенных средств по укреплению общества. При условии, что суд был справедливым и праведным. Чтобы не извратить его суть, судьи должны были твердо следовать наказу: не делать неправды на суде, не угождать нищему и великому и по правде судить ближнего своего⁴⁷⁹.

Моисей обращался к судьям: «Выслушивайте братьев ваших и судите справедливо, как брата с братом, так и пришельца его; не различайте лиц на суде, как малого, так и великого выслушивайте: не бойтесь лица человеческого, ибо суд – дело Божие»⁴⁸⁰. «Не извращай закона, не смотри на лица и не бери даров, ибо дары ослепляют глаза мудрых и превращают дело правых; правды, правды ищи, дабы

⁴⁷⁷ Лев, 18: 3.

⁴⁷⁸ Втор, 25: 1.

⁴⁷⁹ Лев, 19: 15.

⁴⁸⁰ Втор, 1: 16-17.

ты был жив и овладел землею, которую Господь, Бог твой, дает тебе»⁴⁸¹.

Общие начала правосудия были подкреплены процессуальными нормами.

Так, законы Моисея устанавливали: недостаточно одного свидетеля для обвинения в каком-либо преступлении или грехе. Дело должно рассматриваться только на основании показаний двух или трех свидетелей. Свидетели должны говорить только правду. А чтобы не допустить лжесвидетельствования, Книга Завета требовала: «Судьи должны хорошо исследовать, и если свидетель... ложно донес на брата своего, то сделайте ему то, что он умышлял сделать брату своему; и так истреби зло из среды себя; и прочие услышат, и убоятся, и не станут впредь делать такое зло среди тебя»⁴⁸².

Законы Моисея требовали смертной казни за многие преступления. Это объяснялось одним обстоятельством: общество было слишком хрупким, поэтому требовались самые решительные меры для его сохранения.

И только по малозначительным преступлениям, не угрожавшим основам общества, Моисей допускал снисхождение. Так, если виновный был достоин только побоев, судья мог назначить не более сорока ударов. При этом он должен был присутствовать при наказании, чтобы убедиться в том, что виновный не будет обезображен и не получит ударов сверх того, что было назначено приговором суда⁴⁸³.

В Ветхом Завете нормы, посвященные судоустройству, не обособлены. Они входят в общий текст. Вместе с тем, можно предположить, что во времена Моисея существовал отдельный сводный акт, в котором были собраны законы, обращенные непосредственно к судьям. Такое предположение основывается на нескольких местах Ветхого Завета. Например, обращаясь к народу, Моисей напоминал ему: «И дал я повеление судьям вашим в то время... повеления обо всем, что надлежит вам делать»⁴⁸⁴.

⁴⁸¹ Втор, 16: 19-20.

⁴⁸² Втор, 19: 18-20.

⁴⁸³ Втор, 25: 2-3.

⁴⁸⁴ Втор, 1: 16-18.

Впрочем, не столь важно, каким актом – отдельным или общим – регулировались вопросы судоустройства. Важнее подчеркнуть прочность тех основ судоустройства, которые были заложены в первые годы после исхода и которые не были сломлены даже во время самых тяжелых испытаний. А они наступили скоро после завоевания обетованной земли. После смерти Моисея и Иисуса Навина народ Израиля утратил веру и вместе с верой лишился сил. За это он поплатился сполна. Чтобы он ни делал, все было ему во зло⁴⁸⁵. Многие общественные институты распались. А сам он пал жертвою соседних воинственных народов.

Тогда задачу спасения народа Израиля от деградации и полного истребления взяли на себя суды. Наступил новый этап в истории, который Ветхий Завет назовет эпохой Судей.

Как сказано в Ветхом Завете, «Господь воздвигал им судей... и спасал их от врагов... ибо жалел их Господь, слыша стон их от угнетавших и притеснявших их»⁴⁸⁶.

Судьями были не только мужчины, но и женщины. Самой известной из них была Девора – судья, пророчица и воительница, под началом которой народ Израиля одержал много побед над окружавшими враждебными племенами.

Власть судей, по сути, была безграничной, поскольку признавалось, что она исходит от Бога. В этой связи уместно привести слова судьи Гедеона: «Ни я не буду владеть вами, ни мой сын не будет владеть вами; Господь да владеет вами»⁴⁸⁷.

Вместе с тем, в Библии нет упоминаний о том, что судьи когда-либо применяли силу, чтобы утвердить свою власть. Это было правление, основанное не на силе, а на безграничной вере в святость судей. В песне Деворы его механизм раскрывается так: «Не стало обитателей в селениях у Израиля, не стало, ... доколе не восстала я, мать в Израиле. <...> Немногим из сильных подчинил Он народ; Господь подчинил мне храбрых»⁴⁸⁸.

⁴⁸⁵ Суд, 2: 15.

⁴⁸⁶ Суд, 2: 18.

⁴⁸⁷ Суд, 8: 23.

⁴⁸⁸ Суд, 5: 7, 13.

Увы, так было не всегда. Большая часть судей не были наделены той нравственной силой, которой обладали Гофониил, Девора, Гедеон, Иеффай, и не могли удержать в повиновении народ. И тогда «каждый делал то, что ему казалось справедливым»⁴⁸⁹.

Ветхий Завет создает удивительные образы судей. Они – плоть от плоти своего народа. В них было все: добродетели и пороки, сила и слабость, что подтверждает история жизни Самсона, который был судьей Израиля двадцать лет.

Эпоха, «когда управляли судьи»⁴⁹⁰, длилась от трех до четырех столетий. В истории народа Израиля это было время взлетов и падений, которые чередовались в зависимости от того, насколько укреплялась либо, напротив, ослабевала вера. Самые большие бедствия наступали тогда, когда сыны Израиля, не слушая судей, «ходили блудно вслед других богов и поклонялись им»⁴⁹¹.

Так было и в годы последнего из судей – Самуила. В течение многих лет он обходил города Израиля и вершил там суд⁴⁹². А когда состарился, то вместо себя судьями поставил своих сыновей. Но они «не ходили путями его, а уклонялись в корысть, и брали подарки, и судили превратно». Тогда собрались старейшины Израиля в Раме, в городе, где жил Самуил, и сказали ему: «Вот, ты состарился, а сыновья твои не ходят путями твоими; итак поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов»⁴⁹³.

Долго отговаривал их Самуил, убеждая, что царская власть принесет Израилю много бедствий, лишив его свободы. В пророческом озарении он описывал страшные картины бесправия:

«Вот какие будут права царя, который будет царствовать над вами: сыновей ваших он возьмет и приставит их к колесницам своим и *сделает* всадниками своими, и будут они бегать пред колесницами его;

⁴⁸⁹ Суд, 17: 6.

⁴⁹⁰ Руф, 1: 1.

⁴⁹¹ Суд, 2: 17.

⁴⁹² 1 Цар, 7: 15-17.

⁴⁹³ 1 Цар, 8: 3-5.

и поставит их у себя... чтобы они возделывали поля его, и жали хлеб его, и делали ему воинское оружие и колесничий прибор его;

и дочерей ваших возьмет, чтоб они составляли масти, варили кушанье и пекли хлебы;

и поля ваши и виноградные и масличные сады ваши лучшие возьмет, и отдаст слугам своим;

и от посевов ваших и из виноградных садов ваших возьмет десятую часть и отдаст евнохам своим и слугам своим;

и рабов ваших и рабынь ваших, и юношей ваших лучших, и ослов ваших возьмет и употребит на свои дела;

от мелкого скота вашего возьмет десятую часть; и сами вы будете ему рабами;

и восстаете тогда от царя вашего, которого вы избрали себе; и не будет Господь отвечать вам тогда»⁴⁹⁴.

Но народ не слушал его, говоря: «Пусть царь будет над нами, и мы будем как прочие народы: будет судить нас царь наш, и ходить пред нами, и вести войны наши»⁴⁹⁵.

Тогда Самуил избрал и помазал на царство первого царя Израиля – Саула. С этого дня функции верховной судебной власти перешли к нему. Но суды Саула не были праведными. Он отвергал слово Господа⁴⁹⁶, следуя во всем своим прихотям и страхам. А тех, кто был недоволен, казнил без суда. Так, по его приказу были убиты восемьдесят пять священников, которых Саул заподозрил в поддержке Давида, обвиненного в стремлении захватить его трон⁴⁹⁷.

Об этом времени Давид сложил проникновенные, оставшиеся в веках псалмы:

«Объяли меня муки смертные, и потоки беззакония устроили меня»⁴⁹⁸. «Я погряз в глубоком болоте, и не на чем стать; вошел во глубину вод, и быстрое течение их увлекает меня. Я изнемог от вопля, засохла гортань моя, истомились

⁴⁹⁴ 1 Цар, 8: 11-18.

⁴⁹⁵ 1 Цар, 8: 19-20.

⁴⁹⁶ 1 Цар, 15: 23.

⁴⁹⁷ 1 Цар, 22: 18.

⁴⁹⁸ Пс, 17: 5.

глаза мои от ожидания Бога. Ненавидящих меня без вины больше, нежели волос на голове моей; враги мои, преследующие меня несправедливо, усилились; чего я не отнимал, то должен отдать»⁴⁹⁹.

Давид обвинял слуг царя в том, что они проводили «расследование за расследованием даже до внутренней жизни человека и до глубины сердца»⁵⁰⁰ «в злом намерении» расставить ему сети и изыскать неправду⁵⁰¹.

Он гневно обвинял судей, которые цинично попирали свой долг: «Подлинно ли правду говорите вы, судьи, и справедливо судите, сыны человеческие? Беззаконие составляете в сердце, кладете на весы злодеяния рук ваших на земле. С самого рождения отступили нечестивые, от утробы матери заблуждаются, говоря ложь»⁵⁰².

Давид не верил в справедливость живущих во тьме правителей и судей, но верил в то, что их ждет высший Божий суд. И возносил к небу новую песню:

«Боже отмщений, Господи, Боже отмщений, яви Себя! Восстань, Судия земли, воздай возмездие гордым. Доколе, Господи, нечестивые, доколе нечестивые торжествовать будут?»⁵⁰³

Он призывал Господа судить вселенную по правде и вершить суд над народами по правоте, чтобы Он стал «прибежищем угнетенному, прибежищем во времена скорби», чтобы не устрашал более человек на земле⁵⁰⁴.

Вместе с тем, Давид мечтал о том времени, когда «все, делающие беззаконие» опомнятся⁵⁰⁵, и суд возвратится к правде, и «за ним *последуют* все правые сердцем»⁵⁰⁶.

⁴⁹⁹ Пс, 68: 3-5.

⁵⁰⁰ Пс, 63: 7.

⁵⁰¹ Пс, 63: 6.

⁵⁰² Пс, 57: 2-4.

⁵⁰³ Пс, 93: 1-3. Следует сказать, что в Ветхом Завете не указано, кто является автором псалма 93, но есть основания к предположению, что это был Давид.

⁵⁰⁴ Пс, 9: 9-10, 39.

⁵⁰⁵ Пс, 13: 4.

⁵⁰⁶ Пс, 93: 15.

Эту мечту он пытался осуществить, когда вступил на престол после смерти Саула, погибшего в битве против филистимлян. Тогда, возможно, появились псалмы, воспринимаемые как гимн правосудию:

«Милость и суд буду петь; Тебе, Господи, буду петь»⁵⁰⁷. «Скажите народам: Господь царствует! потому тверда вселенная, не поколеблется. Он будет судить народы по правде. Да веселятся небеса и да торжествует земля; да шумит море и что наполняет его; да радуется поле и все, что на нем, и да ликуют все деревья дубравные пред лицом Господа; ибо идет, ибо идет судить землю. Он будет судить вселенную по правде, и народы – по истине Своей»⁵⁰⁸.

Впрочем, праведным судьей Давид так и не стал, за что едва не поплатился жизнью.

Его сын Авессалом задумал свергнуть его. А чтобы добиться этой цели, он предпринял много усилий к тому, чтобы войти в доверие к народу. По рассказу Ветхого Завета, Авессалом рано утром становился на дороге у ворот города, и когда кто-нибудь, имея тяжбу, шел к царю на суд, то подзывал его к себе и спрашивал, из какого он города. Когда тот отвечал, Авессалом говорил ему: «Дело твое доброе и справедливое, но у царя некому выслушать тебя... о, если бы меня поставили судьей в этой земле! ко мне приходил бы всякий, кто имеет спор и тяжбу, и я судил бы его по правде». Так поступал он с каждым, приходившим на суд к царю, и «вкрадывался Авессалом в сердце Израильтян»⁵⁰⁹.

Авессалом сумел осуществить свой замысел. Народ восстал. Давид босой, с непокрытой головой бежал из Иерусалима. К счастью, мятеж был подавлен, а его вдохновитель в одном из сражений убит.

Те события царь Давид хорошо запомнил. Поэтому, оставляя свой трон Соломону, он молил Всевышнего:

«Боже! Даруй царю Твой суд и сыну царя Твою правду, да судит праведно людей Твоих и нищих Твоих на суде;

⁵⁰⁷ Пс, 100: 1.

⁵⁰⁸ Пс, 95: 10-13.

⁵⁰⁹ 2 Цар, 15: 2-6.

да принесут горы мир людям и холмы правду; да судит нищих народа, да спасет сынов убогого и смирит притеснителя... и поклонятся ему все цари; все народы будут служить ему; ибо он избавит нищего, вопиющего и угнетенного»⁵¹⁰.

С мольбой к Всевышнему обратился и Соломон, прося помочь ему различать добро и зло, чтобы судить народ⁵¹¹. И Господь внял его мольбе. За то, что Соломон не просил себе долгой жизни, богатств, смерти своим врагам, а просил помочь ему стать праведным судьей, Он дал ему «сердце мудрое и разумное»⁵¹². И «была мудрость Соломона выше мудрости всех сынов востока и всей мудрости Египтян»⁵¹³.

С первых же дней судебные решения Соломона поражали воображение современников. Как сказано в Ветхом Завете: «И услышал весь Израиль о суде, как рассудил царь; и стали бояться царя, ибо увидели, что мудрость Божия в нем, чтобы производить суд»⁵¹⁴.

Библия сохранила много высказываний Соломона, посвященных правосудию. Он постоянно подчеркивал, что правосудие «утверждает землю»⁵¹⁵, что оно является одним из самых действенных средств по укреплению царской власти: «Мерзость для царей – дело незаконное, потому что правдою утверждается престол»⁵¹⁶. «Если царь судит бедных по правде, то престол его навсегда утвердится»⁵¹⁷.

Правосудие было тяжелым бременем. «Царь, сидящий на престоле суда», должен был разгонять все злое⁵¹⁸, тщательно исследовать каждое дело⁵¹⁹, стремиться к истине, поскольку: «Соблюдение правды и правосудия более угодно Господу, нежели жертва»⁵²⁰. Царь должен был говорить только

⁵¹⁰ Пс, 71: 1-4, 11-12.

⁵¹¹ 3 Цар, 3: 9.

⁵¹² 3 Цар, 3: 11-13.

⁵¹³ 3 Цар, 4: 30.

⁵¹⁴ 3 Цар, 3: 28.

⁵¹⁵ Притч, 29: 4.

⁵¹⁶ Притч, 16: 12.

⁵¹⁷ Притч, 29: 14.

⁵¹⁸ Притч, 20: 8.

⁵¹⁹ Притч, 25: 2.

⁵²⁰ Притч, 21: 3.

правду. Ибо: «В устах царя – слово вдохновенное; уста его не должны погрешать на суде»⁵²¹.

Столь же требовательным Соломон был и к народу. Он учил его: «Праведность возвышает народ, а беззаконие – бесчестие народов»⁵²². «...Праведные будут жить на земле, и непорочные пребудут на ней; а беззаконные будут истреблены с земли, и вероломные искоренены из нее»⁵²³.

Он неизменно призывал своих подданных к тому, чтобы те разрешали споры в судах: «Соблюдение правосудия – радость для праведника и страх для делающих зло»⁵²⁴.

В то же время он предостерегал от соблазна сутяжничать: «Не вступай поспешно в тяжбу: иначе что будешь делать при окончании, когда соперник твой осрамит тебя? Веди тяжбу с соперником твоим, но тайны другого не открывай, дабы не укорил тебя услышавший это; и тогда бесчестие твое не отойдет от тебя»⁵²⁵.

Соломон придавал суду огромное значение для укрепления царства. Но далеко не все в нем было благополучно. Неслучайно Екклесиаст в это же время сетовал: «Еще видел я под солнцем: место суда, а там беззаконие; место правды, а там неправда»⁵²⁶. «Не скоро совершается суд над худыми делами; от этого и не страшится сердце сынов человеческих делать зло»⁵²⁷. Вместе с тем Екклесиаст полагал, что существующая система правосудия способна восстановить справедливость. Поэтому он утверждал: «Если ты увидишь в какой области притеснение бедному и нарушение суда и правды, то не удивляйся этому: потому что над высоким наблюдает высший, а над ними еще высший... царь, заботящийся о стране»⁵²⁸.

⁵²¹ Притч, 16: 10.

⁵²² Притч, 14: 34.

⁵²³ Притч, 2: 21-22.

⁵²⁴ Притч, 21: 15.

⁵²⁵ Притч, 25: 8-10.

⁵²⁶ Екк, 3: 16.

⁵²⁷ Екк, 8: 11.

⁵²⁸ Екк, 5: 7-8.

Однако время расцвета вскоре закончилось. После смерти Соломона в длинной череде царей было мало правителей, которые заботились о правосудии. Одним из них был Иосафат. Он, как и судьи Древнего Израиля, обходил народ и ставил судей по всем городам Иудеи. И сказал им: «Смотрите, что вы делаете, вы творите не суд человеческий, но суд Господа; и Он с вами в деле суда. Итак да будет страх Господень на вас: действуйте осмотрительно, ибо нет у Господа Бога нашего неправды, ни лицепрятия, ни мздоимства. <...> И дал им повеление, говоря: так действуйте в страхе Господнем, с верностью и чистым сердцем»⁵²⁹.

Впрочем, это был краткий миг торжества правосудия. И на смену ему вновь пришли долгие годы несправедных судов, когда судьи Иудеи были подобны «вечерним волкам», которые не оставляли до утра ни одной кости⁵³⁰.

Пророк Исая с болью обличал то время: «Как сделалась блудницею верная столица, исполненная правосудия! Правда обитала в ней, а теперь – убийцы. Серебро твое стало изгарью, вино твое испорчено водою; князья твои – законопреступники и сообщники воров; все они любят подарки и гоняются за мздой; не защищают сироты, и дело вдовы не доходит до них»⁵³¹.

Он продолжал: «Пути мира они не знают, и нет суда на стезях их; пути их искривлены, и никто, идущий по ним, не знает мира. Потому-то и далек от нас суд, и правосудие не достигает до нас; ждем света, и вот тьма, – озарения, и ходим во мраке. Осязаем, как слепые стену, и, как без глаз, ходим ощупью; спотыкаемся в полдень, как в сумерки, между живыми – как мертвые»⁵³².

С такими же обвинениями выступил пророк Иеремия, обличавший не только судей, но и весь народ с его правителями, священниками и пророками: «Сделались тучны, жирны, переступили даже всякую меру во зле, не разбирают судеб-

⁵²⁹ 2 Пар, 19: 6-9.

⁵³⁰ Соф, 3: 3.

⁵³¹ Ис, 1: 21-23.

⁵³² Ис, 59: 8-10.

ных дел, дел сирот; благоденствуют, и справедливому делу нищих не дают суда. Неужели Я не накажу за это?»⁵³³

С гневом писал о судьях пророк Амос: «О, вы, которые суд превращаете в отраву и правду повергаете на землю! <...> Я знаю, как многочисленны преступления ваши и как тяжки грехи ваши: вы – враги правого, берете взятки и извращаете в суде дела бедных. Поэтому разумный безмолвствует в это время, ибо злое это время»⁵³⁴.

Пророки утверждали, что извращение правосудия – тяжчайшее зло, что суд – дело Божие. Они призывали каждый день познавать пути Господни, поступать праведно, соблюдать Его законы, устанавливать суды правды, приближаясь к Богу⁵³⁵.

Тогда, писал пророк Исайя, Дух свыше снизойдет на народ, и пустыня делается садом, а сад превратится в большой дивный лес. И «суд водворится в этой пустыне, и правосудие будет пребывать на плодоносном поле. И делом правды будет мир, и плодом правосудия – спокойствие и безопасность вовеки. Тогда народ мой будет жить в обители мира и в селениях безопасных, и в покоищах блаженных»⁵³⁶.

Отражения

Пройдут тысячелетия. В современном мире суды станут третьей властью. Они обретут независимость. Для них будут строить здания, напоминающие античные храмы.

Там многое будет напоминать о религии: мантии судей, ритуалы публичного и тайного отправления правосудия, сакральные формулы судебных решений.

В некоторых странах, таких как США, судей будут называть небожителями, а занимаемые ими здания – Олимпом, подчеркивая особое положение и отстраненность судов от «земных» проблем.

⁵³³ Иер, 5: 28-29.

⁵³⁴ Ам, 5: 7, 12-13.

⁵³⁵ Ис, 58: 2.

⁵³⁶ Ис, 32: 15-18.

Но нет в них той святости, без которой нет правосудия. В дальнейшей истории будет много событий. Придут новые народы. Появятся новые государства. Изменится все, кроме правителей. Они будут возвращаться такими, какими их описал Ветхий Завет: неразумными и жестокими, циничными и капризными, подчиняющими все своим прихотям и страстям. В современных конституциях есть множество механизмов, направленных на то, чтобы не допустить тиранию. Власть разделяется по вертикали между уровнями управления и по горизонтали между различными органами. Она ограничивается по срокам существования и по полномочиям. И тем не менее проявлений тенденций тирании не удастся избежать даже в тех странах, которые, как США, имеют давние демократические традиции.

Вторая проблема заключается в том, что власть существует сама по себе. Она оторвана от общества. Вспоминают о нем, главным образом, тогда, когда начинаются выборы. Когда выборы проходят, о народе вновь забывают. Немногие правители предпринимают меры по защите слабых, искоренению общественных пороков, нравственному оздоровлению общества, исполняя тот завет, который дан на все времена:

«Разрешите оковы неправды, развяжите узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу, и расторгни всякое ярмо; раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся. Тогда откроется, как заря, свет твой, и исцеление твое скоро возрастет, и правда твоя пойдет пред тобою ... и ты будешь, как напоенный водою сад и как источник, которого воды никогда не иссякают»⁵³⁷.

В современном праве нет пророчеств, наполненных неистовой страстью, разрывающих ткань времени, пронизывающих глубины сознания. В них нет вдохновенных слов. Вместо них – бесцветные фразы, скрывающие суть грядущих событий. А предугадывать их необходимо. Иначе право станет инструментом решения только скоротечных проблем.

⁵³⁷ Ис, 58: 6-11.

В праве, не освященном пророчеством, нет основной цели. Она либо утрачена, либо похоронена под ворохом ненужных и малозначительных норм. Эта цель – всеобщее благо. Все остальное в праве вторично и не имеет самостоятельного значения. В том числе демократия, правосудие, законность, права и свободы, иные «начала» и «принципы» современного права. Они лишь средства к достижению указанной цели.

И.С. Филиппов,
доктор исторических наук,
профессор кафедры
истории Средних веков
исторического факультета МГУ

БИБЛИЯ И РИМСКОЕ ПРАВО: ПОНЯТИЯ ПРАВА, ЗАКОНА И СПРАВЕДЛИВОСТИ В ВУЛЬГАТЕ⁵³⁸

Вульгатой принято называть латинский текст Библии, одобренный в 1546 г. на Тридентском соборе в качестве канонического текста католической церкви⁵³⁹. Однако сам текст появился на свет на рубеже IV–V вв. Основная его часть вышла из-под пера св. Иеронима (347–419) – одного из наиболее значительных христианских богословов всех времен, который перевел Священное Писание с еврейского и греческого языков на латынь или отредактировал уже имеющиеся переводы, опираясь на оригинал. В то время латынь была живым языком большинства населения западных провинций Римской империи, поэтому латиноязычный текст Библии воспринимался как общедоступный (*vulgatus*), в отличие от греческого, тем более еврейского. Так называли уже первые латинские переводы, сделанные во II–III вв., но по мере того как они вытеснялись переводом Иеронима, название *Vulgata* закрепилось именно за ним. Этот процесс растянулся на несколько столетий (его важнейшие вехи связаны с деятельностью Григория Великого и Алкуина), однако уже к концу раннего Средневековья перевод Иеронима стал для христианского За-

⁵³⁸ Благодарю И.И. Аникьева, А.С. Анохина и И.С. Редькову за помощь в подготовке этой статьи.

⁵³⁹ См.: *Sutcliffe E. T. The Name «Vulgate» // Biblica, 1948. Т. 29. P. 345–352.*

пада общепринятым текстом Священного Писания. Новые переводы не поощрялись, да и сам факт, что Вульгата является переводом, был почти забыт; священным языком считалась именно латынь. Накопившиеся за долгие века разночтения были по большей части устранены вскоре после Тридентского собора, а именно, в 1592 г., когда подготовленное по распоряжению Папы Климента VIII новое издание Библии (т.н. Clementina) было провозглашено официальным и не подлежащим пересмотру. Работа по восстановлению аутентичного текста Иеронима возобновилась в 1933 г. и продолжается по сей день⁵⁴⁰.

В совершенном мире намерение проанализировать юридическую терминологию Вульгаты, скорее всего, вызвало бы легкую иронию: вот опять кто-то пишет статью на эту избитую тему. В самом деле, речь идет о наиболее известном, наиболее значительном и тематически наиболее богатом памятнике поздней Античности, притом – редчайший случай, о котором можно только мечтать, – позволяющем сопоставить правовую лексику сразу трех древних языков. Если же принять во внимание тот факт, что Иероним оставил также богатое литературное наследие, в том числе комментарии на большинство книг Библии, в которых он, помимо прочего, рассуждает о том, как нужно переводить те или иные термины, – изучение Вульгаты как источника по постклассическому римскому праву следовало бы считать чуть ли не учебным упражнением. Если бы не одно пикантное обстоятельство: хотя это и кажется невероятным, до сих пор этим никто не занимался.

Твердо усвоив еще на университетской скамье, что, по Гегелю, «в науке не имеют значения три вещи: субъективное мнение, заверение и ссылка на субъективное мнение», я все же вынужден просить поверить мне на слово, поскольку, как знают все юристы и даже историки, труднее всего доказать

⁵⁴⁰ Самым авторитетным считается издание: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*. Ed. 5. Stuttgart, 2007, подготовленное Германским Библейским обществом. В частности, оно содержит сведения о разночтениях в средневековых рукописях Вульгаты.

отсутствие события. Ссылаться на чье-то авторитетное высказывание (даже если бы такое нашлось) бессмысленно по только что указанной причине, библиографический обзор тоже ничего не даст, поскольку всегда может возникнуть подозрение, что как раз самое важное автор и пропустил. Подозрение вполне естественное: чтобы за долгие столетия интенсивного изучения Вульгаты никто не удосужился взглянуть на нее глазами юриста – в это действительно нелегко поверить! И тем не менее это факт, и его осмысление было бы, на мой взгляд, небесполезным для корректировки историографического процесса.

В самом деле, как могло случиться, что, будучи продуктом в общем-то одной культурной среды и существуя бок о бок столетиями, римское право и библеистика – две наиболее скрупулезные дисциплины, когда-либо созданные в западном мире, породившие две наиболее крупные по числу публикаций и действительно интернациональные научные литературы, так никогда по-настоящему и не пересеклись? Дело, наверное, в причудливом сочетании идеологических и методологических факторов. Для религиозного сознания взгляд на Вульгату как на исторический источник (иначе чем по Священной истории) был долгое время если не кощунственным, то неподобающим. Для среднего атеиста тема была и вовсе запретной, по крайней мере, эзотерической, надуманной, а по мнению цензуры, еще и просто вредной. Не случайно в «Советской исторической энциклопедии» не нашлось места ни Вульгате, ни Иерониму – хотя бы как автору сугубо исторических сочинений. Что же касается правоведов, то их молчание объясняется, по-видимому, традиционно недостаточным вниманием к формально не юридическим текстам. Пренебрежению Вульгатой как историческим источником есть, наверное, и другие причины, в частности, обилие более традиционных в жанровом отношении текстов, которыми представлена поздняя Античность. В тех случаях, когда источников мало, переводы Библии довольно активно привлекаются для изучения социальной истории. Примерами могут служить перевод большей части Писания на готский язык,

осуществленный в середине IV в. Ульфилой, или несколько более поздние армянские переводы⁵⁴¹.

Для изучения правовой терминологии Вульгаты есть и совсем другая побудительная причина. Ни одна книга не может соперничать с Библией по части влияния на средневекового человека. Между тем в Западной Европе образы и идеи Библии вошли в общественное сознание благодаря переводу Иеронима и в избранном им словесном облике, так что терминология Вульгаты оказывала мощное воздействие на любое письменное творчество той эпохи, и юридические тексты не исключение⁵⁴². Не забудем, что в это время латынь уже не была разговорным языком, ее осваивали, читая и разбирая в первую очередь Священное Писание. Поэтому, хотя понятийный аппарат законов, трактатов, деловых документов и других средневековых памятников, так или иначе связанных с правом, формировался на основе изучения разных текстов, в том числе и собственно юридических, влияние правовой лексики латинской версии Библии и характерных для нее форм и средств выражения было огромным. Можно лишь сожалеть, что среди множества исследований об изучении Библии в Средние века и ее влиянии на язык, стиль и мировоззрение средневековых писателей (в первую очередь, конечно, богословов) очень мало публикаций о ее воздействии на творчество ученых юристов и повседневную практику писцов, оформлявших на чужой для их клиентов латыни сделки,

⁵⁴¹ См., например: *Stutz E.* Gotische Denkmäler. Stuttgart, 1966;

Новосельцев А.П. Генезис феодализма в странах Закавказья. М., 1980.

⁵⁴² Наиболее важные работы: *Berger S.* Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age. Paris, 1893; *Rost H.* Die Bibel im Mittelalter. Augsburg, 1939; *Smalley B.* The Study of the Bible in the Middle Ages. Oxford, 1941; *McNally R.E.* The Bible in the Early Middle Ages. Westminster, 1959; *Fischer B.* Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Grosse // Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben. Bd II. Düsseldorf, 1965. S. 156–216; The Cambridge History of the Bible. Vol. 2. Ed. by G.W. Lampe. Cambridge, 1969; *Grant R., Tracy D.* A Short History of the Interpretation of the Bible. Philadelphia, 1984; Le Moyen Age et la Bible. Sous la dir. de P. Riché et G. Lobrichon. Paris, 1984.

завещания и другие документы, небезынтересные историку права⁵⁴³.

Прежде чем перейти к рассмотрению правовой терминологии Вульгаты следует сказать несколько слов об обстоятельствах ее создания и связанных с ними лексикологических проблемах.

Латинские переводы Библии появились задолго до Иеронима. Их принято называть *Vetus Latina*, но это обозначение условно, поскольку речь идет, по крайней мере, о нескольких переводах, созданных в разное время в разных областях Империи и отличавшихся не только серьезными разночтениями, но и неодинаковым набором священных книг. Последнее объясняется не столько каноническими спорами, сколько тем, что некоторые переводчики не имели целью перевести все книги Писания, – не будем забывать, что в древности, да и в Средневековье, Библия редко существовала в виде единого кодекса и что хотя бы поэтому входящие в ее состав книги обладали большей, чем в наши дни, самостоятельной ценностью. Об обстоятельствах создания этих переводов и о самих переводчиках известно очень мало. Полный текст *Vetus Latina* не сохранился, до нас дошли лишь некоторые из входивших в нее книг, в основном новозаветных, однако весомая часть несохранившихся может быть реконструирована благодаря пространным цитатам, которые встречаются у Киприана, Люцифера Калаританского, ряда других ранних авторов⁵⁴⁴. Наиболее авторитетный перевод был, судя по всему, выполнен

⁵⁴³ Редкое и очень качественное исключение: *Ullmann W. The Bible and the Principles of Government in the Middle Ages // La Bibbia nell'alto medioevo. Spoleto, 1963. P. 181–228.*

⁵⁴⁴ Начиная с 1951 г. под эгидой немецкого бенедиктинского аббатства Бойрон (Beuron), при участии большого международного коллектива ученых, возглавляемых в настоящий момент проф. Роже Грисоном (Gryson) из бельгийского университета Louvain-la-Neuve, книга за книгой и тетрадь за тетрадью осуществляется выдающееся по качеству издание уцелевших текстов *Vetus Latina*, проект, известный как *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*. Вышли в свет книги Бытия, Чисел, Второзакония, Судей, Паралипоменон, Исаяи, Песнь Песней, Евангелие от Иоанна, Апокалипсис, некоторые другие. См.: http://www.vetus-latina.de/en/edition_vetus_latina/vetus_latina.html

в провинции Африка в первой половине III века. В Италии – другой цитадели раннего христианства на латинском Западе – богослужение долго велось на греческом, но к IV в. латынь возобладала и там, появились и свои переводы (их объединяют под условным названием *Itala*), хотя влияние африканской версии, которую принято называть *Afra*, ощущалось вплоть до утверждения в качестве господствующей версии Иеронима⁵⁴⁵.

Все ранние переводы Священного Писания были сделаны с греческого. Оставляя в стороне по-своему непростой вопрос о том, что представляли собой доступные западным христианам тексты Нового Завета⁵⁴⁶, сразу же укажу на тот, в данном случае более важный, факт, что переводы Ветхого Завета имели в своей основе Септуагинту. Библиистика давно поставила под сомнение рассказ, содержащийся в т.н. «Письме Аристея к Филократу» о том, что Септуагинта явилась результатом труда 72 «толковников», переведших Ветхий Завет на греческий по повелению Птолемея Филадельфа (283–246 гг. до н.э.), однако сохранила древнее название этого труда – «Перевод семидесяти». Считается, что он создавался с III по I вв. до н.э. в среде александрийских иудеев, говоривших и даже отправлявших культ уже не на иврите, а на греческом⁵⁴⁷.

Для подавляющего большинства еврейских общин диаспоры, во всяком случае в Средиземноморье, Септуагинта оттеснила в это время оригинальный текст Библии. Показательно, что Филон Александрийский почти не был знаком

⁵⁴⁵ *Stummer E.* Einführung in die lateinische Bibel. Paderborn, 1928; *Bardy G.* La question des langues dans l'Église ancienne. Paris, 1948; *Fontaine J., Pietri Ch.* Le monde latin antique et la Bible. Paris, 1981. См. также: *Patrology*. Edited by A. Di Berardino. Vol. IV. Roma, 1994. P. 195–203, 221–227.

⁵⁴⁶ Признанным авторитетом в этом вопросе является Б. Мецгер. См.: *Metzger B.* The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration. Oxford, 1992, а также его более специальные работы: *The Early Versions of the New Testament*. Oxford, 1977; *The Canon of the New Testament*. Oxford, 1997. Все три книги доступны в русском переводе: *Мецгер Б.* Текстология Нового Завета. М., 1996; Он же. Канон Нового Завета. М., 1998; Он же. Ранние переводы Нового Завета. М., 2004.

⁵⁴⁷ См.: *Jellicoe S.* The Septuagint in Modern Study. Oxford, 1968.

с ивритом. В Евангелиях цитаты из Ветхого Завета также приведены в основном по Септуагинте. Для христиан она была боговдохновенным («богодухновенным») текстом, сделавшим ненужным оригинал. Более того, зная о расхождениях между Септуагинтой и той древнееврейской версией Библии, которая признавалась подлинной в синагоге III–V вв., почти все христианские богословы этого времени объясняли эти расхождения намеренной фальсификацией со стороны евреев. (Эти упреки немало содействовали тому, что в раннее Средневековье иудеи постепенно отказались от использования Септуагинты в богослужебных целях; возврат синагоги к оригинальному тексту был связан также с тем, что в это время наиболее авторитетные центры иудаизма оказались за пределами Империи, а именно, в находившейся под властью персов, затем арабов Вавилонии, где греческий был чужим языком, притом языком враждебного государства). Так или иначе, древнееврейский текст Библии был для ранней Церкви тайной за семью печатями, причем тайной, не вызывающей особого интереса.

Впрочем, время от времени раздавались голоса, призывавшие христиан обратить внимание на оригинальный текст Ветхого Завета. Наибольший интерес к этому вопросу проявил Ориген (184–254) – один из самых выдающихся христианских ученых III в., считавшийся, однако, многими, по крайней мере, на Востоке, опасным еретиком⁵⁴⁸. Никак не ставя под сомнение боговдохновенность Септуагинты, он мотивировал целесообразность изучения еврейского текста двумя особыми причинами: необходимостью лучшего понимания содержащихся в Ветхом Завете терминов и имен собственных, часто имеющих буквальный и ускользающий при переводе

⁵⁴⁸ *Kamesar A. Jerome, Greek Scholarship and the Hebrew Bible. Oxford, 1992. P. 4–40.* Из специальных работ об Оригене следует упомянуть: *Faye E. de. Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée. Vol. 1–3. Paris, 1923–1928;* *Trigg J.W. Origen: the Bible and Philosophy in the Third-century Church. London, 1985;* *Нестерова О.Е. Allegoria Pro Typologia: Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006;* *Heine R.E. Origen: Scholarship in the Service of the Church. Oxford, 2010;* *Прокофьев С.М. Возникновение христианской исторической мысли: Ориген Александрийский. М., 2010.*

смысл, и задачами полемики с иудеями, обвинявшими христиан в незнании истинного текста Библии. Ориген написал ряд схолий к Септуагинте, но более всего он известен впечатляющей попыткой сопоставить, в виде таблицы из шести столбцов, еврейский текст Ветхого Завета, его греческую транслитерацию, Септуагинту, а также новые переводы с иврита, сделанные в течение II – начала III в. тремя эллинизированными евреями: Аквиллой, Симмахом (не путать с известным языческим писателем конца IV в.!) и Феодотионом. Этот труд, известный как *Hexapla*, до наших дней целиком не сохранился⁵⁴⁹, но Иерониму был доступен и служил ему важным подспорьем в переводе *Biblia Hebraica* на латынь⁵⁵⁰. К его услугам были также два более поздних греческих перевода или, скорее, редакции Септуагинты с опорой на еврейский текст (о них нам известно еще меньше), выполненные в начале IV в. двумя христианскими авторами: антиохийцем Лукианом и египтянином Исихием.

Софроний Евсевий Иероним родился в Стридоне, небольшом городе в Далмации, в семье небогатого землевладельца. Его родным языком, несмотря на греческое имя, был латинский, греческий он освоил уже в зрелом возрасте, изучая в Риме, затем в Антиохии труды церковных авторов⁵⁵¹. Языческую литературу он знал почти исключительно по сочинениям латинских писателей. В 382 г. папа Дамасий поручил ему сверить латинский перевод Евангелия с греческим текстом. Это предполагало большую работу – как писал Иероним, версий оказалось почти столько же, сколько рукописей,

⁵⁴⁹ См.: *Field F.* *Origenis Hexaplorum Quæ Supersunt.* Т. I-II. Oxford, 1875.

⁵⁵⁰ См.: *Dines J.* *Jerome and Hexapla // Origen's Hexapla and Fragments.* Papers Presented at the Rich Seminar on Hexapla. Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th July – 3rd August, 1994. Ed. A. Salvesen. Tübingen, 1998. P. 421–436.

⁵⁵¹ Лучшей биографией Иеронима остается книга Дж. Келли: *Kelly J.N.D.* *Jerome. His Life, Writings and Controversies.* London, 1975 (2nd ed.: Peabody, Mass., 1998). См. также: *Rebenich S.* *Hieronymus und sein Kreis.* Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen. Stuttgart 1992; *Williams M.H.* *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship,* Chicago, 2006; *Фокин А.Р.* *Блаженный Иероним Стридонский: библиист, экзегет, теолог.* М., 2010.

– но он завершил ее быстро, за год. По его словам, он перевел и другие книги Нового Завета. На этот счет есть разные мнения, зато твердо известно, что в середине 80-х годов, взяв за основу Септуагинту, он с помощью таблиц Оригена заново перевел Псалтирь, Книгу Иова, обе Книги Паралипоменон, Екклесиаст, Притчи Соломоновы и Песнь Песней. Эти переводы имели успех, но сам Иероним вскоре пришел к выводу о необходимости обратиться к оригиналу и с 392 по 406 г., живя уже в Палестине, где он и окончил свои дни, перевел с иврита все книги иудейского канона, включая те, что уже перевел из Септуагинты – лучшее доказательство тому, что свои недавние переводы с греческого он считал недостаточными. Современники, впрочем, думали иначе, и, по крайней мере, Псалтирь была лучше известна в его переводе с греческого; в Средние века в литургии обычно использовали именно этот перевод⁵⁵².

В ходе этой работы Иероним столкнулся со многими проблемами, прежде всего с каноническими различиями между еврейской версией Библии и Септуагинтой⁵⁵³. К удивлению и неудовольствию многих христианских богословов, Иероним

⁵⁵² См.: *Allgeier A.* Die altlateinischen Psalterien. Freiburg, 1928; *De Bruyne D.* Le problème du Psautier Romain // *Revue biblique*, 1930, t. 42, p. 101–126; *Weber R.* Le Psautier Romain et les autres anciens psautiers latins. Città del Vaticano, 1953; *Sainte-Marie H.* de. Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos. Città del Vaticano, 1954; *Estin C.* Les Psautiers de Jerome à la lumière des traductions juives antérieures. Roma, 1984; *Thibaut A.* Le psautier latin du Sinaï. Freiburg im Breisgau, 2010.

⁵⁵³ Признанным специалистом по истории и текстологии Ветхого Завета в наши дни является израильский ученый Эммануил Тов. См.: *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М., 2001; *Тов E.* The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint. Leiden, 1999; *idem.* Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran. Collected Essays. Tübingen, 2008. См. также: *Roberts J.B.* The Old Testament Text and Versions. Cardiff, 1951; *Schmidt W.H.* Einführung in das Alte Testament. Berlin, 1979; *Soggin J.A.* Introduction to the Old Testament. Philadelphia, 1980; *Weingreen J.* Introduction to the Critical Study of the Text of the Hebrew Bible. Oxford, 1982 (рус. пер.: *Вайнгрин Дж.* Введение в текстологию Ветхого Завета. М., 2002); *Zenger E.* Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart, 1995. Все еще полезно обращение к старой работе: *Юнгеров П.А.* Введение в Ветхий Завет. Кн. 1–2. М., 2003 (впервые это издание вышло в свет в виде двух разных книг в Казани в 1902 и 1907 гг.).

взял за основу еврейский канон, состоявший, по числу букв в еврейском алфавите, из 22 книг. Однако почтение, которое он испытывал к тексту 72 толковников, не позволило ему предать забвению книги, не вошедшие в иудейский канон, но имевшиеся в Септуагинте (т.н. второканонические книги). Поэтому он заново перевел с греческого на латынь Книги Товита и Иудифи – впрочем, с меньшей, чем обычно, скрупулезностью. Насколько он причастен к переводу других второканонических книг (которые при всем его скепсисе он все же называл поучительными), в частности Книг Премудрости и Маккавеев, неясно – рукописная традиция допускает различные ответы на этот вопрос, но преобладает мнение, что в основе соответствующих текстов Вульгаты лежит *Vetus Latina* и что Иероним, скорее всего, их не редактировал. Что же касается последних двух книг Ездры, Иероним ясно указал, что считает их глупыми измышлениями. Включение их в западно-христианский канон произошло уже в Средние века и, безусловно, вопреки его желанию.

Другая проблема заключалась в текстуальных расхождениях в тех книгах, которые признавались каноническими и христианами, и иудеями. Касается это, прежде всего, Книг Даниила и Есфири, изложенных в Септуагинте в существенно расширенной, по сравнению с еврейским каноном, редакции. Достаточно сказать, что вдохновившая столь многих христианских художников история Сусанны (Дан, 13) в иудейском каноне отсутствует. В этом и подобных случаях Иероним придерживался версии 72 толковников, тем более что в его время *Biblia Hebraica* существовала в различных версиях, и Иероним имел все основания полагать, что ему просто не удалось достать действительно полную и надежную рукопись⁵⁵⁴.

И все же наибольшую трудность для него представлял сам еврейский текст. Он долго и настойчиво изучал иврит,

⁵⁵⁴ В своих трактатах Иероним иногда касается разночтений в еврейских рукописях и в связи с этим даже вносит поправки в уже законченные переводы библейских книг. См.: *Kedar-Kopfstein B. The Vulgate as a Translation. (Dissertation)*. Jerusalem, 1968. P. 71–74. Для современного исследователя проблема осложняется тем, что древнейшие дошедшие до нас рукописи *Biblia Hebraica* датируются концом IX – началом X в.

чем поверг в замешательство едва ли не всех современных ему христианских ученых, в лучшем случае знавших сотню-другую еврейских слов (это относится и к Руфину Аквилейскому, и к Августину), в основном тех, что приведены в Евангелиях или в «Ономастиконе» Евсевия Кесарийского. В среде ученых иудеев к его намерению также отнеслись настороженно, и Иерониму порой приходилось платить за уроки немалые деньги, причем случалось, что учителя не осмеливались приходить к нему иначе, чем под покровом ночи⁵⁵⁵. Иероним начал изучать иврит еще в 375 г. и лишь 15 лет спустя счел себя подготовленным к работе с Писанием. Это был тяжелый труд, который наш современник вряд ли способен оценить по достоинству. Не было ни словарей, ни учебников, а главное – традиции. Иврит оказался для Иеронима совершенно чужим языком, несопоставимым по трудности с греческим. Поначалу его приводила в ужас даже фонетика; судя по воспоминаниям, он не раз отчаивался и сдавался, но всякий раз, движимый «стремлением к учебе», возобновлял занятия⁵⁵⁶. Усердие Иеронима было так велико, что ради центральных глав из Книги Даниила и нескольких пассажей из Книг Ездры и Иеремии, написанных на арамейском (иначе халдейском) языке, он счел необходимым познакомиться и с этим языком, приводившим его в еще большее смятение. В отличие от иврита, которым к концу жизни он овладел настолько, что переводил с него с листа (разумеется, диктуя), арамейский он толком не освоил, но с помощью одного доброжелательно настроенно-

⁵⁵⁵ *Hieronymus*. Epistulae, 84.55: quo labore, quo pretio Baraninam nocturnum habui praeseptorem! timebat enim Iudaeos... Получить доступ к еврейским книгам тоже было нелегко. Ср. Epistulae, 36.1: subito Hebraeus intervenit deferens non pauca volumina quae de synagoga quasi lecturus acceperat.

⁵⁵⁶ *Hieronymus*. Epistulae, 125.12: post Quintiliani acumina Ciceronisque flavios gravitatemque Frontonis et lenitatem Plinii alphabetum discerem, stridentia anhelantiaque verba meditarer... quid ibi laboris insumpserim, quod sustinuerim difficultatis, quotiens desperaverim quotiensque cessaverim et contentione discendi rursus inceperim.

го еврея сумел все же перевести интересующие его пассажи на латынь⁵⁵⁷.

Для избранной темы исключительно важен вопрос о качестве и точности выполненного Иеронимом перевода, прежде всего с иврита. Специалисты оценивают его как достаточно высокий, даже по меркам нашего времени. С точки зрения переводческой культуры его эпохи, он был уникален. Следует иметь в виду, что, в отличие от Древнего Востока, где переводы художественных и иных текстов были весьма распространенным явлением, греко-римский мир почти не оставил образцов этого вида литературного творчества. Эллины были вообще безразличны к другим языкам, именуя без особого разбора их носителей варварами, т.е. бормочущими. Образованные римляне издавна считали необходимым знать греческий, но языки других народов интересовали их очень мало (разве что в эпоху Ранней республики, когда римляне считали необходимым познакомиться с хозяйственным и культурным опытом не только греков, но также этрусков и пунийцев), и даже беспрецедентный опыт многовекового господства над всей западной ойкуменой не побудил их задуматься о происхождении языков и осмыслить сам факт многоязычия. Римляне не возражали против включения в их культуру элементов других культур, но не видели серьезных причин заниматься переводом каких-либо текстов на латынь, их вполне устраивали изложения, которые к тому же считалось правомерным дополнять собственными рассуждениями⁵⁵⁸. Перемена произошла уже в христианскую эпоху, когда впервые возникли стимулы для точной, даже дословной передачи текста на другой язык, и отступление от оригинала – разумеется, если речь шла о священном тексте, – стало рассматриваться как тяжкий грех.

⁵⁵⁷ О степени знакомства Иеронима с еврейским и арамейским языками см.: *Brown D. Vir Trilinguus. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome.* Kampen, 1992. P. 71–85; *Graves M. Jerome's Hebrew Philology: a Study Based on his Commentary of Jeremiah.* Leiden, 2007.

⁵⁵⁸ См.: *Cuendet G. Ciceron et Saint Jerome traducteurs // Revue des Etudes Latines*, 1933. Т. 11. P. 380–400; *Brock S.P. Aspects of Translation Techniques in Antiquity // Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1979. Vol. 20. P. 68–87.

Взгляды Иеронима на ремесло переводчика несколько противоречивы. Опыт работы с текстами Евсевия Кесарийского, Оригена и некоторых других греческих авторов, которые он в молодости перевел на латынь, убедил его в бесцельности буквальной передачи иноязычного текста. В предисловии к своей версии «Хроники» Евсевия, указав на необходимость принимать во внимание грамматические, идиоматические и иные отличия латыни от греческого, он внятно написал, что зачастую «дословный перевод звучит абсурдно»⁵⁵⁹. В обоснование своей позиции Иероним ссылался, с одной стороны, на «Искусство поэзии» Горация и почти неизвестный нам иначе трактат Цицерона, с другой, на тот, еще более важный для него факт, что в Евангелиях цитаты из Ветхого Завета, как правило, не совпадают полностью ни с Септуагинтой, ни с еврейским текстом. Однако в одном из своих писем, целиком посвященном проблеме литературного перевода и озаглавленном *De optimo genere interpretandi*, Иероним делает существенную поправку: «Я не только признаю, но и открыто заявляю, что в передаче греческих текстов (исключая Священное Писание, где даже порядок слов есть таинство) я перевожу не слово в слово, а по смыслу»⁵⁶⁰. Такой подход не должен нас удивлять, ведь Иероним видел в переводе Библии не столько научную задачу, сколько служение Богу, и на этом пути ему было вполне естественно руководствоваться существенно другими принципами. И все-таки это была скорее декларация: на практике, работая над Библией, он сталкивался с теми же трудностями, что и при переводе других, не священных, текстов, но к ним прибавлялись другие.

Иероним должен был принимать в расчет различия как в строе и стилистике языков, с которыми работал, так и в исторических и бытовых реалиях, которые ему надлежа-

⁵⁵⁹ *Hieronymus*. *Chronicon*, Praefatio: Si ad verbum interpretor, absurde resonat. Ср.: *Epistulae*, 106.55: ubi non fit damnum in sensu, linguae, in quam transferimus, εὐφωνία et proprietates conservetur.

⁵⁶⁰ *Hieronymus*. *Epistulae*, 57.2: Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu.

ло объяснить; для того чтобы верно передать смысл подлинника, ему на каждом шагу приходилось отступать от буквы боговдохновенного текста. Хорошее знакомство с классической римской литературой, в том числе с риторикой, правилами которой он проникся в полной мере, также повлияло на выбор слов и построение фраз, хотя и не было определяющим. Кроме того, Иероним не мог абстрагироваться от того, что благодаря *Vetus Latina* в употребление прочно вошли некоторые слова и выражения, ставшие подчас ключевыми, с точки зрения литургии и даже догматики. Под конец жизни он утверждал, что обращался к *Hebraica veritas* лишь тогда, когда сталкивался с расхождениями в латинских и греческих рукописях⁵⁶¹. Однако в его трактатах можно встретить и противоположные утверждения и даже расслышать глухое раздражение невразумительностью иных пассажей Септуагинты, хотя обычно он склонен был отнести их на счет небрежности писцов, но никак не самих толковников⁵⁶².

В реальности дело обстояло еще сложнее: некоторые книги (в первую очередь – пророков, а также Псалтирь) подверглись сравнительно небольшой обработке, тогда как в других книгах предложенные Иеронимом новации весьма значительны. Решающим фактором, по всей видимости, было время появления перевода; по мере того как Иероним набирался опыта, его переводы становились более уверенными, и последние из них (особенно Пятикнижие и Книга Есфири) отличаются наибольшей свободой и оригинальностью⁵⁶³.

⁵⁶¹ *Hieronymus*. *Epistulae*, 106.2: *sicut autem in novo testamento, si quando apud latinos quaestio exoritur et est inter exemplaria varietas, recurrimus ad fontem graeci sermonis, quo novum scriptum est instrumentum, ita et in veteri testamento, si quando inter graecos Latinosque diversitas est, ad hebraicam confugimus veritatem, ut, quicquid de fonte proficiscitur, hoc quaeramus in rivulis.*

⁵⁶² *Hieronymus*. *Commentarius in Ecclesiasten*, Praefatio: *de hebraeo transferens, magis me Septuaginta interpretum consuetudini coaptavi, in his dumtaxat, quae non multum ab Hebraicis discrepabant; In Heremiam prophetam libri VI, p. 262 (ed. CSEL): iuxta LXX vero quam sensum habeant, intellegere non possum... absque veritate hebraicae lectionis nullam intellegentiam habeant.*

⁵⁶³ *Kedar-Kopfstein B*. *The Vulgate as a Translation*. P. 54 sqq.

За этой свободой стоял тяжелый труд. Большинство его трактатов буквально испещрены рассуждениями о том, как переводить то или иное слово; примером может служить посвященный Книге Бытия трактат *Quaestiones Hebraicae in Genesim*. Тот факт, что перевод был сделан одновременно с двух языков, причем с опорой на переводы сразу нескольких предшественников, также не мог не сказаться на лексике и системе понятий Вульгаты. Иероним действительно стремился передать текст подлинника максимально точно и ради этого шел иногда на стилистические жертвы. Он даже сетовал, что латынь его, под влиянием иврита, деформировалась; то, что эти сетования не были всего лишь кокетством, подтверждено современной текстологией⁵⁶⁴.

Перевод Иеронима небезгрешен, но, принимая во внимание объективные трудности, в т.ч. многообразие стоявших перед ним задач, никак не сводимых к чисто академическим, его нельзя не признать очень добротным. Допущенные им отступления от оригинала сравнительно невелики. Так, в угоду латинскому литературному канону, он переводит иногда одно и то же слово, будь то еврейское или греческое, двумя латинскими. Например, в Книге пророка Иезекииля еврейское слово *‘ārîm*, правильно переведенное в Септуагинте как *πόλεις* (города), он часто передает для разнообразия и как *civitates*, и как *urbes*⁵⁶⁵. В других случаях там, где в оригинале из стиха в стих повторяются два термина, он порой переставляет их местами. Так, греческую конструкцию *ἀγρούς καὶ κώμας* (в рус-

⁵⁶⁴ *Brown D.* *Vir trilinguus...* P. 74, 112–120. См. также: *Goelzer H.* *La latinité de St. Jerome. Etude lexicographique et grammaticale.* Paris, 1884; *Meerschhoek G.Q.A.* *Le latin biblique d'après St. Jerome. Aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique.* Nijmegen, 1966. Всегда полезно обращение к капитальному труду К.Морман: *Mohrmann Ch.* *Etudes sur le latin des chrétiens.* 4 vols. Roma, 1958–1977.

⁵⁶⁵ Ср.: *Ez 29.12: et civitates eius in medio urbium subversarum; Ez 30.7: et urbes eius in medio civitatum desertarum erunt.* Русский синодальный перевод в этом случае ближе к оригиналу: «и города ее среди опустелых городов будут пустыми»; «и города его будут среди опустошенных городов».

ском синодальном переводе: «деревни и селения») он передает то как *villas et vicos*, то как *vicos vel villas*⁵⁶⁶.

Иногда выбор Иеронима выглядит немотивированным. Оставаясь в том же понятийном ряду, можно сослаться хотя бы на тот факт, что в Новом Завете он ни разу не употребляет слово *oppidum*, тогда как в Ветхом Завете оно встречается 46 раз, правда, только в книгах иудейского канона. Можно предположить, что на Иеронима в данном случае повлияли лексические особенности ранних латинских переводов Септуагинты и Нового Завета, хотя почему он поддался этому влиянию, непонятно. В других сочинениях Иероним использует слово *oppidum* весьма охотно⁵⁶⁷, в Вульгате же, исключая указанные книги Ветхого Завета, предпочитает ему слово *castellum* и, по крайней мере, в Евангелиях, употребляет его без достаточных оснований. Уже упомянутую греческую конструкцию *κώμας καὶ ἄγροϋς* он переводит однажды как *castella villasque*⁵⁶⁸ и вообще довольно часто передает *κώμη* как *castellum*⁵⁶⁹, что довольно таки спорно. Иногда Иероним просто следует за оригиналом. Например, поскольку в Евангелии от Луки Вифлеем назван πόλις, а в Евангелии от Иоанна – κώμη, он обозначает его в первом случае *civitas*, во втором – *castellum*⁵⁷⁰. Назвать его *vicus*, что было бы ближе всего к терминологии оригинального текста четвертого Евангелия, Иероним, видимо, не решился (по

⁵⁶⁶ Ср.: Мс 6.36 и Мс 6.56.

⁵⁶⁷ Например: *Hieronymus*. *Commentarii in prophetas minores*. In Zachariam, 3.14: *egressus populus Israel de Aegypto per vastam et terribilem ac latam solitudinem, in qua non erat domus, villa, oppidum...*

⁵⁶⁸ Лс 9.12.

⁵⁶⁹ Мт 9.25, 10.11, 14.25, 21.2; Мс 6.7, 8.27, 11.2; Лс 5.27, 8.1, 9.6, 13.22; Ио 11.1, 11.30 etc.

⁵⁷⁰ Лс 2.4; Ио. 7.42. В других своих сочинениях Иероним называет Вифлеем также *viculus* (*Hieronymus*. In *Heremiam prophetam libri VI*, 5. P. 294; *Commentarii in prophetas minores*. In *Michaeam*, 2.5; *Epistulae*, 82.55). Малые размеры Вифлеема и условность обозначения его как *civitas* отмечают многие авторы той эпохи. См., например: *Augustinus Hipponensis*. *Sermones*, 4A: *non elegit saltim nasci in amplissima civitate sed natus est in Bethleem Iudae quae nec civitatis nomine nuncupatur; idem*. *De catechizandis rudibus*, 22: *natus etiam in civitate Bethleem quae inter omnes Iudaeae civitates ita erat exigua, ut hodieque villa appeletur*. Лев Великий называл Вифлеем *oppidum* (Leo Magnus. *Sermones*, 13.3).

следние тридцать с лишним лет он жил именно в этом городе и понимал, что это все-таки город, а не деревня), но почему он не воспользовался словом oppidum, которое, судя по его же употреблению, было более подходящим, чем castellum⁵⁷¹, непонятно. Он почему-то избегал и слова oppidanus – «горожанин», предпочитая ему слово civis – «гражданин», которое, с точки зрения классической латыни, зачастую употреблял совершенно необоснованно⁵⁷². Единственный раз, когда он приводит слова oppidum и castellum в одном пассаже⁵⁷³, мы имеем дело с достаточно темным текстом, повествующим о расселении «сынов Измаиловых»: в оригинале фигурируют слова ḥāṣēr (усадыба, селение) и ṭīrā (укрепленное поселение); в Септуагинте мы находим совсем другую оппозицию: σκηνή (шатер, лагерь, жилище) и ἐπαύλις (поселение, поместье, лагерь). Остается только гадать, почему Иероним, наверняка имевший неплохое представление об образе жизни кочевников, решил придерживаться не самого правдоподобного в данном случае еврейского текста – разве что в силу общей установки держаться Hebraica veritas. Современные переводы в трактовке этого пассажа обычно исходят из текста Септуагинты; например, в русском синодальном переводе он звучит так: «в селениях их, в кочевьях их». Остается добавить, что в других сочинениях Иеронима сочетание слов oppidum и castellum встречается не так уж редко⁵⁷⁴; похоже, он понимал

⁵⁷¹ Dt 3.5: Cunctae urbes erant munitae muris altissimis, portisque et vectibus, absque oppidis innumeris quae non habebant muros. В оригинале дважды употреблено слово 'āṣīm, в Септуагинте, тоже дважды, – слово πόλεις.

⁵⁷² Самый поразительный пример мы находим в Евангелии от Луки, где речь идет даже не о горожанине, а о сельском жителе: Lc 15.15: abiit et adhesit uni civium regionis illius (τῶν πολιτῶν τῆς χώρας) et misit illum in villam suam ut pasceret porcos; Lv 24.22: aequum iudicium est inter vos sive peregrinus sive civis peccavit quia ego sum Dominus Deus vester; Jr 37.11: divideret ibi possessionem in conspectu civium. Перед нами яркое свидетельство девальвации термина civis.

⁵⁷³ Gn 25.16: Isti sunt filii Ismaelis, et haec nomina per castella et oppida eorum, duodecim principes tribuum suarum.

⁵⁷⁴ Например: *Hieronymus*. Commentarii in Ezechielem, 8.26; Commentarii in prophetas minores. In Zachariam, 3.12. В своих трактатах Иероним часто размышляет, как передать то или иное еврейское слово, обозначающее тип поселения. См., например: Commentarii in Isaiam, 8.26.5; 9.29.1 etc.

под ними все же разные реалии: *castellum* – это, прежде всего, крепость, тогда как *oppidum* – это, прежде всего, поселение, но иногда эти термины у него взаимозаменяемы.

Очевидные ошибки в переводе, как и обусловленное религиозными, а не филологическими причинами буквальное следование священному тексту, нужно отличать от случаев индивидуального словоупотребления, которые для исследователя как раз и представляют наибольший интерес. Например, то обстоятельство, что Иероним называет один и тот же населенный пункт разными терминами (в частности, Содом – как *oppidum*, *civitas* и *urbs*⁵⁷⁵, персидский город Сузы – как *castrum*, *civitas* и *urbs*⁵⁷⁶) отражает определенную девальвацию значения слова *urbs*, в классической латыни обозначавшего по преимуществу Рим⁵⁷⁷, но в позднюю Античность применявшегося едва ли не к любому городу. Свидетельства этому имеются у многих авторов этого времени, в том числе у Аммиана Марцеллина и Сидония Аполлинария⁵⁷⁸. Сходным образом, готовность Иеронима перевести греческое *ἄγροι* как *villae* объясняется, видимо, тем, что в его время слово *ager* означало не только поле, но также часть округа (*pagus*’а) и поместье. В этом значении его употребляет, например, дру-

⁵⁷⁵ Соответственно: Gn 13.12; Gn 18.24; Gn 19.12.

⁵⁷⁶ Соответственно: 2Esr 1.1 и Dn 8.2; Est 1.2, 2.5; Est. 9.18, 11.3, 16.18.

⁵⁷⁷ Точности ради Рим всегда назывался *urbs*, но даже в текстах рубежа старой и новой эры это слово иногда употреблялось и в отношении других населенных пунктов, прежде всего (но не только) главных городов других государств и племен. См., например: *Cicero*. Pro Quinctio I, 20: *urbes quae circum Capuam sunt*; *Caesar*. Bellum civi-le, III.55: *nonnullas urbes per vim expugnavit, reliquas civitates circummissis legationibus amicitiae Caesaris conciliare studebat*; *Suetonius*. Vita Caesaris Julii. 54: *urbes diruit saepius ob praedam quam ob delictum*.

⁵⁷⁸ Например, хорошо известный Аммиану Нисибис обозначен им как *oppidum*, *urbs* и *civitas*. См.: *Ammianus Marcellinus*. Res gestae, XXIII.6.69; XXV.8.17; XXV. 9.5. Сидоний этими же словами называет Арверны и Марсель. См. *Sidonius Apollinarius*. Epistulae, III.2.2, III.12.2-3 и VII.2.5, VI.10, IX.4.1.

гой известный современник Иеронима – галльский писатель Сульпиций Север⁵⁷⁹.

Сказанное дает некоторое представление о трудностях, подстерегающих исследователя латиноязычной библейской лексики. Эти соображения следует принять во внимание и при анализе правовой терминологии Вульгаты, которая, по сравнению с обозначениями населенных пунктов, естественно, намного больше зависит от мировоззренческих установок автора.

Работая с Библией, Иероним имел дело с отражением существенно иной правовой системы, чем привычная и понятная ему в силу происхождения и воспитания римская система права. Их не разделяла непреодолимая стена, в частности, они обе знали суд как особый институт, отличный от собственно политической сферы жизни, и судопроизводство, базирующееся не только на законах и распоряжениях высшей власти (какова бы ни была ее природа), но и на особом судебном обычае, выросшем из судебной практики. В известной мере эти системы объединял и высокий статус самого судьи, бывшего кем угодно, но только не простым законовоспроизводителем, и правомочного принимать решения, основываясь как на традиции, так и на своем личном понимании справедливости. Ветхий Завет содержит немало замечательных сентенций о независимом нелицеприятном судействе, о праведности суда и личном достоинстве судьи, под которыми мог бы, наверное, подписаться и римский претор. Очень ясно звучит в Библии и мысль о том, что право выше царской воли и яв-

⁵⁷⁹ *Sulpitius Severus*. *Chronica*, II.48; *Vita Sancti Martini*, 8; *Epistulae* III.18. Сходно: *Sidonius Apollinarius*. *Epistulae*, II.2.3, II.14.2, V.17.1; *Gregorius Turonensis*. *De gloria martyrum*, 78, 83; *idem*. *De gloria confessorum*, 70. Подробнее см.: Филиппов И.С. Средиземноморская Франция в раннее Средневековье. Проблема становления феодализма. М., 2000. С. 214, 218–219, 253–254.

ляется прерогативой свободных людей⁵⁸⁰. И все же древнееврейское право строилось на принципиально других основаниях, чем римское. В частности, оно было окрашено в ярко выраженные религиозные тона и не знало последовательного различения права как такового, законодательства и религиозных предписаний.

Насколько хорошо Иероним понимал это право? Вопрос непростой и не имеющий однозначного ответа, несмотря на обилие информации, как в самой Вульгате, так и в его комментариях к переводу той или иной книги Писания. Ветхий Завет не содержит развернутого и систематического изложения права Израиля, так что речь может идти только о реконструкции, и даже сегодня, когда в результате усилий многих поколений ученых оно изучено, в целом, хорошо и детально, многие его аспекты все еще вызывают споры. При этом, несмотря на наличие некоторых других источников, ставших доступными в последние десятилетия, исследователи древнееврейского права по-прежнему вынуждены полагаться почти исключительно на сам текст Библии. Талмуд (который во времена Иеронима находился еще в процессе становления и вряд ли был ему известен даже частично) может служить лишь дополнительным источником, поскольку очевидно, что он отразил все же заметно более позднюю стадию развития

⁵⁸⁰ См.: *Баренбойм П.Д.* Первая конституция мира. Библейские корни независимости суда. М., 1997. О древнееврейском праве см.: *Vaux R. de.* Les Institutions de l'Ancien Testament. Vol. 1-2. Paris, 1958-1960; *Kilian R.* Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes. Bonn, 1963; *Rushdoony R.J.* The Institutes of Biblical Law. Philipsburg, 1973; *Boecker H.* Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient. Neukirchen-Vluyn, 1976 (англ. пер.: Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East. Minneapolis, 1980); *Patrick D.* Old Testament Law. Atlanta, 1985; *Levinson B.* Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation. Oxford, 1997; Bible et droit. L'esprit des lois. Paris, 2001; *Falk Z.* Hebrew Law in Biblical Times. Provo, 2001; *Friedmann D.* To Kill and Take Possession: Law, Morality, and Society in Biblical Stories. Peabody, Mass., 2002. *Frymer-Kenski T.* Israel // A History of Ancient Near Eastern Law. Ed. by R. Westbrook. Leiden; Boston, 2003. P. 975-1046.

еврейской культуры⁵⁸¹. По той же причине личные наблюдения Иеронима над правовыми обычаями современных ему иудеев далеко не всегда могли ему помочь разобраться в тех обычаях, что нашли отражение в Ветхом Завете, да и нет достаточных оснований полагать, что он так уж вникал в правовую жизнь окружавших его евреев и имел возможность в ней разобраться. Иероним не был юристом и правом как таковым специально не интересовался. Кроме того, как едва ли не все христиане того времени, он считал, что евреи давно исказили обычаи праотцов; те, в свою очередь, не считали нужным посвящать в свои дела иноверцев; взаимное недоверие между приверженцами двух религий было достаточно велико⁵⁸². В результате интенсивного изучения Библии, он, по-видимому, имел неплохое представление о древнееврейском праве и вполне проникся его философией, но некоторые важные его моменты, в т.ч. терминологию, он понял все же неточно или не отразил должным образом.

Иероним вдумчиво относился к употреблению римских юридических понятий, однако перевод некоторых пассажей Библии, где эти понятия надлежало использовать, ставил его иногда в очень трудное положение. Так, в отличие от создателей *Vetus Latina*, которые, говоря о евреях эпохи Антиоха Епифана, ничтоже сумняшеся, упомянули *legitima civium iura*, т.е. «законные права граждан»⁵⁸³, он вполне отдавал себе отчет в том, что ключевое римское понятие *ius* с трудом применимо к библейским реалиям⁵⁸⁴. Этот термин употребляется в Вульгате довольно часто, а именно 33 раза (кстати, только в Ветхом Завете), но лишь изредка в собственном смысле. В Книге Есфири Иероним однажды обронил выражение *leges*

⁵⁸¹ См.: The Formation of the Babylonian Talmud. Ed. *J. Neusner*. Leiden, 1970; *Jacobs L.* Structure and form in the Babylonian Talmud. Cambridge, 1991; *Штейнзальц А.* Введение в Талмуд. М., 1993.

⁵⁸² См.: *Stemberger G.* Juden und Christen im späantiken Palästina. Berlin, 2007.

⁵⁸³ 2Мсс 4.11. В оригинале: τὰς νομίμους πολιτείας.

⁵⁸⁴ См.: *Biondi B.* Lex e ius // *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, 1965. Vol. 12. P. 169–202.

as iura maiorum⁵⁸⁵, что скорее стоит понимать как «законы и судебные обычаи предков», нежели «законы и права предков». Такая трактовка находит подтверждение в оригинальных текстах: в еврейской версии значится *dāt wādīn*, т.е. указы и судебные решения, в Септуагинте речь идет о νόμον καὶ κρίσιν – «законах и судеистве»; слово «предки» и там, и там отсутствует. В Книге пророка Исаии встречается еще более неожиданная конструкция: *transgressi sunt leges, mutaverunt ius, dissipaverunt foedus sempiternum*⁵⁸⁶ – буквально: «преступили законы, изменили право, нарушили вечный союз». Современный латинский перевод содержит важную поправку: *ius* здесь заменено на *mandatum*⁵⁸⁷ – явно в значении «заповедь», в соответствии с оригинальным текстом, где фигурируют слова *ḥōq* («закон»), *bərīt* («завет») и *tôrā* (в данном случае этот многозначный и емкий термин лучше перевести как «учение», ниспосланное свыше и символизирующее союз Израиля с Богом). В Септуагинте приведенный пассаж звучит так: *παρέβησαν τὸν νόμον καὶ ἤλλαξαν τὰ προστάγματα διαθήκην αἰώνιον* – «преступили закон, нарушили установления и вечный завет».

Чаще всего слово *ius* встречается у Иеронима в форме *iure perpetuo*⁵⁸⁸; соответствующие пассажи даны в синодальном переводе как «вечное постановление» или «вечный устав». Есть и такие: *ius sacerdotum*⁵⁸⁹ – «право священнослужителей», *ius sepulchri*⁵⁹⁰ – «право захоронения», *iure bellantium atque victorum*⁵⁹¹ – «по праву воюющих и победите-

⁵⁸⁵ Est 1.13. Русский синодальный перевод («пред всеми, знающими закон и права») в данном случае неточен. Артаксеркс вершил свои дела в присутствии людей, сведущих в царских установлениях и в ранее принятых судебных решениях, т.е. в праве вообще.

⁵⁸⁶ Is 24.5: *παρέβησαν τὸν νόμον καὶ ἤλλαξαν τὰ προστάγματα, διαθήκην αἰώνιον*.

⁵⁸⁷ Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio. Città di Vaticano, 1986. P. 1286: *quia transgressi sunt leges, violaverunt mandatum, dissipaverunt foedus sempiternum*.

⁵⁸⁸ Ex 29.28; Lv 3.16, 24.9; Nm 18.11 etc.

⁵⁸⁹ Lv 27.21. В обоих оригинальных текстах в этом случае отсутствуют какие-либо юридические термины, обозначающие правовую норму.

⁵⁹⁰ Gn 23.4: *date mihi ius sepulchri vobiscum*. Это понятие существовало и в римском праве. См.: *De Visscher F. Le droit des tombeaux*. Paris, 1950.

⁵⁹¹ Jdc 21.22.

лей», *propinquitatis iure*⁵⁹² – «по праву родства» и т.д. В этих и подобных случаях речь также идет не о праве как таковом (цивильном, публичном, сакральном – все равно), а скорее об обычаях и обыкновениях, о том, что принято. Иногда *ius* означает «право вообще». Так, Господь повелел Самуилу разъяснить народу, возжелавшему заменить власть судей царской властью, что же составляет «право царя» (*ius regis*), но когда дело доходит до исполнения этого повеления, Самуил, волею переводчика, излагает народу *legem regni*. В еврейском тексте мы находим, соответственно: *mišpāt hammeleḵ* и *mišpāt hammələūḵāh*, т.е. именно «право царя». *Mišpāt* может означать и процесс принятия судебного решения, и само это решение, т.е. правосудие в целом, но также царский указ, царские законы в их совокупности, здесь же, очевидно, имеются в виду правовые полномочия царя. В Септуагинте в обоих случаях значитсѧ τὸ δικάϊωμα («справедливо установленное») τοῦ βασιλέως⁵⁹³. Любопытное свидетельство сближения понятий *ius* и *lex*, точнее растущего отождествления первого со вторым! И лишь изредка *ius* употребляется в собственно правовом значении. Например, в Левите, где, естественно, сосредоточена значительная часть интересующих нас пассажей, упомянуты хозяйственные постройки («дома без стен»), которые *agrorum iure vendetur*⁵⁹⁴, т.е. «продаются на том же праве, что и поля», иначе говоря, имеют тот же правовой статус,

⁵⁹² Rt 3.13. Ср.: Rt 4.4, 4.6. В оригинале ничего похожего нет, а употреблен глагол *gā'al*, или *gā'el* (и его производные формы), обозначающий «выкупать» и «действовать в качестве родственника». Соответствующий пассаж можно перевести «как родственник». Речь идет о выкупе, совершаемом по обычаю самым близким родственником. Об этом институте см.: *Hubbard R. L. Jnr. The Go'el in Ancient Israel: Theological Reflections on an Israelite Institution // Bulletin for Biblical Research, 1991, № 1. P. 3–19*. В Септуагинте употреблен глагол ἀγγίστευω – быть в близком родстве. Нельзя не признать, что Иероним перевел этот пассаж весьма удачно, пускай и с добавлением слова «право».

⁵⁹³ 1Rg 8.9: *praedic eis ius regis*; 1Rg 10.25: *locutus est autem Samuel ad populum legem regni*.

⁵⁹⁴ Lv 25.31: *Sin autem in villa fuerit domus, quae muros non habet, agrorum iure vendetur*. В Септуагинте находим πρὸς τὸν ἀγρὸν τῆς γῆς («как и поле земли»).

что и поля. Далее встречается выражение *hereditario iure*⁵⁹⁵ – «по праву наследства». И в еврейском, и в греческом текстах Библии какие-либо прообразы слова *ius*, как правило, отсутствуют, соответствующая мысль передана (точно так же, как и в церковнославянском, а затем в русском переводе) при помощи других лексических и грамматических средств. Поэтому употребление Иеронимом слова *ius* часто обусловлено не столько поисками римского эквивалента описанных в Библии правоотношений, сколько самим строем латинского языка, пронизанного юридическим мышлением и, на взгляд перегринна, перенасыщенного правовой терминологией.

По логике вещей, Библия открывала Иерониму больше возможностей для употребления слова *fas* («священный обычай»), но он воспользовался им всего 4 раза, кроме того, оно трижды встречается в Книгах Маккавеев, которые, напомню, он не переводил. Оно употребляется в значении «священный обычай», например, в истории Амнона и Фамари, где речь идет о кровосмешении⁵⁹⁶, и в истории семи братьев, принуждаемых царем Антиохом есть свинину⁵⁹⁷. Упомяну также известный пассаж из Деяний Апостолов, в котором рассказывается о том, как иудеи, возражая против намерения апостола Павла проповедовать Евангелие язычникам, требовали «истребить» его, «ибо ему не должно жить». Перевод Иеронима (*non enim fas est eum vivere*)⁵⁹⁸ менее удачен в литературном отношении, а главное – ничем не мотивирован. Как и в других приведенных случаях, употребление слова *fas* здесь никоим образом не диктовалось текстом оригинала: греческий текст

⁵⁹⁵ Lv 25.45-46: *et de advenis qui peregrinantur apud vos, vel qui ex his nati fuerint in terra vestra, hos habetis famulos; et hereditario iure transmittetis ad posteris, ac possidetis in aeternum.* В Септуагинте нет и намека на наследственное или какое-то иное «право»: *καὶ καταμεριεῖτε αὐτοὺς τοῖς τέκνοις ὑμῶν μεθ' ὑμᾶς καὶ μὴν ἔσονται ὑμῖν κατόχμοι εἰς τὸν αἰῶνα.*

⁵⁹⁶ 2Rg 13.12: *noli opprimere me, neque enim hoc fas est in Israhel.* Создатели еврейского текста написали просто: «так не делается в Израиле» (употреблен пассив глагола *ʾāśā* – «делать»). В Септуагинте читаем: *μη ταπεινώσης με, διότι οὐ ποιηθήσεται οὕτως ἐν Ἰσραηλ.*

⁵⁹⁷ 2Mcc 7.1: *compelli a rege contra fas ad carnes porcinas.* В оригинале: *ἀναγκάζεσθαι ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἀπὸ τῶν ἀθεμίτων ὑέων κρεῶν ἐφάπτεσθαι.*

⁵⁹⁸ Act 22.22.

(γὰρ καθῆκεν αὐτὸν ζῆν) в данном случае не содержит упоминания о священном или каком-то другом обычае.

Более разнообразно употребление слова *mos*. Оно используется и в значении *fas* – например, в истории дочерей Лота⁵⁹⁹, и для обозначения технологической процедуры – например, в рассказе о бальзамировании тела Иакова⁶⁰⁰, но чаще – в соответствии со своим базовым значением правового обычая; хороший и притом хрестоматийный пример дает Книга Руфи⁶⁰¹. Довольно часто *more*s означает «нравы». Так, латинская версия Книги Премудрости Соломона, которую Иероним, видимо, не переводил, содержит рассуждение о «переменах нравов и разделении времен»⁶⁰² – как тут не вспомнить Цицерона! Кстати, однажды Иероним прямо процитировал первую

⁵⁹⁹ Gn 19.31: *nullus virorum remansit in terra qui possit ingredi ad nos iuxta morem universae terrae*. В еврейском тексте здесь употреблено слово *derek*, главное значение которого – путь, дорога, но оно также может обозначать привычку и обычай. В греческом тексте сказано просто «как подобает» (ὡς καθῆκει), из чего следует, что в данном случае Иероним ориентировался на еврейский текст. Ср.: 1Rg 2.16; 2Par 21.19.

⁶⁰⁰ Gn 50.3: *quibus iussa expleantibus, transierunt quadraginta dies; iste quippe mos erat cadaverum conditorum*. В оригинале какой-либо юридический термин отсутствует и сказано буквально следующее: «ибо столько исполняется дням бальзамирования». Сходно в несколько вольном греческом переводе: *καὶ ἐπλήρωσαν αὐτοῦ τεσάρακοντα ἡμέρας οὕτως γὰρ καταριθμοῦ* («...ибо так исчисляются дни погребения»).

⁶⁰¹ Rt 4.7: *Hic autem erat mos antiquitus in Israel, inter propinquos, ut si quando alter alteri suo iuri cedebat, ut esset firma concessio, solvebat homo calceamentum suum, et dabat proximo suo*. В еврейском тексте начало этой фразы звучит примерно так: «было прежде в Израиле»; слова «обычай» здесь также нет; в Септуагинте находим τὸ δίκαιωμα. Замечу, что и слово *ius* не имеет в данном случае никакой основы ни в еврейском, ни в греческом тексте.

⁶⁰² Sap 7.18: *morum mutationes et divisiones temporum*. В Септуагинте написано: *τροπῶν ἀλλαγὰς καὶ μεταβολὰς καιρῶν*, в русском переводе, речь идет, соответственно, о «смене поворотов и перемене времен». По-видимому, латинский переводчик ошибочно принял греческое слово *τροπή* (поворот, обращение в бегство, перемена погоды, смена сезонов) за *τρόπος*, которое также означает поворот, но, кроме того, еще и оборот речи, образ мыслей, нрав, характер, обычай). В *genetivus pl.* они отличаются только расстановкой акцентов: *τροπῶν* и *τρόπων*. Ср.: 2Mcс 15.12: *virum bonum et benignum, verecundum visu, modestum more* (ἄνδρα καλὸν καὶ ἀγαθόν, αἰδήμονα μὲν τὴν ἀπάντησιν, πρῶτον δὲ τὸν τρόπον). Здесь в оригинале употреблено как раз слово *τρόπος*.

катилинарию, разумеется, без ссылки на источник⁶⁰³. Другие второканонические книги, к переводу которых он не имел отношения, содержат выражения *more bestiarum* и *resorum more*⁶⁰⁴ – «по обыкновению зверей (скота)», но сам он к такому словоупотреблению, похоже, не прибегал.

Для Иеронима *mos* – это именно обычай, правда, не только правовой, но и бытовой. Так, выражение *in more gentium*⁶⁰⁵, промелькнувшее в 4-й Книге Царств, не обязательно означает «по обычаю племен»; исходя из оригинала, его можно перевести и «подобно племенам». В еврейском и греческом текстах нет и намёка на какой-либо юридический термин (соответственно: *kaggōyim* («как гои»); *καθὼς τὰ ἔθνη*), но римлянину, видимо, было естественнее передать эту мысль именно так. Еще менее очевидным кажется употребление слова *mos* в приведенном выше пассаже, где царь Артаксеркс обратился за советом к сведущим в законах и судебных делах мудрецам, *qui ex more regio semper ei aderant*⁶⁰⁶ («которые по царскому обыкновению всегда были при нем»). Фраза не слишком убедительна даже на латыни, и в том, что касается использования интересующего нас термина, никак не обусловлена оригинальными текстами. В других случаях слово *mos* является достаточно точным переводом соответствующего еврейского или греческого термина. Например, рассказывая о пеленании тела Иисуса, в соответствии с обычаем иудеев, Иероним ссылается на *mos Iudaeis*; сходным образом, говоря об обрезании, он бросает выражение *secundum morem Mosi*, что любопытно, поскольку обычно речь у него идет о *lex Mosi*. В оригинале в обоих случаях использован термин *ἔθος*⁶⁰⁷.

Термин *mos* в Вульгате синонимичен термину *consuetudo*, что вполне согласуется с современными представлениями

⁶⁰³ *Hieronymus. Adversus Heluidium de Mariae virginitate perpetua*, 16: O tempora! O mores! Non quaero eloquentiam...

⁶⁰⁴ Соответственно: 2Мсс 10.6 и 4Еср 8.29.

⁶⁰⁵ 4Rg 17.11.

⁶⁰⁶ Est 1.13.

⁶⁰⁷ Соответственно: Jo 19.40 и Act 15.1. Иногда словом *mos* переведено греческое *ἦθος* – нравственный обычай, характер, образ мыслей. См.: Sir 20.28: *mores hominum mendacium sine honore* (ἦθος ἀνθρώπου ψευδοῦς ἀτιμία).

о римской юридической терминологии поздней Античности⁶⁰⁸. Это следует как из употребления их в абсолютно одинаковом контексте, так и из анализа еврейских и греческих слов и выражений, смысл которых они призваны были передать. Ограничусь двумя примерами. Говоря о нечестивых обычаях вавилонян и других народов, переселенных ассирийцами в Самарию, Иероним называет их то *consuetudo*, то *mos*⁶⁰⁹. Показательно, что в обоих оригиналах опять-таки отсутствуют какие-либо юридические термины (в Септуагинте сказано: τὸ κρίμα τῶν ἔθνῶν – «по решению племен»). В тех же случаях, когда в оригинале такой термин все-таки имеется, Иероним иной раз просто чередует эти слова. Примером может служить известный стих из Левита: *Iuxta consuetudinem terrae Aegypti, in qua habitastis, non facietis, et iuxta morem regionis Chanaan, ad quam ego introducturus sum vos, nec agetis*⁶¹⁰, звучащий в современном синодальном переводе так: «По делам Земли Египетской, в которой вы жили, не поступайте, и по делам Земли Ханаанской, в которую Я веду Вас, не поступайте». Перевод этот несколько условен (и еврейское *ma'āšê*, и греческое *ἐπιτηδεύματα*, употребленные в соответствующих текстах по два раза, означают «повседневные», иначе говоря, «обычные занятия»), но все же ближе к подлиннику, чем текст Иеронима, где фигурируют сразу два вполне юридических термина. Очевидно, что чередование их обусловлено исключительно заботой о стиле: в отличие от иврита, классическая латынь избегала нарочитых повторов одних и тех же слов в пределах одного пассажа. По-своему информативно

⁶⁰⁸ См.: *Schmiedel B.* *Consuetudo im klassischen und nachklassischen Recht.* Graz, 1966; *Bove L.* *La consuetudine in diritto romano.* Napoli, 1971; *Guarino A.* *Giuliano e la consuetudine // Labbeo.* *Rassegna di diritto romano,* 1989. Vol. 35. P. 172–184.

⁶⁰⁹ 4Rg 17.33-34: *diis quoque suis serviebant iuxta consuetudinem gentium de quibus translati fuerant Samariam. Usque in praesentem diem morem sequuntur antiquum; non timent Dominum, neque custodiunt ceremonias eius, iudicia et legem, et mandatum quod praeceperat Dominus filiis Jacob...* Ср.: Jdc 11.39: *Exinde mos increbuit in Israel et consuetudo servata est* (и в еврейском, и в греческом тексте вместо двух терминов находим один, соответственно *ἥθῳ* и *πρόσταγμα* – «установление»).

⁶¹⁰ Lv 18.3. См. также прим. 113.

и выражение *secundum maiorum suorum consuetudinem* («по обычаю своих предков») из 2-й Книги Маккавеев⁶¹¹, живо напоминающее формулу *mores maiorum*. Стоит отметить, что в латинском переводе Нового Завета слово *consuetudo*, как и слово *mos*, чаще всего является эквивалентом греческого ἔθος – безотносительно того, идет ли речь об иудейских или римских обычаях⁶¹². Впрочем, словом *consuetudo* Иероним переводит и некоторые другие греческие термины, в первую очередь *συνήθεια*⁶¹³, прозвучавший в вопросе Пилата: «Есть же у вас обычай, чтобы я одного отпускал вам на Пасху, – хотите ли, отпущу вам Царя Иудейского?» За термином *consuetudo* могут скрываться и другие греческие слова, строго говоря, не относящиеся к правовому лексикону⁶¹⁴.

Внимания заслуживает также термин *ritus*, который в классической латыни обозначает не только обряд, но и обычай, особенно религиозный, и в таком случае, в отличие от *mos*, характеризует процессуальную сторону правовой нормы⁶¹⁵. Причины для такого сближения смыслов вряд ли нужны в развернутом объяснении; для переводчика Библии они были тем более весомыми. Лингвисты вообще выводят *ritus* из того же индоевропейского корня, что и древнегерманское *reht*; речь идет о чем-то правильном, надлежащем, неоспоримом. Этот термин встречается в Вульгате 38 раз, причем только в Ветхом Завете, чаще всего в значении «обряд», отличаемый все же, хотя и не слишком четко, от *saerimonia*. При этом Иероним иногда довольно далеко отступает от ори-

⁶¹¹ 2Мсс 11.25. Создатели Септуагинты в данном случае обошлись без юридических терминов: πολιτεύεσθαι κατὰ τὰ ἐπὶ τῶν προγόνων αὐτῶν ἔθῃ.

⁶¹² Act 25.16: non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem; Act 26.3: quae apud Iudaeos sunt consuetudines. Ср.: Lc 1.9; 2.42; Act 21.21; Hbr 10.25.

⁶¹³ Jo 18.39; 1Cor 11.16. В отличие от ἔθος, имеющего моральный оттенок, *συνήθεια* – это привычка, обычай, возникший в условиях совместного существования, в исходном значении: близость, общность, сборище.

⁶¹⁴ Например, Gn 31.35: κατ' ἔθισμὸν τῶν γυναικῶν; Act 17.2: κατὰ δὲ τὸ εἰωθὸς τῷ Παύλῳ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτοὺς.

⁶¹⁵ Это значение термин *ritus* сохранял и во времена Иеронима, и в раннее Средневековье. Ср.: *Ammianus Marcellinus*. Res gestae, 14.10.16: gentium ritu; 23.3.2: ritu locorum fert sacra; Edictus Rothari, 386: secundum ritus gentis nostrae confirmantes (об утверждении законов на тинге).

гинала. Так, в одном из пассажей Исхода, где в еврейском тексте фигурируют слова «хок» и «тора» во множественном числе (’eṭ-haḥuqqîm wə’eṭ-hattôrôt), а в греческом – проστάγματα и νόμων («установления и законы»), он говорит: caerimonias et ritum, что, безусловно, неточно, поскольку в обоих текстах нет ни слова об обряде (в синодальном переводе: «засвидетельствуй им уставы Божии и законы Его»)⁶¹⁶. В Вульгате есть и другие примеры немотивированного использования слова ritus⁶¹⁷. Иногда Иероним употребляет ritus в значении «религиозный обычай», чередуя его по стилистическим соображениям с mos⁶¹⁸ и даже с legitima (буквально: «узаконения»)⁶¹⁹, причем в равной мере применяет его по отношению к евреям и к «язычникам». Похоже, что в этом он следует за терминологией Vetus Latina; по крайней мере, во 2-й Книге Маккавее-

⁶¹⁶ Ex 18.20: ostendasque populo caerimonias et ritum colendi (καὶ διαμαρτύρη αὐτοῖς τὰ προστάγματα τοῦ Θεοῦ καὶ τὸν νόμον αὐτοῦ). В еврейском тексте эта мысль выражена так: «учи их установлениям (ḥuqqîm) и заповедям (tôrôt – множ. число от tôrâ), указывай им путь (dereḳ), по которому они будут идти, и дело, которое они будут делать» или: «...должны идти..., должны делать».

⁶¹⁷ Lv 24.3: cultu rituque perpetuo in generationibus vestris (в оригинальных текстах, соответственно, ḥuqqâ и νόμῳν); Nm 3.26: quicquid ad ritum altaris pertinet (в еврейском тексте речь идет о пространстве вокруг скинии и алтаря (miškân, mizbēah), правда, дальше говорится об их принадлежностях. В Септуагинте эта мысль передана неточно, без упоминания алтаря: καὶ τὰ ἱστία τῆς αὐλῆς καὶ τὸ καταπέτασμα τῆς πύλης τῆς αὐλῆς τῆς οὐσης ἐπὶ τῆς σκηνῆς καὶ τὰ κατάλοιπα πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ. Русский синодальный перевод («завеса входа двора, который вокруг Скинии и Жертвенника, и веревки ее, со всеми их принадлежностями»), как и новолатинский перевод (cortinas atrii, velum quoque, quod appenditur in introitu atrii, quod est circa habitaculum et circa altare, et funes ad omne opus eius) сделаны по еврейскому тексту, где, как и в греческом, отсутствует слово «обряд»; Nm 15.14: eodem ritu offerent sacrificia (в еврейском тексте: ka’āšer ta’āšû kên ya’āše – буквально: «как вы делаете, пусть он делает», что почти слово в слово воспроизведено в синодальном переводе); ничего похожего на «обряд» нет и в греческом тексте.

⁶¹⁸ Ср.: 4Rg 17.7-8: coluerunt deos alienos et ambulaverunt iuxta ritum gentium quas consumpserat Dominus in conspectu filiorum Israel; 4Rg 17.11: et adolebant ibi incensum super arcas, in morem gentium quas transtulerat Dominus a facie eorum.

⁶¹⁹ 4Rg 17.26: ignorant legitima Dei terrae; et immisit in eos Dominus leones, et ecce interficiunt eos, eo quod ignorent ritum Dei terrae. В Септуагинте в этом пассаже дважды встречается конструкция τὸ κρίμα τοῦ Θεοῦ τῆς γῆς.

ев ritus Graecorum противопоставляется institutum и legitima самих евреев⁶²⁰; речь здесь идет, несомненно, об обычаях, а не об обрядах. Этот пассаж представляет особый интерес, поскольку, как хорошо понимал переводчик, у эллинов понятия «обычай» и «обряд» были отделены достаточно большой дистанцией. Обращение к еврейскому и греческому тексту убеждает в том, что термином ritus Иероним переводил самые разные термины и выражения. Например, в Септуагинте ему соответствуют и νόμος, и νόμιμα, и πρόσταγμα, и κρίσις, и κρίμα⁶²¹, и даже такие конструкции, где нет и намек на какой-либо юридический или квазюридический термин. Прообразом приведенного чуть выше сочетания ritus Graecorum послужило субстантивированное прилагательное τὰ Ἑλληνικά («эллинское»), а однажды, говоря об обрядах язычников, он перевел словом ritus греческое τὰ βδελύγματα («мерзости»)⁶²². В других сочинениях Иеронима мы находим слово ritus и в значении «обряд», и в значении «обычай»⁶²³, кроме того, он употребляет его – как и слова mos и consuetudo – в переносном смысле, в значении «наподобие»⁶²⁴.

На периферии правового лексикона Иеронима находятся термины ordo, regula и usus. Впоследствии они превратились в полноценные юридические термины, но Вульгата отразила лишь самое начало этого процесса. Первый из них в большин-

⁶²⁰ 2Мсс 11.24: audivimus Iudaeos non consensisse patri meo ut transferrentur ad ritum Graecorum sed tenere velle suum institutum ac propterea postulare a nobis concedi sibi legitima sua. Ср.: 2Мсс 4.10.

⁶²¹ Соответственно: Nm 9.12; Ex 12.17; Ez 43.18; 1Par 24.19; 4Rg 17.26.

⁶²² 2Par 28.3: Achaz... lustravit filios suos in igne iuxta ritum gentium (τὰ βδελύγματα τῶν ἔθνῶν; в еврейском тексте употреблено причастие от глагола tā'ab – «быть отвратительным»). Ср.: 1Par 29.21; 2Par 8.14; Est 9.23; 2Мсс 4.11.

⁶²³ *Hieronimus*. Commentarii in Ezechielem, 7.21: ritu gentis suae; Commentarii in Isaiaem, 10.34: iuxta ritum provinciarum suarum; Commentarii in IV epistulas Paulinas, 464: leges promulgaverunt ut Iudaei qui erant in toto romani imperii orbe dispersi, proprio ritu viverunt et patriis caerimoniis deservirent; ibidem, 552: in ritum imperatoris et iudicis, etc.

⁶²⁴ Lv 12.5: iuxta ritum fluxus menstrui; *Hieronimus*. Commentarioli in psalmos, 9: vivunt ritu bestiarum. Ср.: *Ammianus Marcellinus*. Res gestae, 14.2.7, 29.5.53: pecudum ritu; 30.8.8: exinanito aerario ritus torrentis ferebatur in divites.

стве случаев означает или «разряд», «сословие»⁶²⁵, или «порядок», понимаемый как «чередa», «последовательность», а также как «упорядоченность»⁶²⁶. Однако изредка слово *ordo* употребляется в значении «установление». Самый очевидный пример мы находим в видении пророка Иезекииля: *universa praecepta eius cunctumque ordinem eius et omnes leges eius ostende eis*⁶²⁷. Термин *regula* обычно означает «мера»⁶²⁸, но в Посланиях Апостолов дважды используется (как эквивалент слова *κανών*) в значении «правило», понимаемое уже в квазиюридическом смысле⁶²⁹. Термин *usus*, встречающийся в Ветхом Завете, а также в Посланиях Апостолов (к слову, терминология новозаветных книг имеет свои различия), оказался наименее юридизирован. Чаще всего он обозначает «употребление», «пользование», «служба», в том числе в литургии; однажды встречается конструкция *in omnes usus et caerimonias*⁶³⁰. Однако *usus* выступает также как синоним слова *consuetudo*, употребленного в значении «навык», «привычка». В этом отношении показателен рассказ о том, как Давид, идя на бой с Голиафом, отказался от доспехов, так как

⁶²⁵ Например, 2Esr 13.30: *constitui ordines sacerdotum et levitarum*.

⁶²⁶ Is 28.25: *et ponat triticum per ordinem*; Act 18.23: *perambulans ex ordine Galaticam regionem et Frygiam*; Jb 10.22: *terram miseriae et tenebrarum ubi umbra mortis et nullus ordo*.

⁶²⁷ Ez 43.11: *καὶ πάντα τὰ προστάγματα αὐτοῦ καὶ πάντα τὰ νόμιμα αὐτοῦ γνωριεῖς αὐτοῖς*. Ср.: Jdc 5.20; Jr 30.18.

⁶²⁸ Lv 19.35; Jos 7.24; 3Rg 6.35; 2Cor 10.15.

⁶²⁹ Gal 6.16: *et quicumque hanc regulam secuti fuerint* (καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τοῦτω στοιχῆσουσιν); Phil 3.16: *in eadem permaneamus regula* (греческий текст известен в трех вариантах: τῷ αὐτῷ φροινεῖν; τῷ αὐτῷ στοιχεῖν; τῷ αὐτῷ κανόνι στοιχεῖν; Иероним основывался на третьем). В Вульгате слово *canon* отсутствует, но мы встретим его, в том числе в этом значении, в других сочинениях Иеронима. См., например: *Hieronymus. De viris illustribus*, 45: *ab evangelica traditione in nullam partem declinantes et ecclesiasticum sequentes canonem*.

⁶³⁰ Ex 27.19: *cuncta vasa tabernaculi in omnes usus et caerimoniis*. В Септуагинте этот пассаж выглядит следующим образом: *καὶ πᾶσα ἡ κατασκευὴ καὶ πάντα τὰ ἐργαλεῖα καὶ οἱ πάσσαλοι τῆς αὐλῆς χαλκοῖ*; т.о., оба юридических текста в нем благополучно отсутствуют. Ср.: Jos 9.21: *ut in usus universae multitudinis ligna caedens*; Rm 1.26: *nam feminae eorum immutaverunt naturalem usum, in eum usum qui est contra naturam*; Ex 35.24, 36.1; Lv 7.24; Nm 8.24; Jos 6.4; Jdc 19.19; Phil 4.16; Co 2.22.

«не имел к ним привычки»⁶³¹ – в этом пассаже в одинаковом значении использованы оба слова. В значении же «обычай» это слово в Вульгате, как и в Дигестах и в других памятниках классического римского права (где *usus* – это «право пользования», а также «употребление»), не встречается, хотя засвидетельствовано некоторыми античными писателями⁶³². В интересующем нас значении этот термин вошел в юриспруденцию уже в Средневековье⁶³³.

Сколь бы важным для понимания Библии ни было понятие «обычай», центральным нормативным понятием и ветхозаветных, и новозаветных книг является «закон». В Вульгате оно чаще всего передано словом *lex* (реже – *legitima*), в оригинальных же текстах мы имеем дело с рядом терминов, которые заслуживают некоторых пояснений. В Новом Завете понятие «закон» обычно выражено словом *νόμος*, в Септуагинте также словами *νόμωα, πρόσταωα, δόωα*. В еврейском тексте, наряду с уже упомянутым словом *ḥōq* (закон как нормативный акт), многократно используются слова *dāṭ* (преимущественно религиозный закон и, собственно, закон Моисея), *tôrâh* (закон, учение) и *baṛîṭ* (завет); иногда в близком значении употребляются слова *mišwâ, mišpāṭ*⁶³⁴ и др. При переводе тех пассажей, где в оригинале значится более одного термина такого рода, Иероним старательно подыскивает эквиваленты; когда же в оригинале всего один термин, он почти всегда переводит его словом *lex*.

⁶³¹ 1Rg 19.38-39: *Accinctus ergo gladio eius super vestem suam, coepit tentare si armatus posset incedere; non enim habebat consuetudinem. Dixitque David ad Saul: non possum sic incedere, quia non usum habeo.*

⁶³² *Plinius Junior*. *Epistulae*, 1.17.3: *est omnino Capitonii in usu claros viros colere.*

⁶³³ Например, *Usatici Barchinonae* («Барселонские обычаи») – древнейший памятник феодального территориального права, изданный в 1068 г.

⁶³⁴ О проблемах, связанных с переводом этих и некоторых других терминов на греческий и церковнославянский языки, см.: *Верещагин Е.М.* История возникновения общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М., 1997. С. 57–76.

Многообразие употребления термина *lex* в Новом Завете⁶³⁵ можно свести к четырем типовым случаям. Он обозначает: 1) закон Господа – так, как его понимали христиане⁶³⁶; 2) закон иудеев – апостол Павел однажды называет его отеческим⁶³⁷, – который чаще всего совпадает с Моисеевым⁶³⁸, но может пониматься и как Ветхий Завет в целом⁶³⁹; 3) естественный закон, общий для всех людей, независимо от происхождения и веры⁶⁴⁰; 4) закон, понимаемый в переносном смысле, например *lex iustitiae*⁶⁴¹ – т.е. «закон справедливости», или «закон праведности».

В ветхозаветных книгах Вульгаты *lex* – это почти всегда закон Моисея, точнее, Божий закон, переданный через Моисея. Иероним отличает его даже от законодательных распоряжений царей Израиля, которые чаще всего называет *praescriptum*⁶⁴², реже – *mandatum*⁶⁴³, а иногда (например, говоря о решении Давида относительно дележа военной добычи) характеризует как *quasi lex*⁶⁴⁴, для чего нет ни малейших оснований в оригинальных текстах. Законы других народов и указы чужих царей Иероним тем более избегает называть

⁶³⁵ На эту тему имеется специальное, но несколько поверхностное исследование: *McKenzie J. Law in the New Testament // Jurist, 1966. Vol. XXVI. P. 167–180.*

⁶³⁶ Rm 7.22, 25; *lex Dei*; Lc 2.23, 24, 39; *lex Domini*; Gal 6.2: *lex Christi*.

⁶³⁷ Act 25.8: *lex Judaeorum*; Act 22.3: *eruditus iuxta veritatem paternae legis*.

⁶³⁸ Lc 2.22, 24.44; Jo 7.23; Act 13.28, 15.5: *lex Mosi*.

⁶³⁹ Jo 10.34; 1Cor 14.21. Ср.: Mt 7.12; Lc 16.16; Act 13.15: *lex et prophetae*.

⁶⁴⁰ Rm 7.2: *Nam quae sub viro est mulier, vivente viro, alligata est lege* (κατήρηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός).

⁶⁴¹ Rm 9.31; Gal 2.21.

⁶⁴² 3Rg 3.3: *ambulans in praescriptis David patris sui* (ἐν τοῖς προστάγμασι Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ); 1Par 23.27: *iuxta praescripta quoque David novissima* (ὄτι ἐν τοῖς λόγοις Δαυὶδ τοῖς ἐσχάτοις); 2Par 35.16: *iuxta praescriptum regis Iosiae* (κατὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ βασιλέως Ἰωσίου).

⁶⁴³ 2Par 8.15, 29.15.

⁶⁴⁴ 1Rg 30.25: *et factum est hoc ex die illa et deinceps constitutum et praefinitum et quasi lex in Israhel usque in diem hanc*. В еврейском тексте мы находим *ləḥōq uləmišpāṭ*, где *mišpāṭ* можно понимать как «правило», что достаточно точно передано в Септуагинте: *καὶ ἐγενήθη ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ἐπάνω, καὶ ἐγένετο εἰς πρόσταγμα καὶ εἰς δικαίωμα τῷ Ἰσραὴλ ἕως τῆς σήμερον*. Ср.: 2Par 35.25: *quasi lex obtinuit in Israel* (ἡδὴ; καὶ ἔδωκαν αὐτον εἰς πρόσταγμα ἐπὶ Ἰσραηλ).

словом *lex*: для него это *praesep̄ta, decreta, edicta* – «постановления» или «повеления»⁶⁴⁵ и, конечно же, *quasi leges*⁶⁴⁶.

В Книгах Маккавеев *praesep̄tum* иноземного царя противопоставляется закону Моисея⁶⁴⁷. Но иной раз, словно забывая, что словом *lex* нужно называть именно этот закон, Иероним говорит о «законе царства» Израильского⁶⁴⁸. Он употребляет также выражение «закон Бога и закон царя»⁶⁴⁹, причем никак их не противопоставляя: во всяком случае, наказания за невыполнение этих законов неразличимы. Сходным образом термин *lex* изредка обозначает законы других народов: халдеев, персов, греков⁶⁵⁰. По крайней мере, один пассаж позволяет предположить, что в таких случаях Иероним использует понятия «обычай» и «закон» как обозначение правовой нормы вообще и употребляет соответствующие им латинские термины, заботясь больше о литературном стиле, тем более, что разнообразие терминов здесь никак не дикту-

⁶⁴⁵ Ex 1.17; 4Rg 23.35: *iuxta praesep̄tum Pharaonis*; 4Rg 17.27: *praesep̄tum autem rex Assyriorum*; 1Esr 6.1: *Darius rex praesep̄tit*; Jdt 3.13: *praesep̄erat enim illi Nabuchadonosor rex*; Jr 40.10: *respondeam praesep̄to Chaldeorum*. См. также прим. 120 и 121.

⁶⁴⁶ Gn 47.26: *ex eo tempore usque in praesentem diem, in universa terra Aegypti regibus quinta pars solvitur, et factum est quasi in legem*. Выражением *quasi lex* Иероним перевел здесь еврейское слово *ḥōq*; в Септуагинте речь идет о *πρόσταγμα* – постановлении, или приказании.

⁶⁴⁷ 2Mcc 7.30: *non oboedio praesep̄to regis sed praesep̄to legis quae data est nobis per Mosen* (*οὐχ ὑπακούω τοῦ προστάγματος τοῦ βασιλέως, τοῦ δὲ προστάγματος ἀκούω τοῦ νόμου τοῦ δοθέντος τοῖς πατέρασιν ἡμῶν διὰ Μωυσέως*).

⁶⁴⁸ 1Rg 10.25. См. прим. 59.

⁶⁴⁹ 1Esr 7.26: *et omnino qui non fecerit legem Dei tui et legem regis diligenter, iudicium erit de eo, sive in mortem, sive in exilium, sive in condemnationem substantiae eius, vel certe in carcerem*. В оригинале фрагмент на арамейском, в котором употреблено слово *dātā'* (закон), аналог еврейского слова *dāt* (оба заимствованы из персидского), в Септуагинте – *νόμος*.

⁶⁵⁰ Dn 6.15: *quia lex Medorum est atque Persarum ut omne decretum quid constituit rex non liceat inmutari* (*ὅτι δόγμα Μήδους καὶ Πέρσαις τοῦ πᾶν ὀρισμὸν καὶ στάσιν ἦν ἂν ὁ βασιλεὺς στήσῃ οὐ δεῖ παραλλάξαι*). Ср.: Est 1.19; Jud 3.4; 1Mcc 1.15.

ется оригиналом⁶⁵¹. С другой стороны, здравый смысл римского гражданина порой берет верх над надуманной схемой теолога, и тогда, переводя рассуждения о несовершенных законах избранных народов, он вполне естественно вспоминает слово *lex*⁶⁵².

Ситуация осложняется тем, что термином *praescriptum* (употребленном в Вульгате 259 раз, не считая 601 случай употребления глагола *praescribere*) обозначаются и предписания Господни, к слову сказать, необязательно воплощенные в законе Моисея⁶⁵³. Кроме того, *praescriptum* – это еще и завет родителей, пращуров⁶⁵⁴. Иначе говоря, это едва ли не всякое установление, которому должно следовать. Более строго подходит он к использованию слова *mandatum* – «приказание», «повеление». В Вульгате оно встречается 286 раз и почти всегда обозначает предписания Господа и лишь из-

⁶⁵¹ Lv 18.3-5: *Iuxta consuetudinem terrae Aegypti... non facietis, et iuxta morem regionis Chanaan... non agetis, nec in legitimis eorum ambulabitis. Facietis iudicia mea et praecepta mea servabitis et ambulabitis in eis... Custodite leges meas atque iudicia* (κατά τὰ ἐπιτηδεύματα Αἰγύπτου... οὐ ποιήσετε καὶ κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα γῆς Χαναάν... οὐ ποιήσετε καὶ τοῖς νομίμοις αὐτῶν οὐ πορεύσασθε. τὰ κρίματά μου ποιήσετε καὶ τὰ προσταγμάτα μου φυλάξεσθε). Ср. *Hieronymus. Adversus Heluidium*, 4: *ut faceret de illo secundum consuetudinem legis.*

⁶⁵² Lv 20.23: *nolite ambulare in legitimis nationum quas ego expulsurus sum ante vos; Jr 10.3: leges populorum vanae sunt.* В еврейском тексте в обоих случаях употреблен термин *hōq*, в Септуагинте – νόμος.

⁶⁵³ Ex 38.21; Lv 10.7; 2Par 8.13: *praescriptum Mosi; Ex 40.23; Dt 6.17; PsG 18.9: praescriptum Domini; Lv 27.34: praescripta quae mandavit Dominus Mosi; Nm 31.21: praescriptum legis quod mandavit Dominus Mosi* (τὸ δίκαιωμα τοῦ νόμου, ὃ συνέταξε Κύριος τῷ Μωυσῆ); Lv 26.45: *haec sunt praescripta atque iudicia et leges* (в Септуагинте это 46-й стих: ταῦτα τὰ κρίματά μου καὶ τὰ προσταγμάτα μου καὶ ὁ νόμος); Ex 18.16: *ostendam praescripta Dei et leges eius* (συμβιβάζω αὐτοὺς τὰ προσταγμάτα τοῦ θεοῦ καὶ τὸν νόμον αὐτοῦ); Jer 44.10: *non ambulaverunt in lege et in praescriptis meis* (в Септуагинте это глава 50, стих 46-й: καὶ οὐκ ἀντείχοντο τῶν προσταγμάτων μου).

⁶⁵⁴ PsG 104.10: *statuit illud Iacob in praescriptum; Prv 6.20: conserva fili mi praescripta patris tui et ne dimittas legem matris tuae; Ez 20.18: in praescriptis patrum vestrorum nolite incedere.* В Новом Завете в близком значении, но иногда с негативным оттенком, встречается слово *traditio* (παράδοσις). См., например, Mt 15.2-3: *Quare discipuli tui transgrediuntur traditionem seniorum? ...Quare et vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram?; Act 6.14: mutabit traditiones quas tradidit Moses.*

редка – распоряжения царей Израиля⁶⁵⁵. *Decretum* (20 упоминаний) употребляется в отношении Божьих заповедей⁶⁵⁶, во Второзаконии – также в отношении судейского решения⁶⁵⁷, но чаще всего в отношении повелений земных царей, причем исключительно чужеземных⁶⁵⁸, тогда как *edictum* (18 упоминаний) касается только законов последних, например, повеления Цезаря Августа «сделать перепись по всей земле»⁶⁵⁹, и никогда не используется в религиозном смысле. Слово *constitutio* обычно означает «сотворение» (*constitutio mundi*), но в 4-й Книге Ездры, которую, напомню, Иероним не перевел, дважды дано в значении «установление» Божье⁶⁶⁰. Всем этим терминам в еврейском тексте обычно соответствует *hōq*, в греческом – νόμος или πρόσταγμα («установление»).

Термины *decretum*, *mandatum* и *praescriptum* неоднократно встречаются в одних и тех же пассажах, иногда рядом с другими, в том числе *lex*. Смысл таких конструкций не вполне ясен. Как, например, понимать слова царя Иосафата, повелевшего судьям наставлять всякого, *ubicumque quaestio est*

⁶⁵⁵ 2Par 8.15: *nec praetergressi sunt de mandatis regis* (οὐ παρήλθον τὰς ἐντολάς τοῦ βασιλέως). Речь идет о повелениях Соломона; в предыдущем стихе встречается выражение *constituit iuxta dispositionem David*). Ср.: 2Par 29.15: *ingressi sunt iuxta mandatum regis et imperium Domini*; 2Par 30.6: *ex regis imperio*. Кстати, судя по разночтениям в рукописях (например, Jdc 3.4), термины *mandatum* и *praescriptum* нередко воспринимались в дальнейшем как взаимозаменяемые.

⁶⁵⁶ 3Rg 8.61: *ut ambulemus in decretis eius et custodiamus mandata eius* (πορεύεσθαι ἐν τοῖς προτάγμασιν αὐτοῦ καὶ φυλάσσειν ἐντολάς αὐτοῦ).

⁶⁵⁷ Dt 17.12. Здесь же находим словосочетание *obedire sacerdotis imperio*. Ср.: Prv 8.15: *per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt*.

⁶⁵⁸ 1Esr 6.12: *ego Darius statui decretum quod studiose impleri volo*; Dn 6.7: *decretum imperatorum exeat et edictum*; 2Mcc 10.8: *decreverunt communi praescripto et decreto universae genti Iudaeorum*; Act 17.7: *contra decreta Caesaris*. В Книге Даниила, в работе с которой Иероним опирался в первую очередь на Септуагинту, словом *decretum* передано греческое δόγμα: Dn 3.12, 6.8, 6.12, 6.15, 6.26.

⁶⁵⁹ Lc 2.1: *factum est autem in diebus illis exiit edictum a Caesare Augusto* (в оригинале – δόγμα). Ср. Est 3.15: *statimque in Susan pependit edictum*; 1Mcc 1.60: *secundum edictum regis*.

⁶⁶⁰ 4Esr 7.11: *quando transgressus est Adam constitutiones meas*. Ср.: 4Esr 7.44.

de lege, de mandato, de caeremonias, de iustificationibus?⁶⁶¹ «Где бы ни был спор о законе, о завете, об обрядах и оправдании»? В оригинале также имеются четыре понятия: *tôrāh* (закон, учение), *mišwāh* (заповедь), *ḥuqqīm* (множ. число от *ḥōq* – закон, установление), *mišpāt* (судебные решения); по-гречески эта фраза выглядит так: *καὶ ἀνὰ μέσον προστάγματος καὶ ἐντολῆς καὶ δικαίωματα καὶ κρίματα* («об установлениях, заповедях, предписаниях и судебных делах»). О точности сделанного Иеронимом перевода можно было бы, таким образом, поспорить, но, похоже, что и в подлиннике мы имеем дело с достаточно темным текстом. В свете некоторых других пассажей не только *caerimonia* (обряды), но даже *mandata* следовало бы считать частью *lex*⁶⁶², а судебные приговоры и подавно должны основываться на законах и заповедях! Дело, по-видимому, в том, что, по крайней мере, иногда такие нагромождения близких по смыслу юридических терминов были способом передать мысль о праве в целом, а вовсе не разграничить те или иные нормы и источники права. Вот еще один пример, на этот раз из Нового Завета. Как перевести конструкцию *legem mandatorum decretis evacuans*?⁶⁶³ «Упразднив закон предписаний установлениями»? В оригинале тоже не очень понятное словосочетание: *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας νόμος*. Нельзя не признать, что Иероним перевел его довольно удачно, разве что придав тексту, без должных на то оснований, однозначно юридическое звучание (слова *νόμος*, *ἐντολή* и *δόγμα* более многозначны, но в основе своей, скорее, все-таки философские), однако взятые им на вооружение правовые термины в данном контексте утрачивают смысловые оттенки;

⁶⁶¹ 2Par 19.10. Ср.: 4Rg 17.37: *caerimonias quoque et iudicia et legem et mandatum quod scripsit vobis custodite* (*καὶ τὰ δικαίωματα καὶ τὰ κρίματα καὶ τὸν νόμον καὶ τὰς ἐντολάς, ἃς ἔγραψεν ὑμῖν ποιεῖν, φυλάσσεσθε*).

⁶⁶² Dt 30.10: *custodieris praecepta eius et caerimonias quae in hac lege sunt* (*φυλάσσεσθαι τὰς ἐντολάς αὐτοῦ καὶ τὰ δικαίωματα αὐτοῦ καὶ τὰς κρίσεις αὐτοῦ τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τούτου*); 1Mcc 2.22: *ad commemorationem mandati legis tuae*. Уместно сказать, что выражение *praeeptum legis* (Nm 31.21; 2Par 13.11; 1Mcc 2.68, etc.) имеет параллели в лексике юристов классической эпохи. См., например, *Gaius. Institutiones*, I.10 pr.: *secundum praecepta legum*.

⁶⁶³ Eph 2.15.

они принадлежат к одному полю, но не образуют системы. Это уже игра слов, к тому же затемненная переводом. Иногда создается впечатление, что мы и вовсе имеем дело с плеоназмами, не исключая и тех, что были созданы Иеронимом в угоду его представлениям о литературной латыни.

Вульгата содержит много сведений о соотношении понятий «закон» и «справедливость». Термин *iustitia* – один из самых употребляемых (454 упоминания) и самых многозначных. В русских переводах ему чаще всего соответствуют слова «правда» и «праведность», благодаря чему многие тексты приобретают совершенно другое звучание. Так, известное изречение Христа «блаженны алчущие и жаждущие Правды – ибо они насытятся!» в переводе Иеронима выглядит следующим образом: *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam quoniam ipsi saturabantur*⁶⁶⁴. Иногда *iustitia* означает именно праведность⁶⁶⁵, но чаще имеет отчетливый юридический оттенок и встречается в одном ряду с *iudicium*, *lex*, *mandatum*, *praeseptum*⁶⁶⁶. Очевидно, что не всякий суд творит справедливость – на этот счет имеется немало сентенций, например в Псалтири, где вообще часты рассуждения о справедливости, например: *quoadusque iustitia convertatur in iudicium* (в сино-

⁶⁶⁴ Mt 5.6.

⁶⁶⁵ Например: PsG 7.9: *iudica me Domine secundum iustitiam meam et secundum innocentiam meam super me*; Sir 26.27: *qui transgreditur a iustitia ad peccatum*; Jo 1.75: *in sanctitate et iustitia*.

⁶⁶⁶ Ex 15.25: *ibi constituit et praecepta atque iudicia*; Lv 26.45: *haec sunt praecepta atque iustitia et leges*; Dt 4.5: *scitis quod docuerim vos praecepta atque iustitias*; Dt 6.1: *haec sunt praecepta et caerimoniae atque iudicia*; Dt 27.10: *facies mandata atque iustitia*; 2Rg 8.15: *faciebat quoque David iudicium et iustitiam omni populo suo*; 1Par 22.13: *custodieris mandata et iustitia*; 1Esr 7.10: *et faceret et doceret in Israhel praeceptum et iudicium*; Jb 37.23: *magnus fortitudine et iudicio et iustitia*; PsG 88.32: *iustitias meas profanaverint et mandata mea non custodierint*; Sir 24.33: *legem mandavit Moses in praeceptis iustitiarum*.

дальном переводе: «ибо суд возродится к правде»⁶⁶⁷. Ясно и то, что справедливость не является свойством, автоматически присущим любому закону: это качество, безусловно, не признается за «якобы законами» язычников, но в Библии можно встретить рассуждения, убеждающие в том, что дурные законы и даже *leges iniquae* могут быть и у народа Израиля. Пророк Исайя возвещал «горе тем, кто составляет несправедливые законы» (в еврейском тексте здесь использованы два слова, однокоренные *hōq: hōu haḥōqəqīm ḥiqqê-'āwen*)⁶⁶⁸, имея в виду, конечно же, евреев. И хотя, по логике Ветхого Завета, справедливость воплощена в Моисеевом законе, коему нужно просто следовать, все ветхозаветное повествование свидетельствует о необходимости снова и снова разъяснять людям «истинный закон». Наконец, в Новом Завете появляется мысль об ограниченности, недостаточности закона, по сравнению с *iustitia* Христа⁶⁶⁹.

Сам факт использования конструкций типа: *iustitia et leges, praescepta et iustitia* говорит о том, что в представлении Иеронима между этими понятиями существовала некоторая дистанция. Как римский гражданин, он не мог не воспринимать *lex* как выражение и, в то же время, одно из средств осу-

⁶⁶⁷ PsG 93.15. Ср.: Eccl 3.16: *vidi sub sole in loco iudicii impietatem et in loco iustitiae iniquitatem* (Καὶ ἔτι εἶδον ὑπὸ τὸν ἥλιον τόπον τῆς κρίσεως, ἐκεῖ ὁ ἀσεβῆς, καὶ τόπον τοῦ δικαίου, ἐκεῖ ὁ ἀσεβῆς). Напомню также рассказ о сыновьях Самуила, поставленных судьями над Израилем, которые «не ходили путями его, а уклонились в корысть и принимали подношения и извратили судейство» (1Rg 8.3: *perverterunt iudicium*), евангельскую притчу о «неправедном судье» (Lc 18.6: *iudex iniquitatis*) и видение из Апокалипсиса о белом всаднике, который «судит по справедливости» (Apс 19.11: *cum iustitia iudicat*).

⁶⁶⁸ Is 10.1: *Vae qui condunt leges iniquas*. Ср.: Sap 6.5: *cum essetis ministri regni illius non recte iudicastis, nec custodistis legem iustitiae, neque secundum voluntatem Dei ambulastis*.

⁶⁶⁹ Rm 10.4-6: *Finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti*. *Moses scripsit quoniam iustitiam quae ex lege qui fecerit homo vivet in ea. Quae autem ex fide est iustitia...* (τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι. Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου, ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς· ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη...). Ср.: Rm 2.26: *iustitias legis custodiat* (τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσει); Phil 3.6: *secundum iustitiam quae in lege est* (κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ). Таким образом, словом *iustitia* здесь переведены *δικαιοσύνη* и *δικαιώματα*.

ществления *iūs* как должного, правильного и общепринятого порядка вещей, несводимого к фиксированной сумме норм. Тем более очевидным для него должно было быть возможное несовпадение правовой нормы и справедливости⁶⁷⁰. Однако как богослов он держался за авторитет Закона, данного Богом, и ставил его выше права. В одном из своих трактатов, перефразируя Цицерона, он пишет на этот счет так: «Я не из тех, кто обитает в городах и живет по людским законам, кто справедливостью считает жестокость, чья высшая справедливость есть высшее злодейство; мой же закон и моя справедливость – это спасение исправившихся»⁶⁷¹. Поскольку христианское понимание справедливости явно не совпадало с мирским, Иероним вводит в свой перевод два других понятия: *aequitas* и *rectum*.

Первое из них является синонимом слова *iustitia*, но лишено свойственной ему публичной, гражданской коннотации. Оно используется 46 раз, в том числе рядом со *iustitia*. Хотя в оригинале им соответствуют разные термины, обычно слова корня *yšr*: *yāšār* («прямой»), («выпрямлять»), *yōšer* («прямота», «прямызна») или слова *šəḏāqā, šedeq* («справедливость», также «праведность»); различия между ними почти не прослеживаются⁶⁷². Так, в Псалтири, которую Иероним перевел дважды (сначала с греческого, затем с иврита), один и тот же стих существует в Вульгате в двух редакциях: *omnia mandata tua*

⁶⁷⁰ См.: *Maschi C.A.* La prospettiva storica della giurisprudenza classica. Milano, 1966; *Vonglis B.* La lettre et l'esprit de la loi dans la jurisprudence classique et la rhétorique. Paris, 1968; *Daube D.* Roman Law. Linguistic, Social and Philosophical Aspects. Edinburgh, 1969.

⁶⁷¹ *Hieronymus.* Commentarii in prophetas minores. In Osee, 3.11: Non sum unus de his qui in urbibus habitant, qui humanis legibus vivunt, qui crudelitatem arbitrantur iustitiam, quibus ius summa summa malitia est; mea autem lex meaque iustitia est salvare correctos.

⁶⁷² Dt 9.5: neque enim propter iustitias tuas et aequitatem cordis tui ingrediens (οὐχὶ διὰ τὴν δικαιοσύνην σου, οὐδὲ διὰ τὴν ὁσιότητα τῆς καρδίας σου σὺ εἰσπορεύῃ); PsG 97.9: iudicabit orbem terrarum in iustitia et populos in aequitate (κρινεῖ τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ καὶ λαοὺς ἐν εὐθύτητι); Prv 1.3: suscipiendam eruditionem doctrinae, iustitiam et iudicium et aequitatem (δέξασθαί τε στροφὰς λόγων νοησαί τε δικαιοσύνην ἀληθῆ καὶ κρίμα κατευθύνειν); Sap 9.3: disponat orbem terrarum in aequitate et iustitia (καὶ διέπη τὸν κόσμον ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ). Итак, прообразом слова *aequitas* послужили слова *ὁσιότης* и *κρίμα*.

aequitas и omnia mandata tua iusta⁶⁷³. Есть и другие примеры употребления этих терминов в одинаковом или сходном контексте; в частности, в очень характерном для Ветхого Завета выражении «путь справедливости» (иначе: «стезя справедливости») слова aequitas и iustitia у Иеронима, по сути дела, взаимозаменяемы⁶⁷⁴.

Слово *rectus* буквально означает «прямой», в переносном смысле также «надлежащий», «правильный», «справедливый». Вместе с производными от него формами оно встречается в Вульгате 184 раза, в том числе в таких сочетаниях, как *iudicium rectum*⁶⁷⁵ и даже *iustitia rectorum*⁶⁷⁶ (здесь – «справедливость праведных»). Не менее важно его широкое использование для характеристики людей и их поступков. Книга Иова начинается с утверждения о том, что человек этот был *simplex et rectus ac timens Deum et recedens a malo* – «простой, прямой, богобоязненный и сторонящийся зла»⁶⁷⁷. В 3-й Книге Царств говорится, что *fecisset David rectum in oculis Dei et non declinasset ab omnibus quae praesecerat* – «делал Давид правильное пред очами Бога и не отступал от всего, что Он заповедал»⁶⁷⁸. В другом стихе о Давиде сказано так: *ambulavit in conspectu tuo in veritate et iustitia et recto corde* – буквально: «он ходил перед взором Твоим в истине и в справедливо-

⁶⁷³ Соответственно: PsG 118.172; PsH 118.172.

⁶⁷⁴ Ср.: Prv 4.11: *duxi me per semitas aequitatis* (ἐμβιβάζω δέ σε τροχιαῖς ὀρθαῖς); Prv 8.20: *in viis iustitiae ambulo* (ἐν ὁδοῖς δικαιοσύνης περιπατῶ); Prv 12.28: *in semita iustitiae vita; iter autem devium ducit ad mortem* (ἐν ὁδοῖς δικαιοσύνης ζωῆ, ὁδοὶ δὲ μνησικᾶκων εἰς θάνατον).

⁶⁷⁵ 2Esr 9.13: *dedisti eis iudicia recta et legem veritatis, caerimonias et praescepta bona* (в заметно более коротком греческом тексте интересующее нас словосочетание отсутствует). Ср.: PsG 18.9; 118.137.

⁶⁷⁶ Prv 11.6: *iustitia rectorum liberavit eos* (δικαιοσύνη ἀνδρῶν ὀρθῶν ρύεται αὐτούς). В Книге Премудростей Иисуса, сына Сирахова, *rector* использовано в значении «правитель»: Sir 10.2; 17.14; 32.1.: Sir 10.2; 17.14; 32.1.

⁶⁷⁷ Job 1.1 Ἄνθρωπος τις ἦν ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτιδι, ᾧ ὄνομα Ἰώβ, καὶ ἦν ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ἀληθινός, ἀμεμπτός, δίκαιος, θεοσεβής, ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος.

⁶⁷⁸ 3Rg 15.5. Cf. 3Rg 22.43; 2Par 26.4.

сти и с прямым сердцем»⁶⁷⁹, т.е. «прямодушно». Пророк Исайя утверждал, что *semita iusti recta est* – «стезя праведника пряма»⁶⁸⁰. Уместно напомнить, что знаменитое изречение *vox clamantis in deserto* («глас вопиющего в пустыне»), из той же книги, имеет своим продолжением слова *parate viam Domini, rectas facite in solitudine semitas Dei nostri* – «приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в пустыне стези Богу нашему»⁶⁸¹.

Как же соотносятся понятия *iustitia*, *aequitas* и *rectum*? К счастью, на этот счет есть разъяснения самого Иеронима. Комментируя приведенный чуть выше стих о «прямой стезе праведника», он пишет, что греческое *εὐθύτητας* можно перевести как *aequitas* или же словом, которое, если верить ему, он сам же и придумал: *rectitudo*⁶⁸². Последнее, впрочем, он не употребляет ни в Вульгате, ни в трактатах, ни в письмах. Трудно сказать, кто именно его изобрел, но из современников Иеронима его активно использовал только Августин, а популярным оно стало позднее, уже в VI–VII вв., благодаря таким авторам, как Фульгенций, Кассиодор, Григорий Великий и Исидор Севильский⁶⁸³. В Вульгате, однако, изредка встречается другое слово того же корня: *directio*, которое в классиче-

⁶⁷⁹ 3Rg 3.6. Выражение *rectus corde* неоднократно встречается в Псалтири, например: PsG 31.11. В Септуагинте находим: *εὐφράνθητε ἐπὶ Κύριον καὶ ἀγαλλιᾶσθε, δίκαιοι, καὶ καυχᾶσθε, πάντες οἱ εὐθεῖς τῆ καρδίας*. Ср.: PsG, 93.15: *ἕως οὗ δικαιοσύνη ἐπιστρέψῃ εἰς κρίσιν καὶ ἐχόμενοι αὐτῆς πάντες οἱ εὐθεῖς τῆ καρδίας*; PsG, 96.11: *φῶς ἀνέτειλε τῷ δικαίῳ καὶ τοῖς εὐθέσι τῆ καρδία εὐφροσύνη*; PsG, 124.4: *ἀγάθυνον, Κύριε, τοῖς ἀγαθοῖς καὶ τοῖς εὐθέσι τῆ καρδία*.

⁶⁸⁰ Is 26.7. Ср.: Gn 24.48: *qui perduxit me recto itinere*; PsG 26.11: *dirige me in semita recta*; Prv 2.13: *qui relinquunt iter rectum et ambulat per vias tenebrosas*; Sir 2.16: *qui derelinquerunt vias rectas et deverterunt in vias pravas*; Dn 3.27: *viae tuae rectae et omnia iudicia tua vera*. Однажды (Sap 9.18) речь идет о *semitae correctae* – «исправленных стезях».

⁶⁸¹ Is 40.3: *φωνῆ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου. εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν*.

⁶⁸² *Hieronymus*. *Commentarii in Isaiam*, 8.26.7: *huius ergo iusti semita recta est, sive, ut verbum novum fingam, rectitudines, quas graeci vocant εὐθύτητας, et nos aequitates latinus possimus appellare, dicuntur que hebraice messarim*.

⁶⁸³ Особенно интересны высказывания Григория Великого, который употребляет слова этого корня на каждом шагу. См., например: *Gregorius Magnus*. *Moralia in Iob*, 1.12: *in rectitudine iustitia*. Он же ввел в употребление выражение *rectus ordo* – «правопорядок». Подробнее см.: *Evans G.M. The Thought of Gregory the Great*. Cambridge, 1987.

ской латыни, например у Витрувия, означало «направление», «выпрямление», «прямызна»⁶⁸⁴. Иероним попытался придать ему значение «прямота», «правильность»⁶⁸⁵, но, видимо, осознавая искусственность такого словоупотребления, избегал его, как и слова *directus*, которое у него иногда встречается в том же значении, что и *rectus*⁶⁸⁶. В богословской литературе закрепилась именно последняя форма. Что же касается слова *aequitas*, то оно было в ходу уже несколько столетий. Цицерону принадлежит знаменитая сентенция *ius civile est aequitas constituta* («гражданское право есть установленная справедливость»), он же оставил нам свидетельство о том, что в его время юристы были готовы защищать справедливость вопреки букве права и что в риторских школах даже вошло в практику устраивать на эту тему учебные диспуты⁶⁸⁷. Это слово охотно употребляли также христианские авторы – Тертуллиан, Киприан, Люцифер Калаританский, Амвросий Медиоланский, Паулин Ноланский, Руфин Аквилейский и многие другие, видевшие в нем средство оттенить мысль о несправедности человеческих законов.

Вульгата дает немало примеров, подтверждающих замечание Иеронима о синонимичности терминов *aequitas* и *rectum*. Они встречаются в одинаковых конструкциях и почти только в них⁶⁸⁸. Однако в оригинале им соответствуют разные слова. Латинское *rectus*, в самом деле, соответствует еврейскому *yāšār* («прямой», «честный») и, чаще всего, греческому

⁶⁸⁴ *Vitruvius*. De Architectura, I.6.8: *quas ob res convertendae sunt ab regionibus ventorum directiones vicorum, uti advenientes ad angulos insularum frangantur repulsisque dissipentur*; VII.1.4: *sed coagmentorum compositio planam habeat inter se directionem, si tesseriis structum erit, ut eae omnes angulos habeant aequales*.

⁶⁸⁵ PsG 98.4: *parasti directiones, iudicium et iustitiam*; PsG 118.7; Sap 9.3: *in directione cordis*; Is 57.2: *ambulavit in directione sua*.

⁶⁸⁶ Sap. 9.9: *sciebat... quid directum in praeceptis tuis*; Is 35.8: *haec erit vobis directa via*; Is 40.4: *erunt prava in directa et aspera in vias planas* (ср.: Lc 3.5); Jr 31.21: *dirige cor tuum in viam directam*.

⁶⁸⁷ См.: *Дождев Д.В.* Римское частное право. М., 1997. С. 29–30.

⁶⁸⁸ Ср. выражения *aequitatem cordis* (Dt 9.5), *ostendit illis viam aequitatis* (Sir 18.11), *in aequitate ambulavit mecum* (Mal 2.6) с приведенными чуть выше сходными выражениями, содержащими слово *rectus*.

εύθους («простой», «прямой», «чистосердечный»), но не всегда. Так, в Септуагинте *yāšār* иногда передано как *δίκαιος* («праведный», «справедливый») – например, в приведенной чуть выше характеристике Иова; в этом случае Иероним явно ориентировался на *Biblia Hebraica*. Термином *aequitas* он также в большинстве случаев переводит *yāšār* и *εύθύτης*⁶⁸⁹, но в греческом тексте у него есть и другие эквиваленты, в том числе *ὁσιότης* («благочестие») ⁶⁹⁰ и даже *ἀσφάλεια* («надежность») ⁶⁹¹ – но только не *ἐπιείκεια*, калькой с которого, как полагают, и было во времена Цицерона слово *aequitas*, хотя само слово *ἐπιείκεια* («соразмерение», «соотнесение», а также «снисхождение») Септуагинте известно ⁶⁹². Однажды словом *aequitas* переведено редкое выражение *δικαιοσύνη ἀληθής* – «истинная справедливость» ⁶⁹³, встречаются и такие фразы, где *aequitas* соответствует *δικαιοσύνην*, употребленному без каких-либо определений ⁶⁹⁴, хотя обычно слова этого корня Иероним передает как *iustitia*. Более того, по крайней мере, однажды в пределах одного пассажа он переводит словом *aequitas* сразу два слова: *εύθύτης* и *δικαιοσύνην*, использованные авторами Септуагинты в сходных по смыслу соседних фразах – скорее всего, по стилистическим соображениям ⁶⁹⁵. И еще один штрих, свидетельствующий о близости анализируемых трех понятий: антонимом не только *aequitas*, но также *iustitia* и *rectum*,

⁶⁸⁹ 3Rg 9.4; PsG 9.9, 10.8, 16.2, 36.37, 95.10, 97.9, 110.8; Sap 9.3.

⁶⁹⁰ Dt 9.5: *propter... aequitatem cordis tui* (διὰ τὴν ὁσιότητα τῆς καρδίας). Ср.: 3Rg 9.4: *in simplicitate cordis et in aequitate* (ἐν ὁσιότητι καρδίας καὶ ἐν εύθύτητι).

⁶⁹¹ Prv 8.14: *meum est consilium et aequitas, mea est prudentia, mea est fortitudo*. В русском синодальном переводе *ἀσφάλεια* переведено как «правда».

⁶⁹² В Вульгате ему соответствуют слова *bonitas* (Bar 2.27), *reverentia* (Sap 2.19), *tranquillitas* (2Mcс 2.22), *virtus* (Sap 12.18) и т.д.

⁶⁹³ Prv 1.3: *susceptionem eruditionem doctrinae, iustitiam et iudicium et aequitatem*. В еврейском тексте употреблены, соответственно, слова *šəḏāqā* («праведность», «справедливость» или «правосудие») и *yāšārīm* («прямота», «правота»).

⁶⁹⁴ PsG 51.5, 95.13, 118.75.

⁶⁹⁵ Ср.: PsG 95.10: *iudicabit populos in aequitate*; PsG 95.13: *iudicabit orbem terrae in aequitate et populos in veritate sua*.

часто служит термин *iniquitas*⁶⁹⁶, которым Иероним обычно переводит термины *ἀδικία* и *ἀνομία* («несправедливость» и «беззаконие»)⁶⁹⁷. Прилагательное *rectus* в Вульгате также часто сближается с *iustus* и противопоставляется *iniquus*⁶⁹⁸.

Особо следует сказать о соотношении понятий *aequitas*, *iustitia*, *rectum* с понятием *veritas*, которое по-русски можно передать как словом «правда», так и словом «истина». В Вульгате, однако, оно всегда означает «истина» и употребляется в значении, весьма отличном от того, что заложено в понятии «правда». Последнее связано с субъективным восприятием бытия (отсюда допустимость многих личных «правд»), с индивидуальным действием, моральной оценкой поступка и даже с ориентацией в пространстве (ср. антитезу «правда – кривда»), тогда как латинское *verus* – того же, кстати, корня, что германское *wahr* и славянское «вера», – полностью лишено этих оттенков, зато несет в себе представление об истине и сути, о подлинном, настоящем, сокровенном смысле жизни⁶⁹⁹. Грань между «правдой» и «истиной» иногда стирается, но в исходном и глубинном своем значении это все-таки различные понятия, и библейский текст дает

⁶⁹⁶ Dt 32.4: *absque ulla iniquitate iustus et rectus*; PsG 91.16: *rectus Dominus Deus noster et non est iniquitas in eo*; Ez 18.24: *si autem averterit se iustus a iustitia sua et fecerit iniquitatem*; Mal 2.6: *in pace et in aequitate ambulavit mecum et multos avertit ab iniquitate*.

⁶⁹⁷ Например, выражению *via iniquitatis* (PsG 118.29; PsG 138.24) в первом случае соответствует *ὁδὸς ἀδικίας*, во втором – *ὁδὸς ἀνομίας*. Однако, сталкиваясь с терминами и *ἀνομία* в одном пассаже, Иероним предпочитает переводить первый как *injustitia*, второй – как *iniquitas* (Jb 11.14; PsG 7.15; 106.17). Иногда *ἀδικία* переводится также как *iniuria*. Наиболее интересен в этом отношении стих Ez 18.17, где слово *ἀδικία* встречается дважды; в Вульгате одно из них переведено как *iniuria*, другое – как *iniquitas* (*a pauperis iniuria averterit manum suam; usuram et superabundantiam non acceperit, iudicia mea fecerit, in praeceptis meis ambulaverit; hic morietur in iniquitate patris sui, sed vita vivet*). Отмечу, что *iniquitas* может быть эквивалентом и других греческих терминов, в том числе *ἀσεβής* – «нечестие» (Eccl 3.16).

⁶⁹⁸ Prv 21.18: *Pro iusto datur impius et pro rectis iniquis*.

⁶⁹⁹ См.: Барский Е.В. Истина в Священном Писании // Православная энциклопедия. Т. 27. М., 2011. С. 646–648, а также: Данилевский И.Н., Юрганов А.Л. «Правда» и «вера» русского средневековья // Одиссей 1997. М., 1998. С. 144–170.

немало убедительных примеров серьезности этого различия. Сошлюсь хотя бы на знаменитые изречения из Евангелия от Иоанна: «и познаете истину, и истина сделает вас свободными!», «что есть истина?»⁷⁰⁰ – вряд ли у кого-то возникнет искушение заменить в них слово «истина» словом «правда». В оригинале здесь употреблено семантически далекое от латинского *veritas* слово ἀλήθεια (буквально: «нескрытое»), но в данном случае у Иеронима не было выбора: и античные авторы, и современные ученые сходятся в том, что, вопреки всему, эти слова по смыслу эквивалентны⁷⁰¹.

В Вульгате термин *veritas* часто употребляется в контексте, который можно было бы назвать философско-правовым, в том числе по соседству с такими собственно юридическими терминами, как *iudicium*, *iustitia*, *aequitas* и т.д. Выше, в другой связи, уже приводились слова царя Соломона о том, что Давид ходил перед Богом *in veritate et iustitia et recto corde*⁷⁰². По словам пророка Исаяи, Израиль хотя и клянется именем Господа, но делает это *non in veritate neque in iustitia*⁷⁰³. Устами пророка Захарии Господь возвестил, что будет народу Израиля Богом *in veritate et in iustitia*⁷⁰⁴. Во всех этих случаях слову *veritas* в еврейском тексте соответствует *’ēmet*, в греческом – ἀλήθεια, слову *iustitia* – соответственно, *ṣəḏāqā* («праведность», «справедливость») и *δικαιοσύνην*. По-русски эти словосочетания принято переводить как «истина и правда», что само по себе не бесспорно и уж явно не облегчает понимание того, в каком ключе толковали приведенные пассажи на юридизированном латинском Западе. Уяснить соотношение понятий *veritas* и *iustitia* не так просто. В Псалтири имеется четкая формула *veritas de terra orta est et iustitia de caelo*

⁷⁰⁰ Jo 8.32: et cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos; Jo 18.38: Quid est veritas?

⁷⁰¹ Изредка словом *veritas* в Вульгате переведено греческое ἀκρίβεια – буквально: «строгость в соблюдении чего-то». См., например: Act 22.3: *iuxta veritatem paternae legis* (κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῶου νόμου).

⁷⁰² 3Rg 3.6.

⁷⁰³ Is 48.1. Cf. Jr 4.2: *iurabis vivit Dominus in veritate et in iudicio et in iustitia*.

⁷⁰⁴ Zac 8.8.

prospexit («Истина возникнет из Земли, и Правда приникнет с Небес»)⁷⁰⁵, но в свете других пассажей, где встречается эта пара терминов, их содержание следует трактовать иначе. Так, в Евангелии от Иоанна сказано: *lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est*⁷⁰⁶, да и в той же Псалтири мы найдем немало рассуждений, ставящих под сомнение мысль о земном происхождении истины в противовес небесному происхождению «юстиции», например: *opera manuum eius veritas et iudicium* и *iustitia tua, iustitia in aeternum et lex tua veritas*⁷⁰⁷. О соотношении понятий *iustitia*, *aequitas* и *rectum* с понятием *veritas* лучше судить по контексту, в котором они употребляются, и по их аналогам в *Biblia Hebraica* и *Biblia Graeca*.

Перечисленные термины встречаются в сходных и даже идентичных словосочетаниях. Например, выражения *via veritatis*, *semita veritatis*, *ambulare in veritate*⁷⁰⁸ по частоте употребления не уступают сходным конструкциям, содержащим термины *iustitia* и *aequitas*, а более редкое выражение *lex veritatis* перекликается со столь же редким *lex iustitiae*⁷⁰⁹. Словосочетание *veritas et aequitas* иногда чередуется с *iustitia et aequitas*⁷¹⁰ или является, по сути дела, плеоназмом⁷¹¹. Сравнение Вульгаты с оригинальными текстами позволяет сделать другое важное наблюдение: понятие *veritas* для Иеронима было настолько важным, что он иногда добавлял его от себя, причем без какой-либо видимой необ-

⁷⁰⁵ PsG 84.12.

⁷⁰⁶ Jo 1.17.

⁷⁰⁷ Соответственно: PsG 110.7, 118.142 («Дела Рук Его – Истина и Суд; все Заповеди Его – верны»; «Правда Твоя – Правда Вечная, и Закон Твой – Истина»).

⁷⁰⁸ 3Rg 2.4; Tb 1.2; PsG 118.30; Sap 5.6; Sir 34.22 (in *via veritatis et iustitiae*); Bar 4.13; 2Jo 4.

⁷⁰⁹ Соответственно: Sap 6.5; Rm 9.31 и 2Esr 9.13; Mal 2.6.

⁷¹⁰ PsG 95.13: *iudicabit orbem terrae in aequitate et populos in veritate sua* (κρινεῖ τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ καὶ λαοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ αὐτοῦ); PsG 97.9: *iudicabit orbem terrarum in iustitia et populos in aequitate* (ἴκει κρῖναι τὴν γῆν κρινεῖ τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ καὶ λαοὺς ἐν εὐθύτητι); PsG 110.8: *facta in veritate et aequitate* (πεποιημένα ἐν ἀληθείᾳ καὶ εὐθύτητι).

⁷¹¹ Is 59.14: *et conversum est retrorsum iudicium et iustitia longe stetit quia corruit in platea veritas et aequitas non potuit ingredi*.

ходимости. Так, во Второзаконии говорится, что в трудных случаях надлежит просить совет у знающих законы, и эти люди «возвестят тебе суд» (в еврейском тексте: *higgîdû ləḳā 'eṭ dəḅar hammišpat*, (буквально: «ответят тебе слово правосудия»), в греческом очень похоже: ἐκζητήσαντες ἀναγγελοῦσιν σοι τὴν κρίσιν («взыскавшие возвестят тебе суд»). Иероним слегка переиначивает фразу: *iudicabunt tibi iudicii veritatem* («рассудят тебе правду суда») ⁷¹². В Вульгате словом *veritas* переведены и иные правовые термины, например субстантивированное прилагательное τὸ δίκαιον («справедливое») ⁷¹³, хотя, как отмечалось, латинским эквивалентом δικαιοσύνη и других слов этого корня обычно выступает *iustitia* ⁷¹⁴.

Будучи, таким образом, квазиюридическим термином, *veritas* отражает важный аспект христианского представления о справедливости, а именно – несводимость ее ни к фиксированной сумме норм (что так характерно для Ветхого Завета), ни к достигнутому в обществе согласию о правильном и должном (на чем стояла гражданская община греков и римлян), ни к волевым постановлениям властей (что свойственно авторитарному правлению, в т.ч. древней деспотии). Подлинная справедливость мыслилась Иеронимом, в соответствии с ее библейским пониманием, как приближение к божественной мудрости ⁷¹⁵, к истине, которая доступна всем, но достижима каждым в отдельности – каждым, кто избрал «прямой путь», «путь истины», путь праведности и не уклоняется от него. Понятие «пути» играло столь важную роль в богословско-правовой мысли той эпохи именно потому, что оптимально передавало христианскую идею личного выбора и личной от-

⁷¹² Dt 17.9. Ср.: Dt 18.11: *quaerat a mortuis veritatem* (ἐπερωτῶν τοὺς νεκρούς).

⁷¹³ В Книге Бытия – также *miser cordia* (в синодальном переводе: «милость»): Gn 24.27; 24.49; 32.10.

⁷¹⁴ Например: Prv 18.5: *declines a veritate iudicii* (ἐκκλίνειν τὸ δίκαιον ἐν κρίσει; в церковнославянской версии: «уклоняти праведное на суде»). Ср.: Bar 4.13: *Justitias autem ipsius nescierunt, nec ambulaverunt per vias mandatorum Dei, neque per semitas veritatis eius cum iustitia ingressi sunt* (δικαιώματα δὲ αὐτοῦ οὐκ ἔγνωσαν οὐδὲ ἐπορεύθησαν ὁδοῖς ἐντολῶν Θεοῦ, οὐδὲ τρίβους παιδείας ἐν δικαιοσύνη αὐτοῦ ἐπέβησαν).

⁷¹⁵ В сходном ключе рассуждал в это же время и Августин. См.: *Agustinus Hippoensis. De civitate Dei*, 19.21.

ветственности и позволяло соотнести повседневное поведение человека с абсолютным. Истинная справедливость обреталась на пути к Богу. Эта идея заложена уже в знаменитом изречении Христа: «Я есмь путь, и истина, и жизнь»⁷¹⁶. Не удивительно, что в раннее Средневековье в суде искали порой не *iustitiam*, а *veritatem*⁷¹⁷.

Понимая, что библейское представление о справедливости раскрывается посредством целого ряда терминов, среди которых *δικαιοσύνη* является главным, но не единственным, Иероним не считал возможным ограничиться переводом этого термина латинским словом *iustitia*, тесно связанным с идеями и учреждениями гражданского общества. Отдавая себе отчет в этом несоответствии, Иероним постарался осмыслить весь круг понятий (как греческих, так и еврейских), выражающих это представление, и преуспел в этом явно лучше своих предшественников. Извечный спор о соотношении закона и права, права и справедливости приобрел под его пером новое качество, более созвучное христианской культуре. И если *aequitas* оказалась в дальнейшем предметом по преимуществу ученых дискуссий, то появившаяся на свет одновременно с Вульгатой идея *rectitudo* самым серьезным образом повлияла на массовое общественное сознание средневековой Европы, долгое время остававшейся безучастной к идее *ius* как человеческого установления. Достаточно сказать, что в современных романских языках слово «право» (*diritto*, *derecho*, *droit* и т.д.) восходит именно к *rectum*; под влиянием этого термина оформилось и германское понятие *Recht*. В Средневековье и в Новое время идея права оказалась неразрывно связана с представлением о правде и справедливости, и в становлении такого понимания права огромную роль сыграла Вульгата.

⁷¹⁶ Jo 14.6: Ego sum via et veritas et vita (Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή).

⁷¹⁷ См., например: Edictus Rothari, 23: Si dux exercitalem suum molestaverit iniuste, gastaldius eum solatiet, quosque veritatem suam inveniat et in praesentiam regis aut certe aput docem suum ad iustitiam perducat.

ДИСКУССИИ О ДЕКАЛОГЕ В ПРОТЕСТАНТСКОЙ МЫСЛИ XVI ВЕКА

На Западе на протяжении всего Средневековья обобщенные в ветхозаветном Десятословии нормы занимали значимое место в системе христианской морали. Десять заповедей были важной составляющей катехизации верующих: они заучивались наизусть в рифмованной форме, служили основой для подготовки к таинству покаяния или практики испытания совести. С XIII в. схема Декалога начинает активно использоваться в суммах для исповедников как основа для систематизации разновидностей греховных деяний; а уже в эпоху зрелого Средневековья, по наблюдению Дж. Босси, Декалог постепенно превращается в основополагающую систему христианской этики⁷¹⁸. Католические памятники XVI в., предназначенные для наставления в вере простых христиан, подчеркивали непреходящее значение ветхозаветных предписаний, усматривая в них универсальное обобщение всех учрежденных Богом правовых установлений. Официальная позиция Церкви была сформулирована на Тридентском соборе (1545–1563): «Если кто утверждает, что нет другой заповеди в Евангелии, кроме веры, что остальные не имеют значения, что они не предписаны и не запрещены, но безразличны, или что десять заповедей не имеют никакого отношения к христианам, да будет анафема»⁷¹⁹.

⁷¹⁸ Bossy J. *Christianity in the West, 1400–1700*. Oxford; N.Y., 1987. P. 116.

⁷¹⁹ *De iustificacione, can. 19//Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III. Iulio III. et Pio IV. pontificibus maximis. Romae, 1904. P. 32.*

Постановление Тридента имело выраженный антипротестантский подтекст и стало ответом католиков на разгоревшуюся в реформационном лагере полемику о десяти заповедях. Дискуссия о Декалоге среди богословов ранней (лютеранской) Реформации разворачивалась вокруг двух основных сюжетов: насколько нравственные предписания Ветхого Завета сохраняют обязывающую силу после провозглашения Христом закона любви как главного принципа жизни христианина и стоит ли вообще провозглашать Декалог (или Закон, как чаще всего он именовался в протестантской мысли той эпохи) верующим, то есть тем, кому было адресовано благовестие Евангелия?⁷²⁰ Данный спор, получивший условное название «антиномистского»⁷²¹, был инициирован в 1527 году учеником и другом Мартина Лютера, пастором Иоганном Агриколой из Айслебена. Формальным поводом для выступления послужила «Инструкция для визитаторов»⁷²² Филиппа Меланхтона – документ, призванный регламентировать пастырскую деятельность в лютеранских приходах Саксонии. В данной инструкции сподвижник Лютера предписывал пасторам следовать примеру Христа и начинать наставление верующих с призыва осознать собственные грехи и покаяться, ибо «новое вино вливают в старые меха те, кто проповедует веру без покаяния, без учения о страхе Божьем, без учения о Законе...»⁷²³. Провозглашение Закона помогает держать в узде тело и устрашает совесть⁷²⁴, а также приводит к «сокрушению сердца», что является необходимой предпосылкой для

⁷²⁰ В протестантской мысли XVI в. под Законом понималась вся совокупность требований, которые Бог предъявляет человеку; под Евангелием в широком смысле – вся совокупность обещаний, которые Бог дает верующему. Но чаще всего понятием «Закон» обозначался в первую очередь ветхозаветный Декалог.

⁷²¹ Сам термин (от лат. *anti-* – против и *nomos* – закон) был введен в широкое употребление лишь в эпоху Реформации, хотя схожие идеи высказывались как в раннехристианскую эпоху (в частности, представителями различных гностических сект, маркионитами), так и в эпоху зрелого Средневековья.

⁷²² *Articuli de quibus egerunt per visitatores in Regione Saxoniae // Corpus Reformatorum/Ed. H.E. Bindseil. T. XXVI. Brunsvigiae, 1858. Col. 7–28.*

⁷²³ *Ibid. Col. 9.*

⁷²⁴ «...cohercere carnem et terrere conscientiam» (*ibidem. Col. 28*).

усвоения благодати и спасения. Таким образом, по мнению Меланхтона, Десять заповедей Ветхого Завета должны были по-прежнему занимать одно из главных мест в церковном наставлении и служить для христиан основным правилом повседневной жизни.

В противовес Меланхтону Агрикола считал, что провозглашение Закона относится к компетенции не Церкви, но магистрата или светской власти («Десять заповедей уместны в уголовном суде, но не в Церкви», – утверждал он⁷²⁵). Иисус Христос уже исполнил Закон и этим освободил христиан от его соблюдения. Возрождение человека начинается не с осознания своей греховности и невозможности исполнить предписания Бога собственными силами, а им заканчивается. Первым шагом на пути к возрождению является вера во Христа, а раскаяние возникает как следствие благой вести о дарованной человеку божественной благодати. Возрожденный человек не нуждается в угрозах Закона; более того, само признание Закона равнозначно отказу от Евангелия⁷²⁶. В «Инструкции для визитаторов» Агрикола усмотрел возврат к идеям католицизма, который рассматривал христианство как *nova lex* и акцентировал необходимость добрых дел для достижения спасения, и противоречие с главным принципом Реформации – оправдание одной лишь верой. Впоследствии сторонники антиномизма, доведя этот принцип до его логического предела, утверждали, что коль скоро добрые дела не способствуют спасению, то и злые не являются для него помехой⁷²⁷.

Свои взгляды Агрикола изложил первоначально в ряде личных посланий Лютеру, перейдя потом к публичным напад-

⁷²⁵ Цит. по: *Исаев С.А.* Ереси и расколы в раннем лютеранстве. СПб., 2000. С. 11.

⁷²⁶ *Брендлер Г.* Мартин Лютер. Теология и революция. М.; СПб., 2000. С. 301.

⁷²⁷ Одному из последователей Агриколы, проповеднику из Фрибурга Иакову Шенку приписываются слова: «Делай все что хочешь; если только ты веришь – будешь спасен» (*Kawerau G.* Antinomian Controversies//The New Schaft-Herzog Religious Encyclopedia. P. 200 http://www.ccel.org/ccel/schaft/encyc01/Page_200.html (просмотр 20.VI.2007)).

кам на Меланхтона в проповедях. Основоположник Реформации выступил с осуждением позиции Агриколы. Некоторую двусмысленность дискуссии придавал тот факт, что Агрикола выстраивал свое рассуждение, апеллируя к взглядам самого Мартина Лютера, в первую очередь, к его комментариям на ветхозаветную Книгу пророка Исаии и на Послание апостола Павла к Галатам (главным образом, на фрагмент Гал, 2:16: «...однако же, узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона; ибо делами закона не оправдывается никакая плоть») ⁷²⁸. И действительно, в ранних работах основоположника Реформации (в частности, в памфлете «О свободе христианина», 1520 г.) можно найти высказывания, перекликающиеся с идеями антиномистов. Лютер неоднократно подчеркивал, что закон Моисея как древний правовой кодекс, сформулированный в определенных исторических условиях и для конкретного народа, был с течением времени вытеснен светским правом и более не обладает для христиан ни юридической, ни ритуальной силой ⁷²⁹. Христос явил себя человеку как искупитель грехов и спаситель, но не как законодатель. Вера во Христа оправдывает человека «до любви и без любви», то есть до совершения добрых дел и без добрых дел; а потому «высшая мудрость христиан – не знать Закона» ⁷³⁰. Некоторая категоричность высказываний раннего Лютера была во многом обусловлена желанием реформатора дистанцироваться от ярко выраженной легалистской тональности нравственного учения Римской Церкви. Другой интенцией Лютера было стремление акцентировать истинное (в его понимании) соотношение Закона и Евангелия (*discrimen legis et evangelii*) и один из ключевых принципов реформационного богословия – оправдание не делами, но верой: христианин «не нуждается ни в каких делах, чтобы быть праведным; а раз он не

⁷²⁸ Брендлер Г. Мартин Лютер. С. 301–302. Лекции Лютера на «Послание к Галатам» были опубликованы лишь в 1535 г.

⁷²⁹ Kawerau G. Antinomian Controversies. P. 198.

⁷³⁰ Klug E.F. Luther on Law, Gospel, and the Third Use of the Law//The Springfielder. Vol. 38. 1974. № 2. P. 156, 159.

нуждается ни в каких делах, то он определенно не связан никакими заповедями и законами»⁷³¹.

Впоследствии, правда, Лютер несколько пересмотрел свою позицию. За изменением богословских воззрений стояло признание определенных социальных реалий: опыт масштабных крестьянских выступлений середины 1520-х гг. в Германии убедил большинство лютеранских реформаторов признать «Закон и власть как необходимые сдерживающие начала для естественных человеческих склонностей... к социальным волнениям»⁷³². Пережитые Германией потрясения повлияли на то, что в лютеранском лагере начинают проявлять все больший практический интерес к вопросам права и светского законодательства, все сильнее аргументируют роль светской власти в жизни церковной общины⁷³³.

В пастырской и педагогической практике лютеран изменение отношения к роли Декалога проявилось в акцентировании его нравственно-дисциплинирующей функции. Все популярные пособия для наставления в вере простонародья начинались с подробного изложения ветхозаветных заповедей и перечисления божественных санкций, выпадающих на долю нарушителей Закона. Сам Лютер в 1529 году начинает свой «Краткий катехизис», предназначенный как для домашнего наставления, так и для наставления с амвона, с изло-

⁷³¹ О свободе христианина // *Мартин Лютер*. 95 тезисов / Сост., вступ. ст., примеч. и коммент И. Фокина. СПб., 2002. С. 92. Стоит отметить, что Лютер никогда не отрицал связи между верой и добрыми делами; реформатор лишь подчеркивал, что говорить о делах необходимо вне контекста рассуждений об оправдании христианина: благие поступки являются следствием оправдания, но не предшествуют ему (*Klug E.F. Luther on Law, Gospel, and the Third Use of the Law*. P. 168). Данная позиция была зафиксирована и в основном догматическом своде Евангелическо-Аугсбургской Церкви – «Аугсбургском вероисповедании» 1530 г. При этом конфессия, предписывая христианам «совершать много добрых дел, заповеданных Богом» (*Мартин Лютер*. 95 тезисов. С. 130) имеет в виду, по мнению комментаторов, в первую очередь соблюдение десяти заповедей.

⁷³² *Strauss G. Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation*. London, 1978. P. 41.

⁷³³ *Ibid.* P. 42–43.

жения именно Десятословия как норм внешней дисциплины, которой Бог требует от каждого человека. Ссылаясь на Книгу Исхода (20:5-6), Лютер завершает толкование Декалога призывом: «Бог угрожает наказанием всем нарушающим эти заповеди; и поэтому мы должны страшиться Его гнева и не преступать Его заповедей. Всем же соблюдающим эти заповеди Он обещает милость и всякие блага; а потому мы должны также любить Его, уповать на Него и охотно поступать по Его заповедям»⁷³⁴.

Первая фаза «антиномистского спора» была завершена публичным диспутом Агриколы и Меланхтона в Торгау (26–28.XI.1527), где в качестве третьей стороны выступил сам Лютер. Формальное примирение оппонентов не означало отказа сторон от своих взглядов. Новое развитие «антиномистский спор» получает в 1537 году, когда Агрикола публикует «Summarien über die Evangelien». В период между 1537-м и 1540 годом Лютер ответил на это выступление шестью работами (одна из основных – «Wider die Antinomer», 1539 г.), отстаивая позицию, что проповедь Закона не только в принципе необходима в Церкви, но и обязательно должна предшествовать проповеди Евангелия. Совесть большинства людей можно пробудить исключительно апелляцией к нравственному Закону, поэтому провозглашать благую весть «людям, которые не имеют никакого понятия о грехе и не ощущают своей греховности, – это означает только укреплять их самодовольство, наглость и гордыню»⁷³⁵.

⁷³⁴ *Мартин Лютер*. 95 тезисов. С. 110. Стоит отметить в качестве примечания, что толкование Десятословия и в протестантских, и в католических катехизисах той эпохи выстраивалось по одинаковой логике: каждая заповедь включала в себя перечень как запретов, так и (в первую очередь!) позитивных предписаний. Именно последние и были призваны служить руководством для правильного поведения верующего в повседневной жизни. Завершая анализ Декалога в «Большом катехизисе», Лютер также рассматривает его в первую очередь как позитивное право: «...Десять Заповедей – краткое изложение Божественного учения, того, что мы должны делать, чтобы вся наша жизнь была угодна Богу» (www.alivefaith.ru/lib/arts.php?artfile=lib_ml_bolkat1, просмотр 10.IX.2007).

⁷³⁵ *Исаев С.А.* Ереси и расколы в раннем лютеранстве. С. 11.

Впоследствии инициированная Агриколой дискуссия сосредоточилась вокруг так называемой третьей функции Закона (*tertius usus legis*). Сама формулировка была предложена Меланхтоном еще в 1534 году в третьем издании его комментариев на послание апостола Павла к Колоссянам⁷³⁶, чтобы противостоять тезису антиномистов, что если Закон и играет какую-то роль в нравственной жизни христианина, то исключительно вторичную и служебную.

Лютер признавал за Законом лишь две функции: политическую в широком смысле слова (*usus politicus seu paedagogicus*), для упорядочения межличностных отношений и ограничения проявлений социального зла, но также и для создания условий для мирной и справедливой жизни в обществе (реформатор апеллировал к: Рим, 13:1-7; 1Тим, 2:1-2); и функцию теологическую, или духовную (*usus theologicus seu spiritualis*), когда Закон предстает своеобразным зеркалом, в котором отражаются все человеческие грехи (например: Гал, 3:10). При этом Лютеру было свойственно больше акцентировать функцию осуждения: «законом познается грех» (Рим, 3:20), именно он позволяет христианину осознать собственное бессилие и вину. К этим двум Меланхтон добавил третью – нормативную – функцию Закона, призванную побудить верующих (или уже возрожденных во Христе) ко все более полному подчинению и совершенному исполнению воли Бога⁷³⁷. Вводя «третью функцию», Меланхтон делал важный

⁷³⁶ «Третий аргумент в пользу соблюдения Декалога – это то, что от христианина требуется послушание» (цит. по: *Beeke J.R. The Place of the Third Use of the Law in Reformed Theology* // <http://www.ctsfw.edu/events/symposia/papers/sym2005beeke.pdf>; просмотр 3.IX.2007 г.). К теме функций Закона Меланхтон возвращается во многих своих работах. В частности, в: *Loci Communes Theologici recens collecti et recogniti. Vittenbergae, 1535. P. diiv–diuiiiv [§ De Usu Legis Divinae]; Catechesis Puerilis // Corpus Reformatorum. T. XXIII. Brunsvigiae, 1855. Col. 176–177.*

⁷³⁷ «Primus [*usus legis*] est paedagogicus seu politicus, ad omnes homines pertinens... Secundus est iudicium universale, accusans omnia peccata in hominibus... Tertius est in renatis, docere qui cultus placeant Deo...» (*Examen eorum qui audiuntur ante ritum publicae ordinationis, qua commendatur eis ministerium Evangelii // Melanchthon Philippus. Opera omnia. T.I. Vittenbergae, 1562–1564. P. 309–309v.*)

шаг к признанию определенной ценности добрых поступков для спасения человека. Данный тезис был даже одобрен под влиянием филиппистского большинства⁷³⁸ на синоде в г. Эйзенах (1556 г.), дав сторонникам антиномизма очередной повод для возобновления дискуссии. Противником сформулированной на синоде позиции выступила группа антиномистски настроенных лютеранских богословов (А. Поах, А. Отто, М. Неандер, А. Мускулус), проповедовавшая радикальное понимание принципа спасение «одной лишь благодатью».

Дискуссия о роли Декалога, или Закона, помимо своего важного богословского значения, поставила перед реформаторами и чисто практическую задачу: коль скоро заповеди сохраняют свою обязывающую силу и для христианина, на кого возложена обязанность следить за тем, как эти предписания выполняются? Заповеди Декалога, как известно, распадаются на две таблицы: на обязанности христианина по отношению к Богу и на обязанности христианина по отношению к ближнему. Должны ли, в таком случае, быть две надзирающие инстанции, или функции контроля могут быть сосредоточены в одних руках?

В решении этого вопроса, опять-таки, решающий голос принадлежал Филиппу Меланхтону, который выдвинул тезис, сложившийся впоследствии в классическую формулировку: магистрат (то есть светская власть) есть «хранитель обеих

О трех функциях или трех способах действия Закона говорил впоследствии и Жан Кальвин (Наставление в христианской вере. Кн. II. Гл. VII. § 6–12. М., 1997). Значимым отличием позиции женеvского реформатора от лютеран было перенесение третьей (нормативной) функции на первое место. Таким образом, если у Лютера больше акцентируется негативная роль Закона, то Кальвин стремится подчеркнуть его позитивную, предписывающую роль. Примечательным в этой связи является то, в каком контексте анализируется Декалог в одном из наиболее авторитетных кальвинистских катехизисов – «Гейдельбергском» (1563 г.): заповеди истолковываются в третьей части катехизиса, учащей тому, как человеку надлежит выражать благодарность Богу за свое спасение.

⁷³⁸ Филипписты (называемые так по имени Филиппа Меланхтона) выступали за более умеренную, компромиссную позицию в вопросах доктрины в противовес гнесио-лютеранам, которые настаивали на абсолютной верности и строгом следовании лютеранским принципам.

таблиц Декалога» (*custos utriusque tabulae*)⁷³⁹. Данная мысль была подробно прописана еще в 1536 году в т.н. «Iudicium» виттенбергских богословов⁷⁴⁰. Под этим документом стоит подпись и Мартина Лютера; хотя реформатор никогда данный тезис напрямую не формулировал, но никогда открыто и не отрицал⁷⁴¹. Впоследствии идею о светской власти как «хранительнице обеих таблиц Декалога» в теоретическом плане развивал швейцарский правовед и биограф Кальвина Теодор Беза⁷⁴², а на практике пытались ее реализовать два виднейших деятеля Реформации – Мартин Буцер и Йоханнес Бренц.

В Евангелическо-Аугсбургской Церкви формальным завершением «антиномистского спора» стала «Формула согласия» (1577), призванная положить конец целому ряду догматических несогласий среди лютеранских богословов. Закон, или Декалог, признавался «особой божественной доктриной, которая учит тому, что праведно и угодно Богу, и порицает все, что является грехом и противоречит воле Бога»⁷⁴³. Закон должен быть использован для назидания верующих, потому что он «дан людям по трем причинам: во-первых, для поддержания внешней дисциплины; во-вторых, чтобы направлять людей к осознанию своих грехов; в третьих, после возрождения в них еще много плотского, и Закон необходим им для того, чтобы они имели твердое правило, согласно которому

⁷³⁹ Одно из первых пространных рассуждений на эту тему встречается в письме Меланхтона к Мартину Буцеру в Страсбург от 15.III.1534 (*Corpus Reformatorum*. Т. II. Brunsvigiae, 1835. Col. 710–711). Предложенная Меланхтоном формулировка открывала дорогу для развития теократической концепции государства.

⁷⁴⁰ «Magistratus custos esse debet, non solum secundae tabulae, sed etiam primae, quod ad externam disciplinam attinet» (*Corpus Reformatorum*. Т. III. Brunsvigiae, 1836. Col. 225).

⁷⁴¹ *Bast R.J.* From Two Kingdoms to Two Tables: The Ten Commandments and the Christian Magistrate // *Archiv für Reformationsgeschichte*. Vol. 89. 1998. S. 81 прим. *Maruyama T.* The Ecclesiology of Theodore Beza. The Reform of the True Church. Genève, 1978. P. 33–34.

⁷⁴² Формула Согласия // *Клуг Ю.Ф.* Происхождение «Формулы Согласия». История создания и краткое содержание «Формулы». Минск, 2000. С. 114.

⁷⁴³ Формула Согласия // *Клуг Ю.Ф.* Происхождение «Формулы Согласия». История создания и краткое содержание «Формулы». Минск, 2000. С. 114.

следует регулировать и направлять всю свою жизнь»⁷⁴⁴. И хотя Лютер никогда напрямую не говорил о роли, которую Закон выполняет по отношению к «духовному» человеку (Гал, 5:17-18), формулировка последней – третьей – функции Закона в «Формуле согласия» была позаимствована непосредственно из послания реформатора «Против антиномистов» (1539)⁷⁴⁵.

Несмотря на формальное завершение дискуссии, она периодически возникала и позднее, переместившись из континентальной Европы в Англию, а потом и в Новую Англию. В XVII в. действия ряда практических последователей антиномизма (например, Анны Хатчинсон в Бостоне) рассматривались как непосредственная угроза социальному миру в обществе, и светская власть была вынуждена принимать репрессивные меры по отношению к тем, кто отрицал обязательность для христиан следовать предписаниям Декалога. К числу таких мер относится ряд постановлений английского парламента 1648 года. После XVII в. число практических сторонников антиномизма пошло на убыль, а сама доктрина так и не стала официальным учением ни одной из протестантских деноминаций, оставаясь частным делом как небольших сект (например, плимутских братьев в XIX в.), так и отдельных сторонников протестантизма.

⁷⁴⁴ Там же. С. 115.

⁷⁴⁵ *Uglorz M.* Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej. Warszawa, 1995. S. 110.

Ю. Сорокина,

*профессор кафедры теории и истории
государства и права Воронежского
государственного университета*

Н. Малиновская,

*преподаватель кафедры теории и истории
государства и права Воронежского
государственного университета*

БИБЛЕЙСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЙ ДОКТРИНЫ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ

Ветхозаветные правовые принципы получили продолжение и развитие в христианстве, поэтому мы не стали бы разделять влияние на современную западную философию права отдельно Ветхого и Нового Завета. Христианство сформировало целостную доктрину-идеологию, включающую ряд положений о человеке. Последние имели решающее значение для определения вектора развития европейской истории, где на первом месте стояли принципы признания автономии личности и, соответственно, уважения к ней, а также вытекающий из вышеуказанного принцип гуманизма. Данные положения, как было сказано, нашли отражение в моральных нормах, включая нормы повседневной жизни, и были закреплены в правовой сфере.

Важнейшим институтом европейского общества была Церковь, которая, интерпретируя Священное Писание, развивая философию, богословие, право, обеспечивала идеологическое обоснование внедрения христианских положений

в европейское право⁷⁴⁶. Христианское мировоззрение обеспечивало каждому человеку эмоциональную поддержку и жизненную опору, поскольку оно давало осознание того, что каждая человеческая душа уникальна и имеет безусловную значимость в системе мироздания. Оно обеспечивало единство всего христианского ментально-территориального пространства. Церковь и христианская идеология глубоко укоренились в сознании европейского человека, проникли во все сферы жизненного пространства. Заметим также, что для христиан Средневековья христианские нормы и догматы не были отвлеченными или навязанными Церковью, они являлись органическим содержанием собственного мировоззрения. Интерпретированная соответствующим образом христианская доктрина легла в основу европейского права в немалой степени через посредство христианского сознания общества, в том числе тех, кто непосредственно участвовал в создании правовых норм – законодательных источников, обычаев, судебных прецедентов, тех, кто вступал в договорные отношения и создавал живое право.

Как известно, первоначально христианские нормы содержались в Священном Писании и Священном Предании. Само же христианское учение являло собой синтез противоречивых, но невероятным образом стойко уживающихся между собой иудейских, восточных, греческих и римских воззрений. Поэтому внедрение христианства в позитивные правовые нормы, в правосознание и правовую культуру, происходило при посредстве богословских изысканий и толкований. Изучая Священное Писание, используя различные приемы толкования, богословы, будучи одновременно философами, выстраивали концепции, вели дискуссии, структурировали и конкретизировали положения Священного Писания. Этот фактор стал одним из определяющих в становлении европейского права. Средневековое богословие сумело выделить и

⁷⁴⁶ В данном случае понятие «европейское право» используется не как научный международно-правовой термин, а как совокупность норм и принципов, характеризующих общность национально-правовых систем европейского континента.

придать значимость христианским принципам, которые стали ядром европейской правовой культуры и всей цивилизации. Выделим некоторые из них:

- уважение к праву, признание его как основного, реально-действенного норматива, способного урегулировать жизнь общества, обеспечить стабильность отношений между членами общества, а также между обществом, личностью, властью;

- уважение разума и предпринятые в связи с этим попытки сформулировать принципы соотношения разума и веры⁷⁴⁷;

- уважение к Личности, которая стала обоснованием и краеугольным камнем правовых систем стран западной цивилизации;

- апологетика свободы личности;

- идея равенства;

- отношение к государству как стороне договора, ответственной за благосостояние общества;

- признание Церкви как самостоятельного социального феномена и института.

Попытаемся рассмотреть каждое из перечисленных положений.

В опыте права, свойственном любому народу и каждому человеку, наличествуют два аспекта, в определенной мере противоречащих друг другу. С одной стороны, право – внешняя реальность, выражение чужой воли, ограничивающей свободу и самостоятельность личности. С другой стороны, это средство, обеспечивающее порядок и стабильность социума. Следовательно, оно способно открыть путь к свободе для каждого человека, живущего в условиях общественных связей, защитить слабого, обуздать произвол сильнейшего.

Христианская идеология и христианское богословие прекрасно справились с задачей оправдания права и прими-

⁷⁴⁷ Об этом подробнее: Энциклика Папы Иоанна-Павла II «Fides et ratio», имеющая теоретико-богословский характер. В ней в числе других положений этой темы обосновывается тезис о непротиворечивости разума и веры.

рения его с религиозными принципами и нормами. Правда, примирение вовсе не означало отождествление. Сущность закона в смысле права заключается в его направленности, как правило, на регулирование внешнего поведения, также в его императивном характере, в то время как сущность Евангелия и всей христианской доктрины состоит в том, что «Бог принимает участие в сердце человека»⁷⁴⁸. В Библии вряд ли можно изыскать абсолютно четко сформулированное учение о праве, поскольку все ее тексты свидетельствуют о существовании в праве теологического смысла. По Ветхому Завету Закон имеет своим непосредственным источником Бога. Но Бог не просто возвестил Свою волю, выраженную в Законе. Исходя из смысла Ветхого Завета, Бог воспринимает человека как Субъекта, обладающего нравственным и разумным совершенством в такой степени, что с ним возможно вести диалог и заключать договор – Завет. Из текста Книги Исхода усматривается, что Господь как бы увещевает народ исполнить Завет и говорит о тех благах, которые придут к Израилю в случае послушания – соблюдения и исполнения Завета. «Моисей взошел к Богу (на гору) и воззвал к нему Господь с горы: вы видели, что Я сделал Египтянам, и как Я носил вас (как бы) на орлиных крыльях и принес вас к Себе, итак если вы будете слушаться гласа Моего, и соблюдать Завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым, вот слова, которые ты скажешь сынам Израилевым» (Исх, 19: 4-7). Бог разговаривал с человеком как с индивидом, наделенным свободой выбора, и признавал за человеком это качество как неотъемлемое.

Рассматривая христианскую апологию права, следует упомянуть о естественном праве, которое предопределило природу и магистраль развития европейского права. Согласно христианскому учению, естественное право исходит не из конкретной исторической природы того или иного человека, а из природы, «конституирующей сущность человека как такового, то есть из того, что во все времена и во всех культурных

⁷⁴⁸ Выражение Фомы Аквинского.

кругах метафизически определяет человека как человека, к чему относится телесность и духовность, личностность и социальность, а также тварность. Человек обладает естественным правом, поскольку Бог создал его как личность»⁷⁴⁹. Естественное право обосновано в вечном законе и закреплено в нравственном сознании, но в силу дуалистической природы человека, предполагающей склонность к отступлению от требований нравственного закона, естественное право не может быть единственным регулятором человеческого поведения. В Ветхом Завете мы видим разнообразие и переплетение религиозно-нравственных и правовых норм. Так, в жизни общества и конкретных людей естественное право и позитивное право оказываются переплетенными в механизме регулирования поведения человека и жизни всего общества. Оба они и каждый на своем уровне воплощают части Божественного замысла, создавшего вечный закон мироздания, поскольку этот закон учитывает природу человека. Позитивное право обращено к большому количеству людей, которые в своей массе отнюдь не обладают совершенными добродетелями. Поэтому позитивный закон наказывает далеко не за все пороки и поступки, которые противоречат общественной нравственности, а только за наиболее тяжкие из них, избегать которые в состоянии большинство людей и, прежде всего, за преступления, без запрета на которые человеческое общество не может существовать.

Поэтому позитивный закон запрещает убийства, кражи, лжесвидетельства. При этом, как уже говорилось, в сферу регулирования входит внешнее поведение, при минимальном вторжении в сферу мотивации. Попытаемся теперь рассмотреть связь христианской доктрины такого принципа европейского права, как уважение личности, признания ее достоинства и свободы. В Ветхом Завете при описании человека указывается, что Бог вдохнул в него душу, следовательно, человек получил жизнь от дыхания Бога, и значит, люди оказываются сопричастны к Его существованию. Бог сделал человека господином природы. Человек, созданный Богом,

⁷⁴⁹ См.: Хёффнер Й. Указ. соч.

является актом Божественного творения. Бог сообщает ему жизнь и вступает с ним в личные отношения. Человек – образ и подобие Божие, потому что он живет в мире как личность, он способен к познанию, к любви, страданию, сопереживанию. Будучи свободен в своих основополагающих решениях, человек, соответственно, должен быть готовым к их последствиям и оказывается полностью ответственным за свои поступки. Бог оставляет за ним право быть хозяином своей судьбы.

Уже в Средние века было признано, что человека нельзя рассматривать как душу, заключенную в рамки «грешного» тела, оба они – душа и тело – составляют полноту феномена человека. Свобода, присущая природе человека и вытекающая из его духовности, означает и способность самостоятельно выбирать различные возможности, не будучи принуждаемым психическими детерминантами, однозначно действовать в одном направлении. Благодаря своей свободе, человек становится, по выражению св. Фомы Аквинского, «господином самого себя».

Получая повсеместное распространение, христианство заставило людей по-новому взглянуть на себя, оно приучало людей чтить святость каждой отдельной жизни, уважать других и сострадать ближним, принять и утвердить ценность таких качеств, как смирение и прощение. Христианство побудило широкие массы населения к сосредоточению на внутренней жизни, оно давало постоянную эмоциональную поддержку каждому человеку, давало убеждение в том, что каждая отдельная человеческая душа обладает безусловной значимостью. Сама вера рассматривается христианством как акт свободной воли. Христианская свобода предполагает узы веры. Но эти узы не стесняют свободы, чему подтверждение – развитие философии в Средние века. Духовность св. Фомы Аквинского и духовность св. Бонавентуры прекрасно сосуществовали в рамках одних истин. Формула «веруй и думай, как хочешь» стала одним из основных положений христианского учения. Секуляризованное право, выводя за скобки слово «веруй», то есть христианское обоснование, поставило принцип «думай, как хочешь» во главу угла своей идеологии.

Как уже говорилось, свободная личность утверждалась в христианстве как личность разумная, способная и поощряемая к познанию. Признано, что Бог тоже может быть познан разумом⁷⁵⁰. Поворот к Разуму окончательно произошел в период высокого Средневековья: «мистические переживания Франциском священного братского единения с природой, культивирование Домиником учености на благо Евангельской истины, уничтожавшее пропасть между церковным и светским, ... все это давало ощущение открытости по отношению к природе и обществу, человеческому разуму и свободе, ... открывало связь между христианским откровением и светским земным миром». Право рассматривает человека в качестве субъекта, который способен к принятию разумных и обоснованных решений. Отсутствие нормы – прямого регулятора – вовсе не препятствует правовой жизни индивидов.

Идея формального равенства была взлелеяна богословской и политико-правовой мыслью. К выводу о необходимости закрепления принципа формального равенства как бы подталкивали положения о достоинстве человека, его свободе, теория естественного права. Процесс формирования правовых систем Западной Европы насчитывает многие столетия, а потому сложно напрямую отследить процесс восприятия норм Священного Писания и христианского мировоззрения философско-правовой материей. Но нет сомнения в том, что Христианство явилось той почвой, на которой возвращались идеи о достоинстве человека, позже получавшие правовое закрепление. В настоящее время доктрина о статусе личности и правовое оформление соответствующих идей глубоко секуляризированы, и в нормативном материале вряд ли можно найти указание на христианский источник правовых текстов. В то же время христианское обоснование норм вряд ли у кого-то вызовет сомнения.

Перейдем к рассмотрению роли и места государства в жизни общества и отдельного человека, взаимоотношений

⁷⁵⁰ Согласно христианской доктрине, для познания Бога недостаточно логического познания, необходимо непосредственное мистическое единение, постижение откровения.

государства и Церкви. Попытаемся выявить связи между современным взглядом на государство и христианской доктриной. Западная правовая традиция под государством понимает организацию, действующую на благо народа и создающую условия для достойного развития личности.

Первые договорные начала проявляются при заключении Завета между Богом и Авраамом (Быт, 17: 2). Именно в этот момент возникают двусторонние связи, наиболее близкие к современному пониманию договорных отношений: Бог обязуется произрастить от Авраама большое и величественное потомство (Быт, 17: 5, 6), отдать ему во владение всю землю Ханаанскую (Быт, 17: 8) и помогать всем потомкам Авраамовым (Быт, 14, 16); в свою очередь, Авраам должен признать единого Бога как Господина и властителя всего живого (Быт, 17: 7), ознаменовав это внешне обрядом обрезания каждого лица мужского пола (Быт, 17: 10-11), почитать Его и быть пред Ним «непорочным» (Быт, 17: 1), иными словами – соблюдать закон Божий. Имея своим внешним адресатом Авраама, Завет распространяет действие на весь человеческий род, и его всеобщий характер позднее находит подтверждение в событиях на горе Синай: «не с вами только одними Я поставляю сей завет и сей клятвенный договор, но как с теми, которые сегодня здесь с нами..., так и с теми, которых нет» (Втор, 29: 15). Выражение Божественной воли посредством юридических формул, как ранее замечалось, не редкость для библейских текстов. Однако, по словам Л. Джероза, хотя Бог и предстает единственным «непосредственным и личным источником права», это не обуславливает для Него возможности произвола и злоупотребления властью⁷⁵¹. При заключении Завета человек как равная сторона договора обладает абсолютной свободой выбора: Авраам сомневается в реальности Божественных обещаний (Быт, 17: 17), и Богу приходится доказывать действительность своих намерений, чтобы человек не отказался от договора. Подобное происходит и при исходе израильтян из Египта – напуская многочисленные бедствия

⁷⁵¹ См. Джероза Л. Указ. соч.

на египтян, Бог преследует цель утвердить еврейский народ в вере (Исх, 10: 1-2), создавая тем самым основу для получения в будущем согласия на договорные отношения (Исх, 19: 8). Таким образом, человек отнюдь не бесправен перед Богом: наоборот, Он уважает и признает выбор человека. Само появление государства – акт свободного выбора, признанного Богом, а договорный характер устанавливаемых отношений лишь подчеркивает свободу людей. Обязанность повиноваться воле и закону Божьему несет в себе и позитивную нагрузку – это составляет одновременно «достоинство» человека. Заключенный Завет не предполагает кабалы. За его, по существу, не слишком обременительное, соблюдение человеку обещаны многие блага: «и делай (Израиль – авт.) справедливое и доброе пред очами Господа, дабы хорошо тебе было» (Втор, 6: 18). Народ сам пришел к мысли, что всеобщее благо может быть обеспечено только властным началом, подкрепленным авторитетом силы, и вложил в уста своих старейшин просьбу об образовании государства: «Поставь над нами царя..., как у прочих народов» (1 Цар, 8: 5). Прерогатива избрания царя отдается Самуилу, ибо ему, как одному из «шофтим», приписывается способность познания Божественной воли и возвещения ее людям. Таким образом, через посредство Самуила просьбу поставить над ними «земного» владыку народ адресует непосредственно Богу, проявляя теперь уже самостоятельную договорную инициативу.

Восприятие государства в Ветхом Завете неоднозначно. С одной стороны, желание иметь повелителем человека трактуется как отпадение народа от Бога: «отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними» (1 Цар, 8: 7). Ведь заключенный еще с Авраамом Завет означал признание Бога единственным властителем над людьми. А потому требование поставить «мирского» владыку должно расцениваться как нарушение Завета. С другой стороны, в этом случае Господь не допустил бы человеку стать во главе всего рода людского. Тем не менее Он разрешает «поставить над ними царя» (1 Цар, 8: 22), и Самуил помазывает на царство Саула (1 Цар, 10: 1). Договорный характер происхождения государства в

Священном Писании выражен наиболее ярко: «будет судить нас царь наш, и ходить перед нами, и вести войны наши» (1 Цар, 8: 20). Прежде чем «поставить царя», Господь через Самуила предупреждает людей о тех ограничениях в правах, которые повлечет для них новый договор: в отличие от Завета с Богом, речь идет уже о значительном обязательственном бремени (1 Цар, 8: 11-18). Конечно, о свойственном доктрине либерализма классическом договоре «каждого с сувереном» говорить затруднительно. Однако факт подтверждения Библией договорного характера истоков государственности не подвергается сомнению.

Новый Завет по понятным причинам⁷⁵² не уделяет государству столь пристального внимания, но имеющиеся упоминания о нем несут положительную смысловую нагрузку и отличаются исключительной лояльностью. Если по Ветхому Завету в качестве блага государство рассматривалось людьми, то в Новом Завете оно явно получает и Божественное одобрение. Заложенные Богом в человеческой природе предпосылки для дальнейшего развития и совершенствования, в том числе путем стремления к вневременным ценностям, человек не в состоянии реализовать только своими силами. Семья, будучи слишком узким «кругом общения», также для этого недостаточна. Люди призваны развиваться и совершенствоваться как создания «общественные», через многообразные формы межличностной коммуникации. Но общественным отношениям необходим направляющий властный регулятор, каковым выступает высшая земная социальная структура и «хранитель всеобщего блага»⁷⁵³ – государство. При этом любая форма государства, естественно изменяясь под воздействием конкретных исторических условий, подчинена одному и тому

⁷⁵² Это обусловлено отсутствием такой острой социальной напряженности во времена раннего христианства, как, к примеру, в переходный период эпохи Судей или становления первых царств, а также иной концепцией самого Нового Завета, имеющей своим средоточием свободу человеческой личности и любовь как принцип человеческого общежития и мотивацию поведения.

⁷⁵³ Хёффнер Й. Указ. соч. С. 245.

же закону – действовать во имя всеобщего блага. Утверждения, согласно которым первая форма государства, монархия, является наилучшей и единственно богоугодной формой правления, не имеют оснований. Библия ничего не говорит об идеальной форме государства, ибо форма суть «внешнее», а «внешних судит Бог» (1 Кор, 5: 13), и все «власти века сего преходящи» (1 Кор, 2: 6). Вечен лишь Господь, Он и есть «глава всякого начальства и власти» (Кол, 2: 10), Он волен давать власть и волен ее отнимать (Кол, 2: 15). Однако христианские теологи признают, что мироощущение современного человека, а также сформированная Священным Писанием концепция правового по сути своей государства ближе всего стоит к демократии⁷⁵⁴.

В Новом Завете также придается значение институту гражданства. Апостол Павел неоднократно взывает к своему статусу римского гражданина в целях защиты своих прав и борьбы с произволом властей (Деян, 16: 37; 22: 25). В ряде случаев он прямо ищет помощи у государственных чиновников, будь то «тысяченачальник», судья или царь, обращаясь к ним уважительно и с надеждой на справедливость (Деян, 23: 17 и далее; 25: 10; 26). Однако Священное Писание допускает существование не только полноправных граждан, но и рабов. Последним вменяется в обязанность повиноваться своим хозяевам, «не только добрым и кротким, но и суровым. Ибо то угодно Богу» (1 Петр, 2: 18-19). Причем не только повиноваться, но и «угождать во всем, не прекословить, не красть, но оказывать всякую добрую верность» (Тит, 2: 9-10). Факт допущения неравенства в Библии смягчается требованием от хозяев уважительного отношения к рабам: следует оказывать им «должное и справедливое» (Кол, 4: 1) и поступать с ними, «умеряя строгость» (Еф, 6: 9). В частности, за нанесение увечья своему рабу хозяин обязан освободить его (Исх, 21: 26). Таким образом, даже в рамках рабовладения не забывается о свободной природе человека и отношении к нему как высшей ценности.

⁷⁵⁴ Там же. С. 250–251.

Краеугольным камнем при рассмотрении государственности в библейской трактовке был и остается вопрос о взаимоотношениях государства и Церкви. Эта благодатная дискуссионная почва порождает различные выводы, начиная от резкого противопоставления этих институтов и заканчивая их слиянием. Между тем, суть вопроса заключается в том, насколько они могут сосуществовать друг с другом и в чем состоит специфика и назначение духовной власти церковной общины в условиях современности. Церковь и государство – образования различные по своей природе, целям и методам их достижения. Каждое из них обоснованно отстаивает свою автономию и содержит потенциальное стремление к экспансии в сфере влияния. Автономия и, соответственно, свобода Церкви зиждется на «самих правах Бога как тождественных Его собственной свободе перед лицом любого человеческого установления»⁷⁵⁵, т.е. исходит из свободного и независимого духа Слова Божьего – Священного Писания. Последнее никогда не ставило духовную власть в зависимое положение от мирской государственности. Церковь обладает правом сбора материальных средств, являющих собой «доказательство любви» к ней со стороны прихожан (2 Кор, 8: 24) и выступающих законным источником ее дохода (1 Кор, 16: 1; Евр, 7: 5). Указание на право сбора подати имеет существенное значение для понимания места и роли церкви в обществе. Ведь Библия наделяет правом получения «десятины» только имеющих власть: начиная от Господа Бога, продолжая царями и служащими государственного аппарата и заканчивая священниками-левитами. Однако власть государства и власть Церкви имеют разное происхождение. Последняя имеет источником и средоточием могущества – Бога, государство же получает властные полномочия от народа. Церковь имеет целью внеземное спасение людей и являет собой Град Божий на земле. Имея определенную иерархию управления, она не приемлет отношений господства и подчинения, характерных для государственной власти: кто хочет быть здесь первым, будет

⁷⁵⁵ *Маритен Ж.* Человек и государство. М., 2000. С. 139.

всем слугою (Мк, 10: 42). В отличие от государства, сущность церковной власти такова, что не требует заключения с нею какого-либо договора. Церковь не связывает человека и может лишь «просить» об уважении к своим служителям (1 Фес, 5: 12-13). Вера не может быть навязана и является делом исключительно добровольным. В каком-то смысле церковь обладает превосходством над политическим обществом в лице государства как ценность более высокого порядка – именно ей принадлежит исключительное право нравственного воспитания и формирования Личности. В этом качестве Церковь не является ни служанкой, ни госпожой, но «хранительницей и глашатаем нравственного строя»⁷⁵⁶.

Нельзя отрицать, что сферы социальных претензий государства и Церкви во многом совмещаются. В частности, когда речь заходит о семье, школьном образовании, заполнении вакуума при организации досуга, сферы их интересов совпадают. Однако роль, которую играют Церковь и государство при решении сходных задач, а также методы их осуществления различны. Церковь не запрещает и не подавляет, но ограничивается наставлениями и координацией. Она способствует ориентации людей на высшие духовно-нравственные ценности добра, истины, справедливости. И в этой связи именно Церковь явилась мощным объединяющим фактором не только для узкого круга прихожан, но человечества в целом.

Учитывая особую роль и значимость Церкви и государства как мощных факторов, определяющих сознание человека, противопоставлять их друг другу было бы ошибкой. Равно как неприемлема и другая крайность – возведение самобытности каждого в состояние равнодушного нейтралитета. По этому поводу еще Ж. Маритен справедливо замечал, что абсолютное разделение этих обществ, каждому из которых так или иначе причастен человек, означало бы, что «личность разделена надвое»⁷⁵⁷.

⁷⁵⁶ Хёффнер Й. Указ. соч. С. 286.

⁷⁵⁷ Маритен Ж. Указ. соч. С. 141.

В заключение заметим, что наше государство – Россия – идентифицирует себя как самобытную государственно-правовую систему, пути развития которой отличны от западных. Однако ценность гуманистических принципов, обоснованных в европейских государствах, бесспорна, и именно от этих начал необходимо отталкиваться при построении современной российской правовой идеологии и философии права.

II

БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОКИ ФИЛОСОФИИ ПРАВА И ДОКТРИНА ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА



**МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА
«БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОКИ ФИЛОСОФИИ ПРАВА И НОВО-
ЕВРОПЕЙСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ
ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА»**

*24 апреля 2012,
Москва, Институт философии РАН*

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович,
*академик, директор Института философии РАН,
член управляющего совета
Московско-Петербургского философского клуба:*

Дорогие коллеги, друзья! Московско-Петербургский философский клуб и теперь уже также Междисциплинарный центр философии права могут в нашей научной среде зарекомендовать себя такими неожиданными, даже дерзкими постановками вопросов, которые граничат с неким интеллектуальным хулиганством. В самом деле, совсем недавно мы обсуждали тему, вызвавшую у многих недоумение: государство как произведение искусства. Хотя формулировка эта была заимствована у Буркхардта, она оказалась неожиданной и озадачила многих своей несообразностью, ибо в рамках устоявшихся представлений и исследовательских подходов никто не связывает своеобразие государства с эстетической функцией и не анализирует его, руководствуясь эстетическими критериями. Надо сказать, что в рамках обсуждений той темы, а также посвященного ей конкурса молодых ученых, мы, на мой взгляд, расширили взгляд на государство, продвинулись в его понимании, во всяком случае, показали узость, ограниченность превалирующих представлений, рассматривающих

государство как управленческий механизм, поддерживающий безопасность общества с помощью легитимного насилия. Было показано, что государство по своей сути и в своем высшем предназначении – это особого рода общение свободных граждан, осуществляемое во имя общего блага и по критериям справедливости, что его в самом деле можно рассматривать как коллективное, каждый раз уникальное произведение, что одной из важнейших арен деятельности государства и критериев его адекватности является состояние культуры в обществе и культурности общества. Новизна предложенного нами понимания государства по сути дела состояла, я бы сказал, в «старом», органичном философии гуманистическом подходе, направленном на выявление его ценностного смысла, собственно человеческого измерения.

Сегодняшняя наша тема, на первый взгляд, является еще более неожиданной. Давайте задумаемся: библейские, не просто даже библейские, а раннебиблейские, пятикнижные, истоки философии права. Ведь согласно общепринятому взгляду, философия права, как и правовое государство, – это феномены Нового времени. Это Локк, Руссо, Кант, Гегель, Чичерин. Она, философия права, складывается в рамках европейского рационализма и просвещения. Складывается в борьбе с религиозно-церковной идеологией. Не приходится спорить, что все эти утверждения сами по себе верны, за ними стоит та несомненная истина, согласно которой и само право, и его место в системе общественных отношений с переходом к буржуазно-демократической эпохе приобрели качественно новый вид. (Об этом у нас сегодня будет специальный доклад.) Но ведь право возникает раньше, намного раньше, и оно становилось предметом размышления по мере возникновения, более того, оно, как и всякие духовно-практические явления, возникало в процессе размышления.

Вопросы о том, как давно, в рамках какого этапа человеческого развития возникает право, и сохраняет ли оно, раз возникнув, некую устойчивую структуру, приобретает ли неотменяемую универсальную значимость или неузнаваемо меняется от эпохи к эпохе – вопросы эти отнюдь не являются схоластически надуманными. Они имеют прямое отношение

к пониманию права в нашем обществе. Речь, по сути дела, идет о следующем: является ли право лишь средством, внешним регулятивным механизмом, подчиненным определенным целям, или оно само есть цель и ценность. А если является ценностью, то относится ли к фундаментальным ценностям человеческого существования или имеет преходящий характер?

Сопряжение Пятикнижия с философией прав человека, на первый взгляд, кажется маргинальной и даже дилетантской постановкой вопроса. Но если отвлечься от устоявшихся академических клише и взглянуть на суть дела, то можно лишь удивляться, почему исследователи до сих пор не копали в этом направлении (если они действительно не копали, в чем я могу, конечно, ошибаться). Сошлюсь только на две очевидности.

В книгах Моисея развернутый свод обязательных и юридически гарантированных правил поведения предваряется своеобразным общим введением, заключающим десять принципов – знаменитый Декалог, Десятисловие. Они, эти десять принципов, как говорится в тексте, были возведены перед Израилем самим Богом, в отличие от прочих норм, переданных через Моисея. Они составили содержание прямого Завета Бога и Израиля. Эти принципы имеют абсолютный характер и составляют нормативно-ценностную основу всего Моисеева законодательства. Они являются чем-то наподобие неизменной части конституции. К примеру, среди них есть требование «Не убий». Далее, однако, когда начинается конкретика уголовных отношений, мы находим нормы талиона, санкционирующие убийство (предписывающие жизнь за жизнь), и также говорится, когда и как следует заменять убийство выкупом. Если сопоставить категорическое «Не убий» из Декалога с талионом кодекса в его уголовной части, то нетрудно заметить, что Декалог составляет правовую основу практического законодательства, задает гуманистическую перспективу последнего. Разве мы не видим здесь зародыш – не зародыш даже, а начало того разделения права и закона, которое составляет одно из ключевых философско-правовых основоположений?!

Еще один важный момент. Законодательство Моисея вписано в его деятельность по созданию единого государства,

призванного объединить двенадцать колен народа в более высоком синтезе. Именно законы справедливости призваны стать скрепляющей основой людей в государстве и заменить в этом качестве родовые, клановые связи и обязательства. Более того, именно с законами, которые Яхве дает народу Израиля, он (Яхве) связывает избранность последнего, понимая тем самым избранность не как природный факт, а как историческую задачу. Правотворчество Моисея не просто упорядочивает наличные отношения, оно переводит само существование народа на новый более высокий уровень, придает ему новое качество. Теперь ему уже мало существовать, ему надо существовать по законам справедливости, в правовом режиме. Для Моисея, как мы видим, легитимность законов заключена в их справедливости. Здесь уже заложено различие между тем, что можно назвать духом законов и их буквой. И, следовательно, требование искать, поддерживать напряженное единство между этими двумя аспектами правовой реальности. Мы знаем из последующей истории, что перекося в сторону буквы законов при игнорировании их боговдохновенного духа и стал кризисом, породившим духовную реформу Иисуса Христа.

Получается, что право заключает в себе нечто божественное – разве эта сквозная для Библии мысль не является в высшей степени ценной в том числе и для тех, кто мыслит философски, не скован конфессиональным буквализмом?!

Словом, даже при поверхностном взгляде видно, что постановка вопроса о библейских истоках права и философии права вполне оправдана. Речь может идти о том, чтобы сделать это и основательно, и корректно. И, самое главное, сделать так, чтобы обращение к библейским истокам философии права не привело к девальвации тех выдающихся достижений в этой области знания, которые были достигнуты в Новое время. Имея в виду необходимость такого, сбалансированного что ли, подхода мы наметили сегодня развернуть дискуссию вокруг двух докладов. С первым, посвященным библейской части, выступит П.Д. Баренбойм, который является инициатором этой темы и далеко продвинулся в ее исследовании. А доклад о новоевропейской концепции правового государства сделает С.Л. Чижков. Итак, слово имеет П.Д. Баренбойм.

Баренбойм Петр Давидович,
адвокат, член правления Междисциплинарного
центра философии права:

«Философия права» (с ударением на последний слог), прочитала при мне название файла в компьютере узбекская девушка, для которой русский язык не родной. И, кажется, попала в самую точку. Поскольку, чтобы оказаться правой, современная философия должна развивать (может быть, даже уже восстанавливать) заброшенную всеми философию права. Философии нужно вернуться и к морали правовых норм, хотя бы потому, что она как бы претендует на роль лидера гуманитарных наук. Отрыв философии как от высокой нравственности, так и от бытовой моральности правовой действительности может означать ее конец. «Юридическая наука кончилась, когда из нее ушла философия права», – сказал мне мой однокурсник по юридическому факультету МГУ, преподающий там и сейчас прозаический бухгалтерский учет. А философия вообще (и не только политическая философия!) кончится, когда из нее уйдет философия права. Потому что без правовой нормативной основы политика, этика, эстетика, проблемы адекватности выражения и понимания человеческой мысли посредством языка – все или почти все, чем реально занимается современная философия, окажется оторванным от жизни, а сама философия станет наукой, отставшей и оставшейся в истории.

Философия права сошлась в почти единое целое с конституционализмом, потому что появились за буквально последние два десятилетия в рамках четвертого поколения конституции такие высшие (и как в России непосредственно действующие) нормы права, как основной закон, Конституция, которые заполнены философско-правовым содержанием как никогда в истории философской и правовой мысли. В начале 70-х годов прошлого века, в период Уотергейтского кризиса, в Сенате США был создан подкомитет по разделению властей, где, как писали в то время, «философы права были королями». Этот «королевский домен» философии права гениальный американский ученый, лауреат Нобелевской премии Джеймс

Бьюкенен расширил на экономику, дав толчок развитию конституционной экономики. У нас в России этот «королевский домен» философии права еще шире, и от его заполнения отечественной мыслью зависит очень многое.

Право же, в свою очередь, может существовать на высотах философской мысли только во взаимосвязи с моралью. В любом другом случае, право, умеющее, в отличие от других отраслей знания, хорошо адвокатствовать, достаточно легко докажет всем и самому себе, что структура нормы важнее ее содержания и быстро заменит зеленый цветущий сад философии права бесплодной пустыней сухой и безветренной юриспруденции. Как писал Спиноза, слова «дух», «Святой Дух», «дух Бога», переведенные так на латынь со слова «руах», в древнееврейском библейском языке буквально означают «ветер», «южный ветер», что само по себе объединяет дух и духовность с ветром, с движением, а не застоєм, который характерен для сегодняшней теории права.

Поэтому постановка вопроса о неожиданности темы библейского начала философии права для меня самого неожиданна. Мне странно, что философы не занимались библейским началом философии права, как минимум, уже почти целое столетие. Можно объяснить, почему это происходило в свое время, когда богословие и философия религии доминировали в мире, и светская философия права боролась за место под солнцем, освобождалась от их гнета. Это происходило последние несколько сот лет. Такая борьба крайностей приводила к тому, что все библейское связывалось с религией, с богословием, с теологическими путями. Так воспринимали ситуацию большинство философов права того времени, что приводило их к такому отрицанию, объяснимому и понятному. Но, может быть, сейчас, в 21 веке, когда богословие, философия религии, наконец, сама религия в значительной степени ослабли (хорошо или плохо, не готов обсуждать), именно сейчас надо вернуться к библейским корням, вернуться к истокам философии права, чтобы с помощью этого возвращения двинуться вперед.

Я не хочу потрясать никаких основ, но если философия, как у нас понимается, возникла у древних греков, то

философия права все-таки возникла до них, если воспринимать философию права именно как светскую науку. Поэтому я прошу людей самых разнообразных верований, которые могут здесь присутствовать, понимать меня правильно. Я рассматриваю ее только так. Философия права должна быть очищена от чисто религиозных доводов и аргументов, для того чтобы ее правильно воспринимать и не смешивать с какими-то другими философиями. Кроме того, только название науки философии возникло в Древней Греции, а сама наука (или ее истоки), что уже давно стало общепризнанным в мире, возникла значительно раньше греков в Вавилоне, в Древнем Египте, в Древней Индии и несколько раньше в Древнем Китае. Если же говорить о так называемой западной философии (историю которой, по не имеющей в 21 веке никакого оправдания традиции, выдают за всю историю философии), то она уже включает в себя библейские идеи. Поэтому западная философия права начинается с Пятикнижия, где, во-первых и впервые, обозначена неразрывная связь права и морали, во-вторых, появились философско-правовые принципы ограничения царской власти и первенства перед ней власти судебной, гарантии прав рабов и ограниченность рабства определенным сроком, что не снилось и через 3 тысячи лет, во времена «Хижины дяди Тома».

Еще в Пятикнижии есть право рабов на восстание – вооруженный уход от хозяев – и, наконец, главный для современной России вопрос о возможности-невозможности создания нового свободного государства бывшими рабами. Может ли наше поколение советских людей строить свободное государство и общество или библейско-философский постулат о 40 годах непреодолим и 3000 лет спустя? Вот очень простая схема, изложенная в Пятикнижии. Там право предшествует государству, там сначала надо сформировать высшие духовные ценности и их понимание, и они должны быть отчасти правовые, отчасти нравственные. После этого надо создать некую систему права (я не говорю правовую систему, слишком современный термин), после этого можно создавать государство.

И опять невероятная новелла: настоящее государство, которое позже через Канта назовем правовым, могут создать только свободные люди. Моисей увлекает рабов свободой и

перспективой создания своего нового, богатого, красивого государства, где комфортно жить. Правда, его надо завоевать, но это уже деталь. Он пытается дать им правовые нормы, на которых будущее государство должно строиться, но убеждается, что они не готовы к настоящему восприятию этих правовых норм. Он понимает, что рабская психология не дает им возможность быть свободными людьми и создать такое свободное государство. Итог: 40 лет он водит их по пустыне, пока это поколение не вымирает, и только людей, родившихся свободными, он уже ведет к этому новому государству. Важная мысль, ведь смотрите, ведь, строго говоря, мы пережили все вместе некое подобие выхода из Египетского рабства, оставаясь, правда, на одном месте. Из государства тоталитарного мы оказались в государстве значительно более свободном, и мы оказались, похоже, не готовы к этой демократии и к этой свободе, потому что мы находились в положении несколько рабском, особенно в правовом отношении. Получается, что и сейчас работает эта ветхозаветная концепция, что рабы не могут быть свободными людьми, это страшно обидно. Как это так, мы умные, мы все это понимаем, мы действительно там в некотором смысле были угнетены с точки зрения свобод и правовой воли своей и ее проявления, но сейчас уже все изменилось. Вот насколько это ветхозаветное проклятие над нами тяготеет, и можем ли мы его преодолеть? Кстати говоря, ведь очень легко тоже прослеживаются корни ветхозаветных правовых норм, о которых мы сейчас говорим. Потому что когда я говорю, что библейское начало философии права, я говорю, в первую очередь, о Пятикнижии и не об истоках, а именно о начале философии права.

Может ли наша философия права не ждать еще 20 лет (20 уже прождали) и все же внести свой вклад в строительство доктрины российского свободного правового государства?

Знаменитые греки, которым приписывается начало философии права, и через столетия после оформления последних редакций Пятикнижия даже не приблизились к такой проблематике, презирая, например, рабов, как животных или низшую касту. Древнегреческая философия – это философия

праздных рабовладельцев, а философия Пятикнижия – философия борющихся за свободу и существование восставших рабов.

Все перечисленные в Пятикнижии философско-правовые проблемы не были известны ни одному из исторических правовых источников предшествующего или последующего тысячелетия. Источников, которые сохранились. Я думаю о возможности предположить, что глубочайшая, серьезнейшая цивилизация Египта, может быть, времен фараона Эхнатона, при котором ввели единобожие и совершенно новую политическую (и, наверное, правовую) культуру, могла быть предшественником правовым взглядам, которые описываются в Пятикнижии. Тем более что исход был из Египта, а Моисей был египетский принц и был обучен, как сказано в Библии, всем наукам египетским. Но достаточного числа серьезных правовых памятников Древнего Египта того времени не сохранилось, что очень странно, поскольку там можно кусок папируса воткнуть в песок, и он сохранится тысячелетиями. Поэтому такую идею можно выдвинуть только в порядке предположения.

Философия права возникла в процессе многовекового написания и редактирования Пятикнижия и вытекающих из него книг Судей и Царств (с 15–12 до 7–6 веков до н.э.), потому что право получило нравственную оценку, правовые и моральные нормы высокого уровня, не известные до этого в истории человечества. На вершине действующего вулкана – настоящей горы Синай (она еще не установлена с точностью и, скорее всего, находится на Аравийском полуострове) – получал Моисей из рук Бога эти каменные скрижали, или он сам их высекал и находился там наедине с собой эти сорок дней и сорок ночей, обдумывая те правовые нормы, которые потом он утверждал и согласовывал с библейским народом. Для целей философии права это не важно. Философия права начинается тогда, когда правовые нормы получают нравственную оценку и оцениваются не с позиций самого права, а как бы со стороны, с позиции более высоких, чем само право, духовных ценностей. Ведь смотрите, прошло сколько тысячелетий, и именно так философия права продолжается, если только в термины

не вдаваться и в них не запутаться: естественное право, позитивизм и т.д.

Примерная дискуссия со стороны юристов, чаще всего делающих упор на том, что есть правовая норма, что такое закон и, соответственно, что этот закон должен состоять, например, из диспозиции и санкции, как он должен приниматься, какова иерархия правовых норм. Это главное. А философы права говорят (точнее обязаны говорить), что все сказанное юристами очень интересно, особенно юридическая техника, но важнее, насколько вообще право в виде закона, подзаконной нормы, правовой системы соответствует высшим духовным ценностям человечества, в том числе нравственным.

Юристам такой подход чаще всего неудобен. Отсюда появился взгляд на философию права, рассматриваемую как юридическую науку, как часть юриспруденции. Удобная такая позиция, когда любой теоретик права легко становится философом права, не получая даже базового философского образования. С чтением Библии тоже не ахти.

Когда меня спросили, какие материалы надо распространять к моему выступлению, я попросил: Библию давайте распространим, потому что на самом деле Библия и особенно Ветхий Завет, особенно Пятикнижие, не так уж много наших граждан и читало. Но даже и прочтенная Библия не означает Библию понятую.

Я считаю, что каждый юрист и каждый философ, интересующийся правом, должен хотя бы заглянуть в первые пять книг Ветхого Завета, хотя мы больше говорим о четырех, начиная с Книги Исхода, где описаны ситуации, связанные с содержанием правовых норм, с трактовкой этих норм, которые в разных вариантах повторяются в каждой последующей книге Пятикнижия, включая Книгу Второзакония. Понятно, что много было дописано в последующие века, понятно, что были утрачены части древних текстов, но самое главное (и никуда от этого не уйти), что там содержатся впервые в истории человечества нормы о связи морали и права, о необходимости человеку основывать свое правовое поведение на неких высших ценностях, а не только на рациональности, целесообразности, как стараются юристы преподносить.

«Новая Европейская концепция правового государства» – с содокладчиком мы объясним, каждый по-своему, откуда взялся этот термин в названии нашего заседания и что он означает.

Пятикнижие начало писаться почти 3500 лет назад, (хотя, конечно, гуляет хронология на несколько сот лет вперед и назад), но сегодня стоит конкретная, совсем не историческая задача разобраться в соотношениях тех правовых доктрин, которые сейчас существуют в Европе. И здесь библейские философско-правовые идеи приходят на помощь.

С одной стороны, англосаксы со своим Rule of Law, верховенством права, которое преподносят как доктрину, где право впереди государства и суды доминируют. С другой стороны, правовое государство – доктрина Rechtsstaat, оформленная Кантом, с подачи Жан-Жака Руссо и Давида Юма и вот с тех пор развивавшаяся где-то как-то, а сейчас ставшая уже и российской доктриной, потому что Конституция России написала, что Россия – правовое государство. Она является нормативным актом, имеющим прямое действие, и поэтому эти слова «правовое государство» должны быть расшифрованы в нашей жизни. Если мы вернемся к Пятикнижию, то найдем ключи к пониманию соотношения этих доктрин.

До нашего заседания я не видел источников, где говорится о «новоевропейской концепции правового государства», но я принимаю этот термин. Есть простые вещи, что чему предшествует, право государству или, наоборот, в философско-правовом смысле. Что главней – право или государство, а если право, то какое право? Это законы, которые издает государство, или это некая высшая духовная ценность, которой законы подчинены. Как право могут понять и применять, люди, не являющиеся юристами или правителями, просто люди, которые соблюдают определенные моральные устои и этими устоями меряют, в том числе, и нормы права.

Библия адресована во все поколения, поэтому я не читаю комментаторов – это бессмысленно, потому что эта книга обращена в каждое поколение отдельно. Комментаторы, которые жили до нас, им было не дано понять, что здесь написано для нас, как нам не дано понять то, что написано тем, кто

будет после нас. Кроме, конечно, одного – Бенедикта Спинозы. Он прямо вывел философско-правовые постулаты из Библии, на что, к сожалению, у нас практически не обратили внимания.

Посмотрите на исторический парадокс, связанный с изучением философско-правовых взглядов Спинозы советской философией. Бенедикт Спиноза, конечно, очень драматичная фигура, вероятно, до сих пор не вполне понятая. К 19 годам жизни этого юноши все вокруг него умерли, на попытку в 24 года разобраться в содержании Ветхого Завета еврейская община Амстердама ответила страшными словами отлучения: «Да, будет он проклят и днем и ночью; да будет он проклят, когда ложится и когда встает; да будет он проклят и при выходе и при входе... Да сотрет Адонай имя его под небом и да предаст злу... Никто не должен говорить с ним, ...стоять от него ближе, чем на четыре локтя, ни читать ничего, им составленного или написанного».

Он умер от легочного туберкулеза, усиленно куря табак, авторитетно рекомендованный медициной его времени как лучшее средство от болезней дыхательных путей. Спиноза не любил выходить из дома в Гааге, в 10 минутах ходьбы от которого толпа кастрировала, освеживала как тушу и вывесила за ноги для всеобщего обозрения его покровителя, политического лидера Голландии и идеолога религиозной толерантности Де Витте. А если бы Спиноза был за пределами этой страны, то немедленно и давно стал бы жертвой католической инквизиции.

Библию Спиноза знал назубок. Но языком его для чтения Ветхого Завета был древнееврейский, которым он с детства владел совершенно и с которого он переводил при написании своих трактатов (в голове или на бумаге – неважно) на выученную уже в зрелом возрасте под руководством бывшего иезуита латынь. Думаю, мысль его уже тогда не выражалась во всей своей полноте в латинском «переводе». Что касается последующих с латыни переводов на русский язык, то крупнейший знаток Спинозы написал, что они не идут ни в какое сравнение с лучшими современными переводами Спинозы на европейские языки. (Ф. Майданский. Предисловие. Бенедикт

Спиноза: Pro et Contra. СПб., 2012. С. 9). Так какого Спинозу мы сейчас читаем? Как доходит до нас светлый луч его мысли, уже искаженный линзами латыни, каким бы хорошим оптиком он при этом ни был?

Он пытался создать «Граматику еврейского языка», чтобы она помогла читателю понять содержание Ветхого Завета, а заодно и его «Богословско-политического трактата», но, отчаявшись, сжег написанное. У нас Ветхий Завет перевели во второй половине 19 века, а Спиноза, кажется, еще ждет адекватного перевода. (Например, Чаадаев переводил его в эпиграф своего «Философического письма» с немецкого, но и этот перевод искажил). Хорошие переводы на английский появились, но, как пишет авторитетный комментатор Хейди Моррисон-Раввен, время понимания «Богословско-политического трактата» Спинозы еще не наступило.

Спиноза ввел в оборот научную критику Библии, но сделал это, одновременно уважительно извлекая из нее значимые позитивные философско-правовые постулаты. В советское время у нас Спинозу, во-первых, неправильно считали завзятым атеистом, во-вторых, сами не знали текстов Библии, на которых он основывал свои философско-правовые взгляды. Это и неудивительно, Библию изымали на таможне как запрещенную литературу, а в самом СССР не издавали. Е.Н. Трубецкой хорошо знал и Спинозу, и Библию и сделал в 1907 году правильный вывод: «Идеал Спинозы есть правовое государство, в котором власть служит органом общей воли... Господство закона служит Спинозе мерилom при оценке различных форм правления». (Бенедикт Спиноза: Pro et Contra, СПб., 2012). Ученик Трубецкого С.Ф. Кечекьян посвятил в своей книге 1914 года «Этическое миросозерцание Спинозы» значительное место учению Спинозы о государстве и праве. Совершенно правильно В.С. Нерсисянц указал, что «новый рационалистический философско-правовой подход к проблемам общества, государства и права получил свое дальнейшее развитие в творчестве великого голландского философа и политического мыслителя Баруха (Бенедикта) Спинозы (1632–1677). Его философско-правовые взгляды изложены в «Богословско-политическом трактате (1670), «Этике, доказанной геоме-

трическим путем» (1675) и «Политическом трактате» (1677)... В историю правовой мысли Спиноза вошел как прогрессивный мыслитель-гуманист, критик теологических политико-правовых идей, один из творцов светской доктрины государства и права». (Философия права, М., 2009. С. 588). Только следует добавить, что и «светскость», и «рационалистичность» философско-правовых взглядов Спинозы во многом основываются на его позитивном анализе библейских правовых идей, в первую очередь, Пятикнижия. Именно философско-правовые идеи Спинозы являются наилучшим доказательством библейского начала философии права. Высшим пилотажем взлета мысли Спинозы является одновременный критический анализ логических и исторических несоответствий библейского текста с позитивным философско-правовым развитием передовых морально-правовых идей Пятикнижия. Автор предисловия к популярному массовому изданию «Богословско-политического трактата», американский профессор Раввен пишет:

«Спиноза предложил, чтобы Библия понималась как система моральных принципов, осовремененных Десяти заповедей, которые могут служить конституцией демократического плюралистического общества, поддерживающего свободу сосуществования и свободу мысли... Спиноза стремился показать, что Библия должна использоваться как основополагающая конституция современного многорелигиозного общества». (Heidi Morrison Ravven. Introduction. Theologico-Political Treatise, New York, 2009, p. XI). Крупный американский философ Лео Штраус писал: «Спиноза – первый философ, написавший системную защиту демократии, которая изложена в его «Богословско-политическом трактате», опубликованном в 1970 году. (History of Political Philosophy. Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago, 1987, p. 45). Спиноза написал свой «Богословско-политический трактат» в период, когда английские колонисты в Америке считали свой отъезд из Англии библейским Исходом и считали, что они строят новое свободное государство, аналогичное тому, правовые основы которого в Пятикнижии заложил Моисей. Такие же настроения были в освобожденной от испанцев Голландии. Голландцы середины 17 века рассматривали свою республику как «вто-

рой Израиль», рассматривая принца Вильгельма Оранского как Моисея, короля Испании Филиппа Второго как египетского фараона, а Декларацию независимости Нидерландов как голландский исход из Египта» (Wier van Bunge, *Philosophier of Pease*, Hague, 2009, p. 19). На этом фоне Спиноза отделил философию от теологии и изложил свою концепцию светских философско-правовых идей Библии как основания для строительства свободного государства. Как он писал в своем письме 1671 года, «неизбежная необходимость вещей не устраняет ни божественных, ни человеческих законов, ибо нравственные предписания – получают ли они форму закона от самого бога или нет – остаются тем не менее божественными и благодетельными». (Б. Спиноза. Избранные произведения. М., 1957. С. 555).

Однако оказалось, что его идеи парили выше уровня его современников, и он значительно опередил свое время, так как его взгляды не вполне поняты и сегодня, 380 лет спустя со дня его рождения. Эта дата, кстати, предстоит 24 ноября 2012 года и является хорошим поводом для хотя бы небольшого симпозиума здесь, в Институте философии.

В Новом Завете можно увидеть что-то вроде божественного обоснования абсолютной монархии, («Кесарю Кесарево»). Но если мы возвращаемся в Пятикнижие, Ветхий Завет, совершенно понятно, что абсолютная царская власть отрицалась. Монархия допускалась под условием серьезных ее ограничений, записанных в книгу, которую царь каждый день должен был читать себе вслух. Был малоизвестный у нас спор между испанским философом и английским королем-философом. У нас мало знают или вообще не знают Франциско Суареса, а его, между прочим, считают отцом современной науки философии права. Он жил в одно время с королем Джеймсом, у нас его называют Яковом. Король Джеймс-Яков, сын Марии Стюарт, который после Елизаветы принял власть в Англии и Шотландии. Под его руководством появился первый настоящий перевод Библии на английский, который до сих пор лежит в каждой англоязычной церкви («Библия Короля Джеймса»). Король писал трактаты, в которых обосновывал абсолютную власть монарха ссылками на Библию, и его доктрина была

главным правовым основанием европейских абсолютных монархий.

А Суарес ему оппонировал и писал, что нет в Библии обоснования абсолютной монархии, наоборот, Библия противостоит абсолютной монархии. Он был из университета Саламанки, и его защищала испанская корона от гнева короля англичанина Джеймса, который жег его книги и сжег бы его самого, но руки были коротки в данном случае. Эти философско-правовые истории для нас тоже не бесполезны, потому что прошлое обожествление абсолютной монархии у нас аукается до сих пор как обожествление политического лидера, который стоит над нами. И неважно, как он называется, я имею в виду не каких-то конкретных людей, а политическую и правовую традицию России.

Вернемся к верховенству права, оно возникло у англичан четко из этой ветхозаветной доктрины, потому что английские первые поселенцы-пуритане обосновали или основали правовую американскую традицию, которая завершилась принятием Конституции США и созданием современного конституционализма. Они из Англии с ее абсолютной монархией иммигрировали в Америку, которую рассматривали как землю обетованную. Свое движение они рассматривали как Исход. И в конституцию Массачусетса, первую, они включили 10 заповедей и вообще хотели все организовать, как делали в современном Израиле, где нет конституции и действует Пятикнижие. Они приехали в Америку с идеей права, а потом на этом основании уже организовывали там государство. Это привело к американской конституции и всей этой мощной конституционно-правовой традиции. Вот оно, верховенство права: сначала право, основанное обязательно на высших ценностях, и сейчас уже неважно, от Бога ли эти высшие духовные ценности получены. В наше время они как бы слились в какой-то мере с резолюциями ООН, с Европейскими резолюциями о правах человека, конституировались в некие правовые международные или национальные правовые акты.

На европейском континенте преобладает доктрина правового государства, которую придумали организованные немцы, а мы, уже не слишком организованные, следуем

за ними. Они восприняли не традицию верховенства права, а традицию государства, сильного государства. Однако немцы в лице Канта пришли к выводу, что государство это должно подчиняться праву, а не тем законам, какие само государство для своего удобства принимает. Вот у нас в России придумали термины «верховенство закона», «диктатура закона», а они совершенно не правовые термины, незаконнорожденные дети советского правового нигилизма. И у нас на самом высоком уровне их продолжают пропагандировать. Речь идет о том, что государство должно быть связано правом, правом в этом высшем ветхозаветном и англосаксонском (периода построения Америки) смысле высших духовных ценностей, морали. Англосаксам с их судебной прецедентной системой, судьями, которые готовы заменить собой закон, если его нет, конечно, легче. А мы в континентальной Европе пошли от римлян, от римского права, от этой жесткой системы, что право – это закон, изданный государством. *Dura lex set lex*, единственная фраза которую я помню на латыни из своего образования: «Суров закон, но это закон!» Почему он суров и почему такой закон, вот эти вопросы уже не задаются римлянами. А англосаксы задали бы его, как и библейцы ветхозаветные. Они бы спросили, с какой стати государство издало этот закон? Соответствует ли он общепринятым моральным и другим духовным ценностям?

Поэтому революция Канта с континентальными послеримскими правовыми понятиями была необходима. Конечно, только с Канта можно отсчитывать доктрину правового государства, но что с ней произошло в немецком ее варианте? После Канта его последователи – все эти *Rechtsstaats*, «рейхтсштаты», конституции прусские и маленьких немецких государств, как это все оказалось прогрессивно, только забыли или не поняли значение высших моральных ценностей, поэтому право у них сливалось с законом, который издает это государство. И это закончилось «Нюрнбергской резней». Потому что немцы после 1945 года говорили, что отвечать должны нацисты, те, кто устанавливали, бонзы нацистские, идеологию, уничтожали людей. Они преступники, но мы – гражданские, или военные, или судейские – мы выполняли приказы государства,

мы выполняли законы государства, какие мы преступники? А англосаксы со своим верховенством права говорят, да чхали мы на ваши законы, чхали мы на ваш псевдо-Rechtsstaat! Вы уничтожали людей, вы были орудиями убийц, и вы за это ответите. Они так и сделали, всех перевешали или пересажали, вот вам Нюрнбергские процессы 1948–1950 годов как столкновение этих двух доктрин: неправильно понятого Канта и, соответственно, правильно понятого верховенства права.

А кто у нас ответил за советские репрессии? Все списали на волю вождя и верховенство-диктатуру закона. Поэтому и держимся за эти убогие термины.

Куда и откуда все это идет? Из Ветхого Завета, где впервые появились носители идеи, что признается только право, основанное на морали. На этом праве будем обосновывать свое государство, мы за это будем умирать и стоять до конца. Это было противопоставление этого библейского народа, усвоившего нормы, основавшего на них государство, это было противостояние сначала со всеми вавилонцами, ассирийцами, а потом с могучими римлянами, которые были толерантно религиозны. Они говорили: да ладно, исповедуйте что хотите, поклоняйтесь своему Богу, давайте мы вашего Бога возьмем и тоже его включим в сонм римских богов, поставим изображение в наших храмах вместе с богами других включенных в империю народов. А изображения библейского Бога не было, поклонялись Ковчегу Завета, в котором находились записи законов, полученных на Синае. Римляне не могли это понять, а если бы смогли понять, то сказали бы, что это мы должны следовать этим законам, что наш римский император должен читать каждый день свиток с перечнем ограничений своей власти? Чем это кончилось? Непрерывными безнадежными восстаниями, которые завершились только с резней, которую устроил император Адриан. Он вырезал 500 000 в Иудее и запретил под страхом даже упоминание законов Пятикнижия, чтобы стереть даже память о них. Уже тогда Пятикнижие противостояло режиму неограниченной личной власти.

Но ничего у Адриана не вышло, потому что из иудейской традиции законы Моисея перешли в христианство, поскольку христианский Новый Завет не создал своей новой

правовой доктрины, а признал основные нормы Пятикнижия. Ветхий и Новый Завет неразрывно вместе и составили великую книгу под названием Библия. Через христианство эти нормы стали достоянием всего человечества. Поэтому не должно быть ничего неожиданного в том, что философия права возникла в те ветхозаветные времена.

Еще важно сказать, что из этих ветхозаветных норм ведь вышли нормы трех религий, включая Ислам. Некоторые правовые положения ветхозаветного Пятикнижия прямо вошли в нормы шариата. Приведу пример: никто не может быть обвинен в преступлении, если его вину не подтвердили два добросовестных очевидца. К нам в Адвокатскую палату Москвы приезжали англичане, и речь шла о суде присяжных. Мы решили англичан удивить: пригласили из Самары адвоката, которая рассказала о местной практике, когда в случае если присяжные выносят оправдательный вердикт, то их после этого всех допрашивают. Отправляют эти допросы в Верховный суд, прилагая к вердикту, и т.д. Совершенно беспрецедентная практика. Хотели показать англичанам, что у нас бывает, но англичане сильно удивили в ответ. Они рассказали такой недавний случай. Присяжные по делу о двойном убийстве целый день заседали и не могли прийти к выводу. Там не было свидетелей – только косвенные доказательства. На следующий день они должны были продолжить заседание, их поселили под охраной в гостиницу, чтобы никто с ними не общался, чтобы утром они продолжили заседание. Они утром вышли и вынесли обвинительный вердикт. Один из присяжных был самозванным медиумом и провел ночью с остальными присяжными спиритический сеанс, вызвал души этих двух убитых, и они им сказали во время сеанса, мол, да, убийца – это подсудимый. Но потом была получена информация, и вердикт отменили. А тут Ветхий Завет, а за ним современные исламские нормы, говорят: нет двух свидетелей – закончили! Нельзя обвинять в преступлении! Вы знаете, что в шариате за воровство отрубает руку, но существует норма, идущая из Ветхого Завета, где написано, что если украл потому, что был голоден, – ответственности не подлежит. Ни в каком самом высоком европейском, американском законодательстве не найдете ни той,

ни другой нормы. Моисей упоминается 500 раз в Коране, а Магомед считается продолжателем его дела. В Исламе нормы сохранились, а в западной традиции эти нормы не сохранились, но зато сохранился дух нравственности, морали, чего-то высшего, с позиции чего оценивается норма права и ее применение.

И чтобы не забыть о «новоевропейской континентальной доктрине правового государства», надо понимать, что она находится под мощным влиянием англосаксонским. Они после Второй мировой войны записали верховенство права во всех декларациях о правах человека, но написано верховенство права, Rule of Law, без лингвистического перевода и без ментального перевода, и существует до сих пор недопонимание соотношения доктрин верховенства права и кантовского правового государства.

Они как бы смяли правовую идеологию Европы на фоне осуждения фашизма, а позже и сталинского беспредела, но при этом недопоняли, что на самом деле кантовская доктрина правового государства (настоящая, а не прусский, полицейский Rechtsstaat) очень важна, очень нужна и соответствует менталитету европейских континентальных юристов, которых нельзя вот так вот щелчком пальца перевести в англосаксонские рамки. Я попросил, чтобы мою статью «Концепция Зорькина-Танчева о соотношении доктрин верховенства права и правового государства» распространили в качестве материала к моему выступлению. Эту концепцию порознь сформулировали два наших крупных европейских правоведа, оба выпускники юрфака МГУ. Евгений Танчев, председатель Конституционного суда Болгарии, второй – всем известный Валерий Дмитриевич Зорькин. Суть их объединенных вместе взглядов в том, что на уровне национальном, в первую очередь, касается Европейского Союза, потому что там двухэтажное право: с одной стороны, право национальное, да еще освященное национальными конституциями, с другой стороны, право Европейского Союза, состоящее из жестких принципов, там тоже такой странный гибрид. И вот по этой концепции на уровне национальном преобладает опирающаяся на конституцию

доктрина правового государства, а на европейском уровне – доктрина верховенства права. Речь идет о континентальных государствах европейских, в том числе и России, хотя мы не входим в объединенную Европу, но находимся с ней рядом и стараемся придерживаться этой линии руководства страной, единой правовой какой-то традиции. На национальном уровне доктрина правового государства – она главная, так как основана на современном конституционализме.

А вот уже на уровне общеевропейского права, права Европейского Союза и Совета Европы много производят рекомендательных норм, в которых воплощает себя дух нового европейского права и новой Европы, верховенство этого права. И это, конечно, очень интересно, потому что здесь совмещаются две правовые традиции континентального правового государства и англосаксонского верховенства права. Конечно, они сливаются, они конвергируются, они когда-то не будут различаться и станут двумя сторонами одной медали. Это случится через десятилетия или столетия, но какова коренная база для этого? Тот самый Ветхий Завет и его правовые принципы. Там сформулирована современная цель философии права, которая может напомнить аллегорию обращения к Красному морю нашего погибшего за правду поэта Николая Гумилева:

*И ты помнишь, как, только одно из морей,
Ты исполнило некогда Божий закон,
Разорвало могучие сплавы зыбей,
Чтоб прошел Моисей и погиб Фараон.*

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович:

Спасибо, Петр Давидович. Я думаю, будет правильно, если мы послушаем второго докладчика. Пока Сергей Львович готовится, слово для внеочередной реплики имеет Александр Владимирович Захаров.

Захаров Александр Владимирович,
вице-президент
Торгово-промышленной палаты
Российской Федерации,
председатель Попечительского совета
Московско-Петербургского философского клуба:

Я буквально хотел сказать два слова пока, я думаю, мы находимся все под впечатлением от выступления Петра Давидовича, очень много интересных идей, информации. И перед тем как мы дадим слово следующему докладчику, я хотел бы сказать следующее: мы с самого начала основания клуба условились, что будем обсуждать в рамках нашего заседания темы, которые волнуют сегодня всех людей, темы современные и созвучные с тем, что происходит в нашей стране. Вот Петр Давидович в своем интереснейшем докладе отметил следующее: право должно предшествовать государству, а государство могут создать только свободные люди, поэтому и Моисей 40 лет водил свой народ, Богом избранный, по пустыне, потому что люди, вождем которых он был, даже по капле выдавливали из себя раба. Так вот хочу сказать, мне это тоже кажется очень важным – переключка времен. Знаете, наше заседание клуба по этой интереснейшей и важнейшей теме проходит тоже в исторический день. Вы знаете, сегодня прошло заседание Госсовета, и не просто очередное, а на котором действующий президент страны подвел итоги своего президентства, поскольку через две недели истекает срок его полномочий. Так вот я хотел бы напомнить всем присутствующим о том, на чем сделал акцент президент нашей страны в начале своего выступления. Я думаю, что это будет важно и полезно. Так вот, открывая заседание, Медведев напомнил о сути высказывания четырехлетней давности: «Свобода лучше, чем несвобода». Это высказывание он считает своим политическим кредо. Далее президент нашей страны продолжал: «У человека нет ничего более естественного, чем стремление к свободе» и особо подчеркнул: «Считаю своей важнейшей задачей развитие гражданских свобод, больше свобод для каждого, в этом была и остается моя цель. Неправедливо считать Россию нацией, которая

не достойна свободы, свобода нужна всем, и это аксиома, а противостояние свободы и порядка, свободы и материального благополучия, свободы и справедливости в высшей степени неверно». Я заканчиваю цитату, думаю, что это очень важно, что это событие историческое, и мы делаем его еще более историческим.

Чижков Сергей Львович,
*старший научный сотрудник
Института философии РАН,
ученый секретарь
Междисциплинарного центра философии права:*

Право, нравственность и идея правового государства

Древние религиозные тексты хороши уже тем, что в них взаимосвязь нравственных и правовых норм проста и прозрачна. Эта взаимосвязанность норм принимается как исходный принцип интуитивно, как что-то самоочевидное. Особая заслуга монотеизма в том, что данный принцип устанавливается вполне осознанно и столь же ясно указывается его источник – Абсолют. Поэтому обращение к библейским истокам более чем обосновано и всегда крайне насущно. И все же эта взаимосвязь там выступает скорее как неразличенность понятий, как некий синкретизм, поэтому регулированию в равной степени подлежат все сферы человеческой жизни: публичная и частная, быт и нравственность и даже образ мысли.

Полагаю, что для нас крайне важно понять «конкретность духа», то есть понять, как разделились право и нравственность, стали автономными «духовными мирами» по выражению Зиммеля, и как, обретая автономию, они сохраняют глубинное единство и равновесие в условиях постоянно растущего разнообразия и прогрессирующей личной свободы. Поэтому идея Абсолюта, как бы мы ее, в конечном счете, ни интерпретировали, чрезвычайно продуктивна для понимания единства права и нравственности. В русской антипозитивист-

ской философско-правовой мысли именно личность является носителем Абсолютного. Исторически обусловленные социальные нормы с их неизбежным релятивизмом сталкиваются с абсолютным содержанием, существующим в каждом человеке в виде чувства долга и его совести. Совесть может встать и реально стоит над исторически обусловленными нормами, поскольку от них не зависима и может судить эти нормы с позиций абсолютного содержания.

Ниже я хочу показать то, как и почему идея правового государства связана с вопросом о различении права и нравственности, и почему идея автономии права никак не ущемляет и не умаляет сферы нравственности, скорее – наоборот. Нравственная сфера только тогда существует полноценно, когда она определяется не внешним принуждением, а внутренним свободным самоопределением личности.

Именно эту точку зрения не только отстаивал, но и теоретически обосновал Кант. Не случайно именно его рассматривают в качестве основателя идеи правового государства. Строго говоря, это не совсем верно. С нашей точки зрения Кант создал необходимые теоретические предпосылки, интеллектуальную платформу для идеи правового государства, разработав концепцию моральной автономии и принципиально различив две сферы – морального и легального. Таким образом, я связываю идею правового государства с концом XVIII – началом XIX века и полагаю, что разделение властей, независимое правосудие, верховенство закона и даже наличие некоторых прав не создают сами по себе и даже все вместе правового государства.

Очень часто вопрос о становлении правового государства сводится к вопросу о генезисе его институтов. Такой подход верен лишь отчасти. Конечно, мы можем построить телеологическую модель генезиса этих институтов и указать в качестве целевой причины правовое государство. Тогда мы можем найти зачатки правового государства в весьма далекой древности. Однако на этом пути мы никогда не найдем той принципиальной разницы, которая существует между полицейским государством, в котором все эти институты представлены, и правовым государством. Различие кроется в по-

нимании природы правовой нормы и природы нравственной автономии личности. Это различие, в свою очередь, определяет понимание назначения и функций государства, его отношения к свободе и самостоятельности личности.

Само понятие «правовое государство» возникло в Германии, и возникло оно там как ответ на какую-то другую реально существующую концепцию. Этой концепцией, и не только концепцией, но и реальной государственной практикой, было полицейское государство. Идея правового государства фактически боролась именно с этой версией государственного устройства, т.е. с полицейским государством и просвещенной монархией. При этом надо понимать, что полицейское государство, о котором я говорю, это государство, которое существовало во множестве германских государств и в ряде других европейских стран, включая Россию. В России оно формировалось в XVIII веке и просуществовало вплоть до реформ Александра Второго. В связи с этим я хочу напомнить о книге, которая, к сожалению, у нас мало известна, Это книга Марка Раева «Хорошо организованное полицейское государство: социальные и институциональные изменения посредством закона в Германии и в России. 1600–1800» (Raef Marc. The Well-Ordered Police State: Social and Institutional Changes through Law in the Germanies and Russia, 1600–1800. New Haven, CT: Yale University Press, 1983).

Полицейское государство можно назвать исторически первой версией идеи государства всеобщего благоденствия с небольшими поправками: это благоденствие формулировалось и осуществлялось властью путем полного регулирования всех сторон жизни людей, включая их хозяйственную деятельность, семейную и нравственную жизнь. Полицейское государство принципиально не различает публичную сферу, частную жизнь и нравственную сферу личности, для него все в равной степени подлежит регулированию через закон. В России, например, существовал закон, обязывавший мужа любить свою жену. В связи с этим я приведу цитату, характеризующую саму суть теории полицейского государства. Михайловский пишет: «Сущность этих теорий, т.е. отождествление права и нравственности, может быть выражено в сле-

дующих положениях – нет никакой принципиальной разницы по содержанию между правом и нравственностью, каждое требование нравственности может быть облечено в форму юридической нормы, только эта форма создает право. Вопрос же о превращении чисто нравственного требования в юридическую норму есть вопрос целесообразности. Он решается государственной властью по целому ряду практических соображений. <...> Результатом такого положения дел явилось чрезмерное расширение прав государства за счет прав личности: вся жизнь личности во всех ее проявлениях, ее чувства, ее мысли, ее самые интимные отношения могут быть предметом государственной регламентации. Государство, руководствуясь принципами общего блага и благополучия всех и каждого, призвано вести граждан к лучшей, нравственной жизни. А посему оно может принудительным путем проводить в жизнь нравственные начала»⁷⁵⁸. Это достаточно точная характеристика самой сути полицейского государства. В современном политическом дискурсе полицейское государство понимается как что-то исключительно репрессивное. В то время как реальная историческая форма полицейского государства, конечно же, была скорее системой опеки над несовершеннолетним «несмышленным», а подчас и недостаточно нравственным населением. Полицейское государство, как родитель, исходя из своего представления о благе детей, печется о народе и формирует соответствующее законодательство. Под стать этому было и второе направление государственной политики, которое неизбежно вытекало из идеи полицейского государства, – это камералистика. Что же такое камералистика? Это совокупность экономических и административных мер по эффективному управлению поначалу только казной, затем область применения расширили до народного хозяйства. Оказывается, что полицейское государство нормально может функционировать, когда создает не только определенную законодательную базу опеки над обществом и учреждения контроля, но также создает такой вот довесок в виде прямых админи-

⁷⁵⁸ Михайловский И.В. Очерки философии права. Т.1. Томск, 1914. С. 143.

стративных механизмов прямой опеки над хозяйственной жизнью людей.

Понятно теперь, с чем связан переворот Канта, почему мы говорим, что Кант – основоположник теории правового государства, хотя он ни слова о правовом государстве не писал, сам термин не употреблял. Он сделал очень важную вещь, он разделил моральность и легальность, разделил право и нравственность. Он показал, что право связано со взаимным ограничением внешней свободы людей (их произволов), тогда как нравственность связана с внутренней свободой и переживанием долга. Внутренняя свобода не подлежит никакому внешнему насилию. Любое внешнее насилие превращает автономию в гетерономию, превращает нравственность в безнравственность, поскольку «принудительная нравственность есть безнравственность» (Б.Н. Чичерин).

Что произошло после появления работ Канта? Произошло самое главное – стала понятна область правового регулирования и пределы правовой «экспансии» государства. Он фактически развел государство и нравственность, поставил надежный заслон для проникновения государства в сферу нравственности, с одной стороны, а с другой – он ограничил деятельность государства сферой по-новому понятого права. Что здесь важно? Важно то, что право понимается как взаимограничение произволов, внешней свободы людей, которое гарантируется государственным принуждением. Система взаимного ограничения, разграничения свобод и произвола, она фактически накапливается и оттачивается. Кант именно с этим элементом связывал общественный прогресс, то есть не с тем, что люди будут все более и более нравственными, а с тем, что отношения людей в обществе будут все более и более упорядоченными и взаимоприемлемыми в проявлении внешней свободы. Что же касается нравственного прогресса, то Кант в этом вопросе, похоже, был полон скепсиса.

Вот с этого момента, я считаю, можно датировать идею правового государства, хотя Кант о ней не говорил, но фундаментальная идея здесь заложена. Не случайно, кстати говоря, что все теоретики правового государства шли от этой главной кантовской идеи вне зависимости от того, разделя-

ли ли они другие взгляды Канта. Начнем с Вильгельма фон Гумбольдта. К сожалению, его работа «О пределах государственной деятельности» была опубликована через 60 лет после того, как он ее написал, а написал он ее под сильным впечатлением кантовского учения об автономии нравственности в 1792 году. В этой работе он занял довольно жесткую позицию в отношении сфер деятельности государства: только безопасность внешняя и внутренняя, при этом личность, ее самодеятельность, ее внутренний мир становятся абсолютной границей для государства. Не случайно идея права и идея личности у наиболее крупных теоретиков этого направления мысли всегда будут идти рука об руку. Вторым человеком, который внес особый вклад в теорию правового государства и который ввел само это понятие, был Роберт фон Моль. Несколько иначе, чем Гумбольдт, он все же отстаивает тот же принцип. Все полицейские функции, которые числились за государством, а именно, забота об общественной нравственности, о благосостоянии, о здоровье и т.п., то есть всю сферу позитивной полицейской опеки, попечения и управления он заменил «отрицательными» функциями. Теперь вопрос состоит не в том, чтобы принудить людей быть счастливыми и указать им в законах путь к этому счастью, а в том, чтобы убрать препятствия: государство лишь убирает препятствия, которые существуют на пути самоопределения людей, и создает равные для всех условия проявления внешней свободы. При этом равные условия конституируются не на основе принципа служения общему целому, а на основе существенно иного принципа – «каждый человек свободен, ограничением его свободы является свобода другого человека».

Надо сказать, что в XIX веке кантовскому пониманию нравственной автономии противостояла идея общества. Если мы проанализируем то, как представлялось общество до последней четверти XVIII века и даже до начала XIX века, то мы увидим, что оно всегда представляется как принципиально составное: люди и их союзы составляют общество. Семья, гражданское общество и даже государство – это составные, часто договорные союзы. То есть еще не возникло идеи, кото-

рая в XIX веке так поразит умы, о том, что не люди создают и составляют общество, а общество создает людей, определяет все их внутреннее содержание, формирует человека как свою функцию, делает из него то, что ему нужно.

В Европе эта идея имела хождение наряду с другими идеями и другими представлениями об обществе, но в России конца XIX века она стала абсолютно доминирующей. В России очень быстро подхватили инфекцию вульгарного социологизма, и уже в трудах русских юристов мы читаем о том, что нравственность не связана с личностью, ее внутренней свободой, и что вообще внутренний мир человека – это условность и т.д.

Этот вульгарный социологизм в России лег на хорошо подготовленную коммунальным сознанием почву. В Европе довольно долго формировалось и устоялось представление о «самостоянии» человека, представление о том, что все-таки общество состоит из личностей, и свобода есть их самоопределение, а не простое исполнение социальных ролей. Да и крупные теоретики социологии понимали всю тщетность сведения личности к функциям общества. Более того, Георг Зиммель показал, что само общество невозможно, если в нем нет чего-то принципиально к нему не сводимого, то есть автономной самоопределяемой личности. Но почему-то не эти взгляды получили в России широкое хождение. Габриэль Шершеневич пишет: «Нормы нравственности – это требования, обращенные к человеку извне. Нравственный закон не в нас, а вне нас, как и звездное небо»⁷⁵⁹. Для него и многих других именно социология является основой права, его общей философской основой. Главной жертвой стала именно философия права. Шершеневич далее пишет: «Нравственность предоставляет не требования человека к самому себе, а требования общества к человеку. Это не человек определяет, как он должен относиться к другим, а общество определяет, как один человек должен относиться к другому человеку. Это не человек оценивает поведение как хорошее или дурное, а общество»⁷⁶⁰. Понятно, когда нравственность представляется исключительно

⁷⁵⁹ Шершеневич Г.Ф. Общая теория права. Том I. М., 1910. С. 171.

⁷⁶⁰ Там же.

социологически, то нет и различия права и нравственности. Раз нет того самого внутреннего мира, нет автономии нравственности, то все может подлежать внешнему регулированию. А право – очень эффективный регулятор. Можно нравственные требования прописать в законе и принуждать людей к его исполнению.

Действительно, если право и нравственность – это две формы социальной нормативности, то почему их надо разрывать и даже противопоставлять. В конце концов, они делают одно дело – совершенствуют человеческие взаимоотношения. Что плохого в том, что нравственность будет влиять на право? Почему бы для этого не инкорпорировать в действующее законодательство какие-то фундаментальные нравственные принципы, которые бы с одной стороны напрямую запретили злоупотребление правом, а с другой – укрепили бы нравственные основы действующего законодательства. В свою очередь и право могло бы содействовать формированию общественной нравственности. Оно доказало, что является весьма эффективным средством разрешения конфликтов, почему бы его не использовать в сфере нравственности, сфере, которая также насыщена различного рода конфликтами и противоречиями. Никто ведь не призывает продвигать нравственность с помощью уголовно-правовых мер, но почему бы не использовать административные и гражданско-правовые механизмы воздействия на нравственную сферу. Почему бы с помощью весьма мягких форм легального стимулирования нравственного выбора не укрепить в человеке стремление к добру. Казалось бы, если не противопоставлять право и нравственность, то открывается также широкая перспектива использования государства и его институтов в деле защиты «общественной нравственности». Вот и возвращаемся вновь к идеологии полицейского государства. Поэтому русская философия права столь яростно боролась с правовым позитивизмом в различных его вариантах.

И все же в философии права в России была довольно сильна и другая линия. Та, которой придерживались Б.Н. Чичерин, Е.Н. Трубецкой, П.И. Новгородцев, И.В. Михайловский, да по большому счету и В.С. Соловьев, несмотря на все их

с Чичериным споры, – линия на сохранение идеи моральной автономии, человеческого достоинства и ограничения права сферой внешней свободы людей. Без этого государство будет постоянно скатываться в какие-то полицейские формы, и полноценной защиты от его вмешательства просто не будет. Чичерин резко и однозначно выступает против любых форм смешения права и нравственности и против любых идей по их «взаимному укреплению», а идея вмешательства государства в нравственную сферу для него абсолютно неприемлема. Для него это принципиальный вопрос. Чичерин постоянно критикует в связи с этим не только различные социалистические идеи и правовой позитивизм, но также и вполне близких ему либеральных мыслителей.

Разделение права и нравственности – это одно из важнейших положений философии права Чичерина и его концепции нравственности. Чичерина иногда упрекают в том, что он отрывает право от нравственности и даже противопоставляет их друг другу. Действительно, в его работах довольно часто встречаются утверждения о том, что право и нравственность – это совершенно разные сферы человеческой жизни, что право основано на внешнем принуждении, тогда как нравственность всегда должна быть от него свободна.

Право и нравственность осуществляют самостоятельную работу и имеют самостоятельное значение. «Нравственный закон, – пишет Чичерин, – имеет значение ограничительное. Человеку дозволяется удовлетворять своим потребностям лишь настолько, насколько это не противоречит нравственному закону. Границы здесь теснее, нежели в юридической области. Мы видели, что и право есть формальное начало, устанавливающее границы внешней свободы и предоставляющее человеку в этих пределах действовать по своему усмотрению. Нравственность требует уважения к праву, ибо она требует уважения к человеческой личности и охраняющему ее закону; но она ограничивает пользование правом. Обращаясь к внутренней свободе человека, она налагает на него обязанность воздерживаться от такого употребления права, которое противоречит нравственному закону... Но нравственный закон идет еще далее. Он не только полагает границы человеческим

действиям; он налагает на человека и положительные обязанности. Он требует, чтобы человек помогал ближним. Это выходит уже из пределов всяких юридических обязательств, а потому этому требованию не соответствует никакое право. Это – чисто дело внутренней свободы человека, исполняющего нравственный закон по собственному побуждению, а не по чужому предписанию. Принуждение в этой области есть извращение нравственности»⁷⁶¹.

Разделение и даже противопоставление права и нравственности у Чичерина – это защита нравственной свободы и моральной автономии личности. Право в своем генезисе существенно связано с нравственностью и, в конечном счете, проистекает из нее, но в своем существовании оно неизбежно отделено от нравственности, и эта отделенность служит определенным гарантом нравственной свободы. Действительно, право гарантирует внешнюю свободу человека и ограничивает ее, но ограничивает во имя самой этой сферы гарантированной свободы. При этом рамки права много шире требований нравственного закона, а это открывает простор для нравственного выбора. Если право и нравственность не отделены, то сохраняется возможность превращения нравственных требований в общеобязательные под страхом наказания, а это лишает человека свободы нравственного выбора и тем самым подрывает его нравственность. Поэтому, считает Чичерин, любые попытки «обогатить» право нравственными требованиями губительно, в первую очередь, для самой нравственности.

Чичерин постоянно противодействует любым попыткам превратить нравственность в общественную нравственность, любым попыткам представить личную нравственность как выражение неких общественных норм. Эти попытки, подчеркивает Чичерин, превращают нравственность в некую разновидность общественного эгоизма, а человека в вечного должника общества, в его «вьючный скот».

Свобода – это не некие внешние условия, дарованные или завоеванные, это не некие общественные конвенции, а сам способ, каким человек существует в мире. Только такое

⁷⁶¹ Чичерин Б.Н. Философия права. М., 1900. С. 153–154

понимание свободы может стать полноценным основанием для учения о правах человека и его достоинстве. Этого понимания не дадут никакие частные науки, в том числе и социология. Постигнуть «природу» свободы, ее «онтологию» можно только на пути философского (метафизического) исследования человека и его свободы.

Чичерин, который считал, что только позитивное право можно в полном смысле считать правом, все же полагал, что есть еще «философское право», право в широком смысле, – система идей о человеке как о метафизическом существе, личности как носителе Абсолютного. Именно эта система идей постепенно оказывает давление на позитивное право и формирует его соответствующим образом. Поэтому для философии права, считал Чичерин, важно понять, как эти философские идеи о человеке и его достоинстве, ни для кого не обязательные, становятся законом, обязательным для всех⁷⁶².

Для Новгородцева и Михайловского, которые во многом были продолжателями линии Чичерина в философии права, именно идея личности становится высшей нормативной идеей, объединяющей право и нравственность.

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович:

Переходим к обсуждению.

Музыкантский Александр Ильич,

*уполномоченный по правам человека в городе Москве,
член управляющего совета*

Московско-Петербургского философского клуба:

По первому докладу два замечания. Первое замечание, Петр Давидович, вы сказали, если я правильно расслышал, нет большой разницы между тем, что Бог вложил эти запо-

⁷⁶² В этом ключе представляет себе задачи философии права и Юрген Хабермас, полагая, что идея человеческого достоинства, развивавшаяся философией, превращает права человека из утопии в реальность. См. *Jürgen Habermas. The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights // Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. М., 2010. С. 30–47.*

веди или Моисей сам их придумал? Мне кажется, что разница есть, и она очень большая и вот в чем заключается. Если эти заповеди Моисей получил от Бога, то не к кому предъявлять апелляции, что они плохие, что они удуманные, для того чтобы кому-то обеспечить какие-то справедливости незаслуженные, чтобы сделать для кого-то хуже, для кого-то лучше. Божественные заповеди – будь добр, живи по этим заповедям. Если народ принял их от Бога, это не перерешаемые заповеди, которыми руководствуются. Если народ принял их от Моисея, конкретного человека, каким бы он ни был великим и умным и прочее, то всегда найдутся люди, которые скажут: они зло удуманы, они какие-то, мы придумаем лучше. Вот в этом очень большая разница, и вся следующая юриспруденция заключается в том, что это законы не просто не Божественные, а наоборот, придуманные, чтобы обеспечить чьи-то преимущества, обеспечить что-то еще, давайте сделаем лучше, давайте переделаем, и мы знаем, как переделать. Вот это «иначе возможно» в случае, если заповеди приняты от Бога, – невозможно. Это первое замечание, может быть, оно и не такое важное, но первое. Второе, мне кажется, более существенное. Понимаете, мне кажется, нужно здесь какое-то проводить еще исследование, рассуждение о том, что произошло, когда христианство поделилось на западное и восточное, что там стало с ветхозаветными заповедями. В православии что стало. Почему самое первое богословское произведение русского православия называется «Слово о законе и благодати», где закон и благодать разводятся. Для нас закон не нужен, у нас есть благодать. Вот в этом смысле, если это происходит, то там еще и с тех пор возникает разница в понимании прав в западном смысле, которое унаследовано от Ветхого Завета, и права другого. Понимаете, я присутствовал на конференции, на научной конференции, и там вам бы слова не дали сказать, там один из докладчиков упомянул Ветхий Завет, и в зале заорали: не надо нам Ветхого Завета, Новый Завет давайте. Вот это вот произошло, и, мне кажется, без этого не будет понимания специфики российского правопонимания и в исторической России, и в Советской России, и сейчас.

Летняков Денис Эдуардович,
научный сотрудник Института философии РАН:

Обсуждая истоки правового государства, мы сегодня уже затрагивали различные исторические периоды: XIX век, Античность, Древний Египет. Но мне кажется, что обязательно нужно сказать несколько слов о Средневековье. Ведь опыт средневековых коммун сыграл огромную роль в становлении правового государства на Западе. Европейские города осуществили рецепцию римского права, города были центрами изучения и преподавания права, более того, городские коммуны использовали идею права в борьбе против феодальных сеньоров – отвоевывая для себя вольности, они закрепляли их в городских хартиях и статутах, своеобразных городских «конституциях». Опыт средневековых коммун стал важным шагом на пути к созданию гражданского общества в Европе, без чего невозможно правовое государство.

И здесь есть важное различие с Россией. В чем истоки нашего правового нигилизма? Конечно же, не в том, что в России предпочтение отдавалось не Ветхому, а Новому Завету, как сказал кто-то из выступавших. Просто римская правовая традиция очень долгое время была у нас фактически неизвестна, идея права исторически не укоренилась в русском сознании. Тем более что все мы – потомки крестьян, вплоть до сталинской индустриализации крестьянство составляло абсолютное большинство населения нашей страны, а в крестьянской общине общегражданское право вообще не применялось, внутри общины веками действовало обычное право, судившее «по совести и внутреннему убеждению». Поэтому русскому человеку исторически была чужда правовая культура, сама жизнь, повседневный опыт не располагали к этому.

Маликов Виктор Юрьевич:

Я скажу два слова о суждениях по данному вопросу великого мыслителя начала Возрождения – Парацельса. В своем политологическом трактате о возникновении и закате политических империй Парацельс писал: «Если Бог лишает государ-

ство Своего покровительства, Он в дальнейшем попустительствует его разделению». Это разделение противопоставляется Парацельсом идеальному миру: «Нет места войнам, голоду, болезням, произволу и религиозным разногласиям, миру блаженных, когда воля Божья осуществляется на земле и на небе», – Парацельс наивно верил в появление на римском престоле ангельского Папы, из утопического золотого мира, который снимет с себя тиару и вместе с ней всю гордость, алчность, заносчивость и откажется от любых насильственных действий. Он будет отличаться смирением и воистину станет достойным наследником апостолов». Эти мысли были задолго высказаны до Канта и тоже в какой-то степени этому соответствуют.

Кацапова Ирина Анатольевна,
старший научный сотрудник
Института философии РАН:

Я бы хотела обратить внимание, слушая первый доклад, на два таких положения: во-первых, исторически сложилось так, что в этот период народ не обладал самостоятельным мировоззрением, оно собственно еще не формировалось как таковое, поэтому Вы сказали, что в законодательстве Моисея есть оценка народа, каких-то норм, статей заложенных, но законодательство Моисея четко делится на чисто правовые установки и чисто моральные, т.е. заповедь «не убий» и «не укради» – это юридическая форма конкретного действия, а там «не возжелай...» – это пожелания морального права. И второе, я хотела бы обратить внимание на то, что все-таки законодательство Моисея является законником, как и законник Хаммурапи, как и законы Ману, да? И, собственно, в основе этих законников лежит общее право, которое непосредственно включает в себя формирование таких социальных норм, как религиозные, моральные и правовые одновременно. Т.е. в некоторых случаях даже шла подмена моральных форм, и выдавались они за правовые. Еще я хотела бы обратить внимание на положение, что объединяет эти законники. Во-первых, главный такой принцип – они теократические, Божественное

начало присутствует и в одном и во втором случае. Единственно, законодательство Моисея отличается то, что там осуществлен свободный договор между Богом и народом, т.е. свободное согласие этих двух форм, и это единственное, что отличает его от законов Хаммурапи и Ману, т.е. только по этому принципу. И у меня возникает вопрос: а можно ли вообще законники, ну закон Хаммурапи и Ману, конечно, нельзя рассматривать, там нет, естественно, правовых интенций, а вот законодательство Моисея, можно ли его рассматривать как источник философии права.

Лафитский Владимир Ильич,
*заместитель директора
Института законодательства и
сравнительного правоведения
при Правительстве Российской Федерации:*

Мне очень понравилось выступление Петра Давидовича, большое спасибо. Я слушал с большим удовольствием, но с одним тезисом я никак не могу согласиться. Философия права никогда не бывает абстрактной. Она всегда очень предметна и всегда отражает какие-то пристрастия. Она может быть атеистической, она может быть религиозной. Я сел к двери не потому, что тут ближе к выходу, а потому что я сел напротив Владимира Соловьева, это, вот, представитель христианской философии права. Этот ряд можно продолжать. Философия права всегда будет отражать политические пристрастия, социально-экономические условия, она всегда очень жизненна и отражает те жизненные условия, в которых она создается. Профессор Осипов очень правильно отметил, что не надо ставить черту отсчета всех наших явлений с 19 века, что можно перейти к 16 веку, а можно еще глубже. Как раз это было отмечено и, если говорить о Пятикнижии Моисея, конечно, можно найти еще более глубинные пласты, но они, конечно, вещественно не существуют. Если взять Книгу Мертвых Древнего Египта, там можно найти многие нормы, которые так или иначе воспроизведены в Пятикнижии Моисея. В этой связи что необходимо подчеркнуть? Пятикнижие Моисея. И здесь Петр

Давидович абсолютно прав, там были единые нормы, правовые нормы, в нашем понимании они не различались на нравственные, моральные, правовые и т.д. Это уже наше изобретение, это уже от лукавого, а в то время, когда они действовали, это были единые нормы и исполнялись они как единые нормы, которые надо исполнять. Различать их, что было в законе Моисея от нравственности, от морали, от права не нужно. Это были единые нормы. И в принципе так и нужно воспринимать их в нашей жизни, как действуют те нормы, которые мы исполняем, это тоже единые нормы. Говорить о том, что эти нравственные, а эти правовые нормы, наверное, тоже не совсем правильно. Но это отдельная тема для обсуждения. Что еще хотелось бы подчеркнуть: конечно, трудно совместить сегодня два доклада, они были настолько разные, что никакой дискуссии у нас не получилось. Надо было все-таки как-то построить на противопоставлении религиозных и не религиозных начал, нравственных и не нравственных начал, тогда получилась бы более острая дискуссия, а так обменялись мнениями. Спасибо.

Соколыщик Илья Михайлович,

научный сотрудник

Института государства и права РАН:

Я бы хотел перевести дискуссию в несколько другую плоскость. Почему я так усиленно руку тянул, я хотел попасть после уважаемой Надежды Николаевны Ефремовой, чтобы попасть в контекст юриспруденции и правосудия. Что я хотел бы сказать. Вообще юриспруденция, как мне представляется, это, прежде всего, о некоторых вещах: это суд, это права и обязанности, это те категории, которые, как правило, не присутствуют ни в каких иных науках, во всяком случае, в таком объеме. То есть юриспруденция – это что-то о субъективных правах и юридических обязанностях. Это, собственно, вотчина юриспруденции, поэтому, когда мы употребляем слова «юриспруденция» и «право», мы всегда должны представлять сетку прав и обязанностей. Это минимум, который необходим. Мож-

но говорить об этических, нравственных, религиозных проблемах и так далее, уводить темы в любые плоскости, но если мы уходим от сетки прав и обязанностей, которые получают свои рассмотрения в суде, причем независимом суде, неангажированном суде, тогда мы отходим от юриспруденции, мы отходим от идеи правового государства в юридическом контексте, может быть, это кому-то интересно, юристам, на мой взгляд, не всегда интересно. Я не знаток истории государства и права и религиозных учений, но, насколько я помню, в Ветхом Завете есть эти отношения Бога и иудейского народа, они представлены в этой сетке прав и обязанностей. Как мне представляется, у более древних народов, вот, упоминался здесь Хаммурапи, мне представляется, что Хаммурапи это не сторона, это инстанция, это хозяин, т.е. он дарует права тому, кому дарует. Эти люди не являются стороной, поэтому это не про юриспруденцию. Поэтому, когда мы говорим о правовом государстве, – это такое государство, где максимально воплощен принцип возможности спора независимой судебной инстанцией по поводу прав и обязанностей. Это абсолютный минимум, как мне представляется, поэтому в этом смысле правовое государство существует, как правило, в западных государствах, где порой доводится это до абсурда, эта ситуация с обращением в суд по любым вопросам, но это есть крайние стороны правового государства. На Востоке, где какие-то есть элементы обращения в суд, но в качестве сторон власть, элита не рассматриваются и не могут быть рассмотрены в том обществе. Соответственно, о юриспруденции в этом государстве речи быть не может. В России есть элементы и восточной, и западной модели, в этом смысле есть потребность жить в правовом государстве, ведь не зря это столько лет обсуждается, наверное, с конца 80-х. С конца 80-х первый вопрос в контексте правового государства – это вопрос о судебной системе. Надо создавать судебную реформу, судебную систему. Что, посмотрите, что сейчас происходит? Все пришли к выводу, что ни одни законы, ни одни концепции, ни красивые слова Медведева, Путина и т.д. не имеют никакого значения, если у нас нет независимой судебной власти. Вот об этом юриспруденция, правовое государство и права человека.

Кацапова Ирина Анатольевна:

Я хочу ответить на вопрос, откуда и как берутся современные ценности. Во-первых, ценности формирует маленькая кучка людей, т.е. людей, которые приобщены к власти. Второе, формируются в правовом сознании, и культура правового сознания, она формирует ценности, культуры нет, ценности, естественно, сами понимаете, слишком примитивны.

Фрейверт Людмила Борисовна,

*доцент Московского государственного
университета технологий и управления
им. К.Г. Разумовского:*

Я хотела бы начать с афоризма Алексея Максимовича Горького, который содержится в шестом томе архивов: «Добро не анекдот, а закон». Вот, как раз мне хотелось сказать о докладе Петра Давидовича то, что это очень важный момент вне зависимости от религиозных или атеистических убеждений юриста, культуроведа или кого-то другого. Нравственность выступает не как регулятор отношений между людьми: не делай другому того, что не хочешь себе, – а как закон, как норма жизни, данная свыше, т.е. Богом или нравственностью, или это общий закон жизни, независимый от выгод, экономики и т.д. Вот это, мне кажется, очень важный шаг, и то, о чем я интуитивно думала, и то, что я сегодня от Петра Давидовича услышала. Спасибо Вам большое.

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович:

Давайте будем завершать нашу дискуссию. Дадим слово нашим докладчикам в обратном порядке. Первому – Сергею Львовичу, затем – Петру Давидовичу. Общие итоги подведет Александр Владимирович.

Чижков Сергей Львович:

Игорь Дмитриевич, я думаю, у Чичерина по-другому вопрос ставился, а именно, не в том, что нравственность попортило право, а в том, что право, совершая экспансию в сферу нравственности, уничтожает последнюю. Поэтому он видит в

праве не только регулятор, но и гаранта защиты нравственности, ее автономии. Валентина Викторовна, большое Вам спасибо, я действительно не договорил, что взаимное ограничение внешней свободы в условиях, конечно же, равенства, тут нет разговора. Что касается моего утверждения, что идея правового государства – это довольно поздняя идея, то имел в виду вот что: в первую очередь, когда мы уходим в глубокую древность и ищем там какие-то институты, которые мы потом как будто находим в правовом государстве, то все эти институты мы ведь находим и в полицейском государстве. Вопрос правового государства, следовательно, не только и не столько в институтах, сколько в правопонимании, в понимании того, что является содержанием законов. Вот тут принципиально два разных подхода в правовом государстве и полицейском, потому что в полицейском государстве мы находим все те же институты: и разделение властей, и верховенство закона, и даже некий набор прав человека. Но все это еще не сделало государство правовым, поскольку не понятно, что регулирует эти законы, каково их содержание. Одинаковые институты могут работать на разные системы. Кстати говоря, мы этот вопрос обсуждали, если вы помните, это было в Голицыно на совместном семинаре Института философии и Института государства и права. Мы там обсуждали этот вопрос и вопрос о том, кто творит право? Законодатель творит право или только его записывает, записывает уже возникшее и существующее право, придает ему форму закона? Это классический вопрос философии права. Если право творит законодатель, то это одно правопонимание, скорее всего, связанное с различными течениями правового позитивизма, если же только записывает, то истоки права мы должны искать за пределами чистой юриспруденции, в мире ценностей, идей, в том числе и философских, обычаев в гражданском обороте и всем том, что теперь именуется культурой. Такой подход больше соответствует естественно-правовой доктрине в ее разных вариантах. Из этой области и происходит постоянное давление на систему законодательства, это давление и меняет его. Право создается не законодателем, оно возникает в довольно сложном процессе взаимодействия людей, их взаимного признания, реализа-

ции людьми своих ценностей и убеждений. Чичерин, который считал, что только позитивное право можно в полном смысле считать правом, все же говорил, что есть еще философское право, право в широком смысле, как система идей о человеке как о метафизическом существе. Эта система идей постепенно формируется сама и формирует позитивное право. Поэтому для философии права важно понять, как эти идеи, ни для кого не обязательные, становятся законом, обязательным для всех. Что касается ранних форм взаимосвязи права и нравственности, то тут для нас ценно именно понимание их глубокой внутренней связи, понимание принципа, который дал монотеизм. И все же эта связь там подчас выступает как неразличность-понятий, как некий синкретизм. Полагаю, что для нас сейчас крайне важно понять «конкретность духа», то есть понять, как эти сферы разделились, стали автономными «духовными мирами», по выражению Зиммеля, но как, обретая автономию, они сохраняют связи с целым. Причем не просто сохраняют связи с целым, а создают это целое, создают невероятно сложную систему взаимосвязей и взаимовлияний, по которой мы сейчас бродим мыслью, как по лабиринту. Теперь, если позволите, я бы сделал небольшое объявление. Вышла книга ученого с мировым именем, академика польской академии наук Анджея Валицкого «Философия права русского либерализма». Он приезжает к нам в институт на конференцию по Герцену и выступит с докладом «Философия свободы и русская идея у Герцена». Это будет 20 июня, а 19 июня мы могли бы с ним встретиться. Как вы на это смотрите?

Баренбойм Петр Давидович:

У меня только один апрельский тезис: право, отделенное от нравственности, не заслуживает даже беглого взгляда.

Захаров Александр Владимирович:

Несколько слов об актуальности затронутой сегодня темы. В этой связи хотелось бы привести следующее высказывание председателя Верховного суда РФ В.М. Лебедева: «Кажется, века лежат между библейскими словами и сухими формулировками современных законов, но в то же время оче-

видна актуальная созвучность норм Библии и Конституции». Обеспечение свободы граждан является необходимым условием осуществления модернизации нашего общества, поскольку реализация этого проекта под силу лишь свободным людям. В этом состоит главный вызов нашего времени. Более того, основной целью системной модернизации России должна, наконец-то, стать личность, защита ее прав и свобод.

Дух свободы – это питательная среда для формирования новых смыслов. Сегодня, как никогда, наше общество нуждается в новых идеалах, в новых образцах поведения, в новом образе будущего. Что же мы наблюдаем в реальности. Вот как звучит оценка складывающейся в стране ситуации из уст двух известных общественных деятелей Ирины Хакамады и Ирины Прохоровой. Размышляя о причинах нервозности, появившейся за последнее время в обществе, И. Хакамада, в частности, отметила, что Россия частично скопировала рынок западной модели потребления, но отказалась от институтов, заменив их бездушными суррогатами. По ее мнению, отсутствие институтов поставило человека в зависимость от зарвавшегося бюрократа – «хозяина» страны. А это опасно для жизни и сильно унижает. При этом бюрократию наделили не только политическими, но и предпринимательскими функциями.

Ирина Прохорова говорит о том, что порочные законы блокируют нормальную деятельность, общество впало в апатию и перестало развиваться.

В размышлениях о реалиях окружающей действительности невольно вспоминаешь образ России 160-летней давности, вышедшей из под пера В.Г. Белинского: «...страна, в которой нет не только никаких гарантий для личности и собственности, но нет даже полицейского порядка, а есть только огромные корпорации воров и грабителей».

Хочется верить, что многое за более чем полуторавековой период у нас изменилось. Однако и по сей день проблем в стране предостаточно. Одна из наиболее острых – потеря веры во власть, в том числе власть законодательную и власть судебную. Это ведет к утрате доверия в справедливость Суда. Сегодня в нашем обществе существует запрос на действенное

правосудие, которое может вернуть людям надежду на справедливость. Вполне очевидно, что именно независимые судьи могут обуздать произвол чиновников (или хотя бы его ограничить), а самое главное – защитить честь и достоинство человеческой личности.

В докладе Центра стратегических разработок «Общество и власть в условиях политического кризиса», в частности, отмечается, что российские граждане (в Москве и провинции) формируют один и тот же перечень из четырех проблем. Одна из них – личная безопасность и правосудие.

ПРИЛОЖЕНИЕ К МАТЕРИАЛАМ КРУГЛОГО СТОЛА: РАЗВЕРНУТЫЕ ТЕКСТЫ ВЫСТУПЛЕНИЙ

Мазаев Владимир Дмитриевич,
*доктор юридических наук, профессор
кафедры конституционного и муниципального
права НИУ «Высшая школа экономики»*

Пятикнижие и универсализация философско-правовых ценностей

1. Вопросы философии права в Пятикнижии и принцип правового государства имеют логическую взаимосвязь. Анализ их соотношения позволяет найти истоки и базовую составляющую современных универсальных философско-правовых ценностей.

В 1993 году российская Конституция закрепила либерально-демократическую модель общества и государства, основанную на системе западноевропейских стандартов. При этом в Конституции РФ была провозглашена открытость российского общества и признание общепризнанных принципов и норм международного права в качестве составной части российской правовой системы (ч.4 ст.15). Вместе с тем признание североатлантических моделей и движение навстречу европейскому сообществу не стало означать признание России в качестве равноценного участника отношений, основанных на этих ценностях.

Одной из проблем преодоления цивилизационных и мировоззренческих преград на пути восприятия западных правовых позиций заключается в соотносимости содержания

(применимости) европейских стандартов с российской философско-нравственной и политико-правовой средой. Наглядным примером может служить иногда несовпадающее толкование одних и тех же конституционных ценностей (прежде всего связанных с защитой основных прав и свобод человека и гражданина) Европейским судом по правам человека и Конституционным судом РФ. Так, симптоматична реакция председателя КС РФ В.Д. Зорькина на решение Европейского суда по делу Константина Маркина против России, которое он оценил сомнительным с точки зрения сути самой Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод и прямым образом затрагивающей национальный суверенитет, основополагающие конституционные принципы. В этом случае, по мнению В.Д. Зорькина, Россия вправе выработать защитный механизм от таких решений, не выходя из европейского правового поля⁷⁶³.

2. Процесс реализации правовых западноевропейских стандартов, как составляющих элементов нашего правового поля, связан с адекватным воспроизведением исходного философско-нравственного содержания этих положений. Одним из направлений такого проникновения в генетические истоки правовых ценностей является исследование правового содержания, смысла и образов Пятикнижия.

Религиозные книги представляют первооснову осмысления формирования и развития человеческих ценностей. Согласно А.Дж. Тойнби, религиозная форма является некой куколкой в становлении, сохранении и переходе одной цивилизации в другую. Так, в Библии «есть корень Моисеев, вышедший из иссохших остатков второго поколения древней египетской цивилизации»⁷⁶⁴.

Например, современные представления о праве собственности во многом заложены ветхозаветным законодателем. Он дал концепцию миропонимания модели отношений

⁷⁶³ См.: Зорькин В.Д. Предел уступчивости // Российская газета 5325 (246) от 29 октября 2010 г.

⁷⁶⁴ См.: Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории / Сост. Рашковский Е.Б. М., 1996. С. 38, 42.

людей к господству над объектами материального мира. В этой правовой модели отношений собственности отчетливо видны истоки собственности, основные субъекты и объекты права собственности, средства защиты и способы ограничения права собственности, описаны правовые режимы использования отдельных объектов права собственности. Кроме того, представлена система ценностей, в которых раскрываются философско-нравственные основы права собственности, универсальный образ социальной функции права собственности. Эти положения являются духовными корнями современного понимания роли права собственности, ориентирами развития содержания права собственности в социально ориентированной рыночной экономике.

Думается, что идея (идеи) правового государства (и (или) верховенства права) также имеют некий мостик в Пятикнижие.

Ф. Энгельс в своей работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» приводит утверждение английского юриста Г.С. Мейна о том, что весь наш прогресс, сравнительно с предыдущими эпохами, состоит в переходе от статута к договору – от унаследованного порядка к порядку, устанавливаемому свободным договором⁷⁶⁵.

При этом следует иметь в виду, что форму свободного договора можно рассмотреть в основе принципа правового государства. Ведь суть правового государства или (и) государства господства права заключается в ограничении всевластия государства правом, в связанности государства правовой формой, в основе которой лежит представление о справедливой власти, основанной на высших правовых ценностях. По мнению А. Шайо, общая черта для различных концепций правового государства (и (или) верховенства права) состоит в том, что государственные органы действуют в соответствии с предписаниями права, которое, в свою очередь, строится

⁷⁶⁵ См. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства: в связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана. М., 2010. С. 86.

на принципах, ограничивающих произвол⁷⁶⁶. В качестве важнейшего принципа ограничения произвола посредством права как высшей ценности выступает идея договора. Она может быть представлена в форме различных договоров, например, между людьми по поводу передачи части естественных прав политической организации (государству); между обществом и государством; между различными социальными группами по поводу политической власти; между гражданским обществом и государственной властью и т.д.

В Пятикнижии весь смысл взаимоотношений человека, народа, общества и государства заключается в договорных отношениях народа и Бога, в которых определяются основные стороны, условия, правила и ответственность участников договора. При этом царская (т.е. государственная) власть является производной этих договорных отношений и имеет ограничения в своем распространении и применении. Поэтому философия договорных отношений между обществом и государством и связанность государства некими высшими правовыми ценностями является тем исходным моментом, который лежит в основе европейского понимания правового ограничения государственной власти в современном обществе.

М.И. Гельвановский,

*доктор экономических наук, профессор,
гендиректор Национального института развития
Отделения общественных наук РАН*

С большим интересом выслушав доклады Петра Давидовича и Сергея Львовича, за что им огромное спасибо, хотел бы отметить, что тема «Библейские истоки философии права» сама по себе не только очень интересна и многоаспектна, но и крайне актуальна. Она затрагивает очень тонкую и чувствительную область соотношения внешнего права, опреде-

⁷⁶⁶ См.: *Шайо А.* Самоограничение власти (краткий курс конституционализма). М., 2001. С. 295.

ленного и установленного людьми, и нравственного закона, находящегося внутри каждого нормального человека, закона, которым восхищался Кант, который в христианской традиции считается предустановленным Богом в человеке, как бы написанным в его сердце. Проблема связи этой огромной темы с новоевропейской концепцией правового государства представляется не менее интересной, но все же, на мой взгляд, это несколько отдельный сюжет. Сложение этих масштабных тем в одну – задача очень трудная для целостного выстраивания какой-либо достаточно стройной концепции.

Главным в этой проблематике является то, что она в современных условиях разделения гуманитарного знания на отрасли представляется междисциплинарной, поскольку затрагивает вопросы, которые уже весьма глубоко разработаны юристами, социологами, историками, политологами, коммуникативистами, экономистами, психологами, религиоведами, богословами, лингвистами и, может быть, еще какими-то специалистами, о существовании которых мы имеем смутное представление. Сегодня усилиями только одних философов, несмотря на их бесспорно высокий уровень профессионализма, не то что достаточно глубоко структурировать эту проблему, но даже основательно разобраться в ней, с учетом накопленного гуманитарными науками опыта, весьма сложно. Поэтому рассуждения на столь масштабную тему неизбежно рискуют превратиться во фрагментарные мнения по отдельным аспектам проблемы, а сама тема, как некое целое, может оказаться как бы вынесенной за скобки.

Как экономист, профессионально не занимающийся проблемами философии и юриспруденции, но понимая, насколько важно осмысление права в современной экономике, я все же попытаюсь высказать свое скромное мнение по данной теме. Мое выступление вероятнее всего как раз и будет таким фрагментом, в котором я постараюсь затронуть лишь отдельные, но, на мой взгляд, очень важные вопросы, относящиеся к предмету дискуссии.

Библия как единое целое

Прежде всего, о библейских источниках философии права. Мы услышали весьма обстоятельный анализ этих источников, проведенный на основе Пятикнижия Моисея, что, конечно же, очень интересно. Но, наверное, неправильно было бы считать, что Библия состоит только из книг Ветхого Завета. Тем более, что, несмотря на важность этого источника, не следует упускать и того обстоятельства, что Новый Завет в определенном смысле отменяет Ветхий. «...закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти», – пишет апостол Павел в своем Послании к Римлянам (Рим, 8: 2). Эта отмена Ветхого Завета Новым представляет собой не отвержение ветхозаветных заповедей, но предложение нового уровня отношения с Богом. Оставляя значимыми десять ветхозаветных заповедей, Иисус Христос добавляет к ним девять новых заповедей – заповедей блаженства – и поднимает уровень этих отношений на высоту, реально недостижимую человеком. Недостижимую без Бога. Когда ученики узнают о том, какие требования предъявляются к человеку этими заповедями, они в изумлении вопрошают Иисуса: «Так кто же может спастись?» (Мф, 19: 25) – настолько недостижимо высоким кажется нравственный идеал Христовой проповеди. Ответ был таким: «Человекам это невозможно, Богу же все возможно» (Мф, 19: 26).

Ветхий Завет – это первая ступень воспитания человечества, своеобразный детоводитель по апостолу Павлу (Гал, 3: 24-25), заставляющий под страхом соблюдать заповеди, предусматривающие наказание за грех. Новый Завет основан на вере и духовном росте *без принуждения*. Человек вышел из-под руководства детоводителя (Ветхого Завета), всего закона не частично, а полностью без каких-либо оговорок или поправок. Вино молодое вливают в новые мехи, и никто к ветхой одежде не приставляет заплатки из небеленой ткани (Мф, 9: 16-17). Вера не упраздняет закона, она переводит отношения не только между человеком и Богом, но и человеком и человеком на другой уровень. Отношения становятся сердечными, сострадательными и милосердными, любовь вы-

ходит на первое место. «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою (Ин, 13: 35).

Поскольку христиане ставят в своих отношениях более высокую, чем человеческая, планку, основанную на справедливости, они как бы освобождаются от Закона. Это не означает, что они не исполняют его, но своей верой они как бы уже *ходят в нем*. Отсюда христианство в основе своей не придает такого значения формальному праву, поскольку пользуется регулятором более высокого уровня по благословию Бога. Благословение же заключается в послушании закону. «Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем» (Пс, 118: 1). Такая благословенность и есть свобода. «Буду ходить свободно; ибо я взыскал повелений Твоих» (Пс 118: 45).

Люди в силу своей ограниченной природы ищут справедливости как высшего удовлетворения. Но те, кто исповедует Христа как Сына Божьего, не ограничиваются этим уровнем отношений, а стремятся выйти за его пределы, стать выше справедливости – *быть милосердными*. Согласно христианскому учению, Бог не справедлив. Если бы Он был справедлив, то роду человеческому давно должен был прийти конец в силу того, что по справедливости за нарушение заповедей люди должны быть наказаны истреблением. Но Бог долготерпелив и милосерден. И последователи Христа, следуя за своим Учителем, также стремятся быть долготерпеливыми и милосердными, а это выше человеческих сил и невыполнимо без опоры на силу Бога. Поэтому христианское общество, живя в целом по Закону Божьему, не столь активно нуждается во внешнем законе человеческом, поскольку внутренний закон совести, как гласа Божьего, в сердце человека *гораздо требовательней закона человеческого*. Отсюда невысокая роль внешнего закона в Древней Руси, принявшей христианство и следовавшей законам Христа и потому называвшейся Святой Русью. Внешний человеческий закон в большей мере был необходим для взаимоотношений с иноверцами и людьми, отклоняющимися от этого главного Закона.

Это, может быть, несколько упрощенное, схематичное пояснение к тому, что опора на Пятикнижие Моисея явно

недостаточна для выяснения роли библейских источников права.

Суть же проблемы заключается в том, что *современный христианский мир в значительной своей части утратил эту сердечность, утратил веру и потому все в большей мере нуждается во внешнем законе как регуляторе этих отношений*. Но на самом деле проблема лежит еще глубже.

Верховенство закона. Какого?

На мой взгляд, *проблема справедливости, обеспечивающей нормальное устойчивое развитие общества, не может быть решена с помощью совершенствования лишь внешнего законодательства*. Лозунг «Верховенство закона» решает проблему лишь отчасти. А в условиях либеральной идеологии, фактически провозглашающей всевластие денег, опирающейся на корыстные инстинкты человека, служит дымовой завесой для совершения несправедливых и безнравственных деяний. Действительно, на чьей стороне справедливость – решает закон, который никогда не может до конца предусмотреть все обстоятельства жизни, в которых произошло то или иное событие.

Сегодня, наверное, достаточно очевиден факт, что абсолютизация права (человеческого закона) ведет к *диктатуре адвокатуры, которая все более напоминает лукавое ремесло, выкачивающее из клиентов деньги*. В этой ситуации требование шариатских судов не выглядит уж столь экстремистским. Мое глубокое убеждение заключается в том, что *реального торжества справедливости можно добиться, только опираясь на развитие внутреннего закона, т.е. на восстановление нравственных норм в обществе*. Тогда как внешний закон, только вытекающий из внутреннего, способен сохранить устойчивость социальной системы. Особенно это относится к современной России.

Проблема восстановления баланса внутреннего и внешнего законов

Актуальность обсуждаемой темы связана с тем, что советская социальная система, из которой мы все вышли, также в целом не была полноценной правовой системой. Но эта правовая неполнота, по сравнению со Святой Русью, уже носила негативный характер. Революционная целесообразность поначалу не только официально отменила необходимость следования внутреннему закону милосердия, она фактически *отменила и закон справедливости*. Затем, в мирное время инерция социальной психологии, унаследованная из христианского прошлого, плюс, конечно же, государственная репрессивная система создали условия, при которых внешний закон вновь оказался не сильно востребован. По крайней мере, по сравнению со странами Запада, где внешнее законодательство, унаследованное от римского права, тщательно регламентировавшего практически все стороны социальной жизни, было и остается основным регулятором человеческих отношений. Кроме того, ограниченная, по сравнению с Западом, имущественная сторона социальных отношений также не требовала громоздкого законодательного оформления. Система в целом ограничивалась достаточно простым правовым регламентом.

Но насильственная атеизация населения в советский период сделала свое дело. Она *резко уменьшила действие внутреннего закона*, а отсутствие детально разработанного внешнего законодательства компенсировалось действиями репрессивного аппарата советской системы, тщательно следившего за справедливостью в обществе в той мере и теми способами, которыми он способен был это делать. Этот баланс поддерживался до тех пор, пока не произошел практически одномоментный слом сложившейся за полувековой период системы. Этот слом дал стране, мягко выражаясь, лихие, а реально – бандитские 90-е годы. И мы сегодня продолжаем жить в этой новой «правовой» системе, в которой практически отсутствует баланс между внутренним и внешним законом. Внешний закон: а) часто безнравственен, поскольку является

продуктом откровенного лоббирования и б) часто не выполняется, т.е. является номинальным. Отличие нашего времени от 90-х годов заключается, на мой взгляд, в том, что реальное беззаконие приняло несколько латентный характер. И самые красноречивые подтверждения этому – тотальная коррупция, которая цинично игнорирует любые законы, и криминалитет, который в опасных масштабах проник в органы правопорядка и породил чудовищный симбиоз, от которого многие люди ищут убежища за пределами страны.

Вопрос заключается в том, как восстановить утраченный баланс? Речь идет, конечно же, не о восстановлении баланса, существовавшего в советской системе. Это пройденный этап. Речь идет о восстановлении, прежде всего, внутреннего закона справедливости и милосердия, основные постулаты которого должны транслироваться в официальное законодательство страны. *Принимаемые в стране законы должны быть продиктованы нравственными императивами, закреплять внутренние нравственные ориентиры граждан.* Это большая, сложная и кропотливая работа.

Проблема осложняется тем, что сегодня и главный религиозный институт в России – Русская православная церковь – не имеет достаточно детально разработанного документа, отражающего ее позицию относительно законоустройства в стране.

В 2009 году научный совет по религиозно-социальным исследованиям Отделения общественных наук РАН на своем заседании 22–23 сентября принял итоговый документ, в котором предлагалось организовать научную работу по созданию социального учения Русской православной церкви. Начало созданию этого учения было фактически положено принятием на Юбилейном Архиерейском соборе РПЦ в 2000 году документа «Основы социальной концепции РПЦ», в котором содержатся ориентиры для формирования такого учения. Разработка Учения могла бы стать основой для формирования как внутреннего устройства нравственных нормативов каждого члена Церкви, так и основой для формирования внешней законодательной базы, которая, несмотря на светский характер государства и власти, должна учитывать религиозные осо-

бенности большинства граждан, живущих в России. Вероятно, ученые-гуманитарии РАН могли бы принять активное участие в разработке такого нравственного базиса российского законодательства. Одной Церкви как социальному институту это не под силу, а в нравственных законах заинтересовано все общество.

Кроме того, огромный научный и нравственный вклад в улучшение нравов в нашей стране могла бы сделать сама дискуссия на эту тему. Чтобы решить эту задачу, необходимо преодолеть огромный пробел в нашей отечественной гуманитарной науке, который накопился за советский период.

Философские концепции, часто носящие умозрительный, отвлеченный характер и часто вообще игнорирующие категорию нравственности – вот основная база современной российской гуманитарной науки. Но что, например, сегодня большая часть современных юристов, историков, экономистов, политологов и социологов знают о решениях семи вселенских соборов? В чем состояли жаркие дискуссии по самым животрепещущим вопросам не только веры, но и государство-устройства? По каким причинам были приняты решения в понимании того, что нравственно, а что нет? Почему были приняты те или иные постановления, по которым Церковь живет до сих пор? Что вообще наши гуманитарии знают об истории Церкви? Для того чтобы обладать этими знаниями, вовсе не обязательно быть верующим. Для большинства верующих, кстати, эти знания являются очень желательными, но не обязательными. Но если речь идет об устройении законов социального бытия, такие знания, видимо, не только полезны, но, наверное, совершенно необходимы. Поэтому поднятая Философским клубом тема представляется крайне важной и актуальной. Речь идет не о возвращении к богословским дискуссиям, а об осмыслении с позиций прожитых лет и накопленного научного знания и исторического опыта решения тех нравственных проблем, которые стояли перед христианской цивилизацией на протяжении веков, и попытками восстановить общественную мораль посредством действия законов внутреннего и внешнего.

Возвращаясь к проблеме правового государства

Развивая тему правового государства, видимо, было бы целесообразно развернуть ее в сторону России и именно применительно к России, а не к европейским странам, постараться решать эту проблему. При рассмотрении этой проблемы следовало бы задаться рядом важных вопросов, которые позволили бы оценить ее масштабы и возможности решения. Вот некоторые из них.

Если концепция правового государства является ценностной (или нравственно ценностной), то в каком этическом дискурсе она должна формироваться?

Каков приоритет ценностей в этой конструкции или что этически первично: правовое государство с его системой законодательства, или оно является производным от других высших ценностей? (Приведенный выше текст представляет собой лишь одну позицию, но конструкция может быть иной и опираться на свои весомые аргументы).

Как должны быть защищены выбранные приоритеты относительно других альтернативных ценностных концепций государственного законодательства?

Чьим реальным интересам (классам, социальным слоям, группам) должна преимущественно служить концепция правового государства, а чьи интересы ограничивать или даже противодействовать им?

Насколько реальна в смысле социального применения принимаемая конструкция в современной России, и что нужно сделать для преодоления возможных препятствий?

Каковы должны быть социальные технологии реализации такого правового государства в России?

Как эти социальные технологии должны учитывать возможные региональные, этнические, культурные, религиозные традиции и обычаи в современной России?

Что же касается Европы, то у нее уже сегодня возник комплекс проблем, во многом схожих с Россией, но, как можно судить по происходящим в европейских странах событиям, имеющих свои специфические черты, которые уже в обозримом будущем могут привести к серьезному пересмотру

ряда положений относительно того правового государства, которое они строили на протяжении последних нескольких десятилетий. Отказ от принципов мультикультурализма – возможно, первая ласточка на этом пути. Поэтому ориентация на российские потребности представляется более продуктивной.

И.Д. Осипов,

*профессор кафедры истории русской философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
член управляющего совета Московско-Петербургского
философского клуба*

Библейские ценности и идеал правового государства: историко-культурный контекст

Вопрос о библейских предпосылках идеала правового государства связан с историко-культурным контекстом, и он может прояснить в целом решение проблемы модернизации традиционных во многом религиозных обществ. Определяя правовое государство, можно выделить следующие главные его признаки: конституционное правление, верховенство права над государственной властью, разделение властей. В основу правового государства положены принципы демократии-народовластия, юридическое равенство власти, гражданина и общества перед законом. Важнейшим критерием правового государства являются гражданское общество, выдвижение на первый план роли и значения личности в экономике, политике, культуре. Граждане наделены собственностью, обладают правами и свободами, среди которых особое значение имеют свобода мысли и совести. Люди в таком государстве обладают образованием и культурой, необходимой им для ответственного и осознанного отношения к нормам и правилам общежития.

Таким образом, в правовом государстве присутствует объективная сторона – политические институты, юридические нормы и ценности общества, а также субъективная – опре-

деленная развитием сознания, их нравственной и религиозной культурой. Исторически правовое государство является высшим этапом социокультурного прогресса человечества на пути от ограниченного представления о человеке и его правах к предельно широкому их пониманию. При этом, хотя юридическое понятие правового государства сформировалось в Германии в первой трети XIX века, но сама его идея и совокупность ценностей, важных для правового государства, присутствует в прошлом.

В предыстории концепта правового государства существовали три основных периода.

Первый – это дополитический период традиционных обществ с обычным правом, коллективной ответственностью, единством религии, морали, политики и права в культуре. Нормы в нем являются одновременно религиозными, моральными и правовыми и отражают обычное право родового общества. Согласно распространенным в это время концепциям, идея права дана человеку Богом. Моисеевы Законы отличаются тем, что они являются результатом ссылки на волю Единого Бога. В Моисеевом праве религия и право представляют собой две стороны одного и того же явления: почитание богов и порядок, обеспечивающий мирное существование членов общества. Декалог (Десять заповедей, данных Богом Моисею на горе Синай) включали следующие нормы:

«Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде.

Не произноси имени Господа твоего напрасно.

Помни день субботный, чтобы святить Господа.

Почитай отца твоего и мать твою [чтобы тебе было хорошо и], чтобы продлились дни твои на земле, Господь, Бог твой, дает тебе.

Не убивай.

Не прелюбодействуй.

Не кради.

Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.

Не желай дома ближнего своего, [ни поля его], ни

раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его [ни всякого скота его], ничего, что у ближнего твоего»⁷⁶⁷.

В книгах Исход, Левит и Второзаконие были и многие другие нормы. Они детально регулировали в интересах сохранения народа семейные и сексуальные отношения, решали проблемы собственности и передачи наследства, устанавливали различного рода ограничения на пищу, на деятельность ворожей, иностранцев. Моисеево право устанавливало систему наказаний за преступления против нравственности, и в этом контексте особо оговаривался особый статус священнослужителей и судей в обществе. Определялись и дифференцировались формы ответственности за нарушения закона в зависимости от социального и имущественного статуса, состояния физического и душевного здоровья человека и его пола, наличия рецидива и злого умысла в преступном поведении. Можно утверждать, что Ветхий Завет выступает наиболее развитой юридико-философской концепцией этого периода, в нем представлены нормы публичного и уголовного права, идея верховенства права как закона, принципы разделения властей, конституционализма и общественного договора⁷⁶⁸. В этом состоит сходство Ветхого Завета с концепцией правомерного, юридически организованного государства Нового времени. В этой связи особую значимость получает заповедь правосудия Моисея. Она предписывает создать суды из «способных, правдивых, боящихся Бога, ненавидящих корысть людей», которые могли бы карать правонарушителей, а также разрешать конфликтные ситуации. Определены и принципы правосудия: «Не делайте неправды на суде; не будь лицеприятен к нищему и не угождай лицу великого; по правде суди ближнего твоего»⁷⁶⁹. Особый интерес представляет призыв к тому, чтобы в суде, принимая решения, не следовать за большинством во зле. В процессе решения конфликтных

⁷⁶⁷ Исх, 20: 4, 7, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 17.

⁷⁶⁸ Всесторонне данная проблема освещена в работах: *Лафитский В.И.* Воскресение права. Ч. 1–3. М., 2008–2009; *Баренбойм П.Д.* 3000 лет доктрины разделения властей. Суд Сьютера. М., 2003.

⁷⁶⁹ Лев, 19, 23.

ситуаций предусмотрены соответствующие процедуры сбора объективных свидетельских показаний и доказательств совершенного преступления, утверждается авторитет судей в обществе.

В Ветхом Завете присутствуют и нормы, которые могут быть отнесены к социально-правовому государству. В них говорится о необходимости проявления сострадания к бедным, вдовам и больным: «Не обижай ближнего своего и не грабительствуй»⁷⁷⁰. Милосердие должно быть проявлено также к рабам, иностранцам и к преступнику, если он раскаялся в совершенном преступлении. В этом контексте отрицается и проявление мести: «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего как самого себя»⁷⁷¹. При этом следует признать, что во многом Моисей интересовал вопрос защиты жизни, свободы и благополучия своего народа. Но в последующем ряд норм Ветхого Завета получили универсальное толкование: истинного правосудия, верховенства права, закона-правды, принципа сострадания. В этом качестве они перешли в христианство.

Второй этап предыстории правового государства связан с Античностью. В философии этого времени формировалось представление о праве как определенной государственной мерой социальной свободы, справедливости и равенства. Развернутая теория справедливости дана Аристотелем, который различал два ее вида: уравнивающую и распределяющую. Уравнивающая справедливость – та, которой люди руководствуются при обмене ценностями или возмещении ущерба. Это – середина между ущербом и выгодой, которую получает каждый в равной мере. Дистрибутивная справедливость проявляется при распределении всего того, что может быть в обществе между людьми: власти, почестей, вознаграждения. При этом справедливым может быть как равное, так и не равное распределение между различными лицами, в зависимости от их вклада в общественное благо.

⁷⁷⁰ Там же.

⁷⁷¹ Там же.

Уже в античной философии родилась идея естественных прав человека, но она была существенно ограничена в своем социальном выражении, так как данными правами не обладали рабы, женщины и варвары. Аристотель считал справедливым рабство и ограничение прав женщин в обществе, поскольку это соответствовало природному различию людей. «Справедливо одному быть в рабстве, другому господствовать, и следует, чтобы один подчинялся, а другой властвовал и осуществлял вложенную в него природой власть так, чтобы быть господином», – писал он в «Никомаховой этике»⁷⁷². В античной философии категория *естественное* предписывала людям принимать то, что уже существовало в действительности и санкционировало существующие учреждения. Граждане древнегреческого полиса в силу закона получали политические и юридические права. Важное значение имела категория *номоса* (закона), впервые упомянутая Гесиодом (около 8 в. до н.э.), которая у него включала три аспекта: сущность, предписанная Зевсом, независимо установленная практика и то, что соответствует законам природы. Однако у Гомера имеется и другой термин – *темис*, то, что предписано, то есть божественные установления для блага человека. Царю же поручалось следить за данными установлениями. Постепенно в философии произошел понятийный сдвиг с понятия *темис* на *дикэ* – порядок, право, правосудие, справедливость, а затем на *номос*. В идее закона были определены два момента: понятие природного явления, которое предшествует бытию человека и детерминирует деятельность человека и данного образа жизни, обусловленного божественной либо человеческой волей. В этой связи возникла этика софистов, представленная в концепции космополиса. Космополит – это человек, который уже не во всем признает безусловную власть локально-полисных установлений, но живет по единому для всех людей природному закону. Впоследствии эта идея была воспринята ранним христианством.

Аврелий Августин в труде «О граде Божиим» сформулировал идею правового порядка, созданного Богом для пре-

⁷⁷² Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 4. М., 1983. С. 386.

дотворачивания человека от дальнейших преступлений. Правовой порядок должен быть проникнут идеалом божественной справедливости, а законы, издаваемые правителями, следовало безусловно исполнять. Сами же законы, создаваемые человеком, должны строиться на идеалах человеческой любви, сердечности и служения Благу.

Фома Аквинский интересен своей концепцией естественного права, которое он в «Сумме теологии» и «О правлении государей» выводит из здравого человеческого разума. Право – это действие справедливости в божественном порядке человеческого общежития. Различаются четыре вида права, данного людям в Божественном откровении (Ветхом и Новом Завете): вечный закон, как разум Божественной мудрости и мирового порядка; естественный закон, распространяющийся на все живое; положительный закон, устанавливаемый властью; Божественный закон, данный людям в откровении. Существуют три вида права: божественное, естественное и человеческое. Естественное право является той основой, на которой покоятся все человеческие законы, и заключено в действии, уравненное в отношении к другому человеку. Фома полагал, что отклонение закона человеческого права от естественного права придает закону насильственный характер, и такой закон не обязателен для исполнения.

Проблема взаимоотношения ветхозаветного закона и Христовой благодати получили свою разработку и осмысление в эпоху Средневековья. Решая ее, можно утверждать, что Заповеди Иисуса сформулированы на основе нравственных норм Ветхого Завета, и в этом заключена их преемственность с предшествующей культурой. Он подчеркивает: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить»⁷⁷³. Христос отмечает важность нормативной составляющей Ветхого Завета, который формирует у людей способность жить в обществе. Митрополит Иларион Киевский писал по этому поводу: «Ведь закон предтечей был и служителем благодати и истины, истина же и благодать – служитель будущего века, жизни нетленной. Ибо закон при-

⁷⁷³ Мф, 5: 17.

водил подзаконных к благодатному крещению, а крещение провождает своих сынов в жизнь вечную»⁷⁷⁴. Иисус Христос защищал гуманность нравственного содержания юридическо-го закона, выраженного в справедливости, милосердии и до-верии. В Новом Завете формулировка данного принципа вы-глядит так: «Итак, поступайте во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки»⁷⁷⁵.

При этом христианство в само понимание ветхозавет-ной нравственности внесло и принципиальную новизну, ко-торая состоит в утверждении этики прощения своих врагов. Христос говорил: «Я говорю вам: любите врагов ваших, бла-гословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного...»⁷⁷⁶. Г.Д. Берман полагает, «что право, понятое в свете христианства, представляет со-бой процесс создания условий, в которых жертвенная лю-бовь, любовь, персонифицированная Иисусом Христом, может укорениться в обществе и начать расти»⁷⁷⁷. Христианство ко-ренным образом изменило взгляд на рабство, и главную роль здесь сыграло новое понимание справедливости, утверждав-шее равенство всех людей перед Богом. Христианство считает самоочевидной истиной, что все люди созданы равными, что они наделены Богом определенными неотъемлемыми права-ми, среди которых право на жизнь, свободу и стремление к счастью. Моральное равенство в своем универсальном зна-чении могло иметь самые разные оттенки: от равенства всех людей в имущественном отношении до призывов к социаль-ному равенству: принцип морального равенства зачастую вы-ступал как идеальное восполнение и духовная компенсация неравенства социального. Данное понимание морального ра-венства скрывало и мысль о скрытом внутреннем достоинстве

⁷⁷⁴ Митрополит Иларион. Слово о Законе и Благодати // Памятники литературы Древней Руси XVII. Кн. 3. М., 1994. С. 600.

⁷⁷⁵ Мф, 7: 12.

⁷⁷⁶ Мф, 5: 43.

⁷⁷⁷ Берман Г.Д. Вера и закон: примирение права и религии. М., 1999. С. 367.

и праве вопреки внешнему угнетенному положению человека. Идея морального равенства людей имела принципиальное значение для утверждения демократических принципов правового государства.

Христианское учение также с особой силой выдвинуло значение свободной воли. Из его юридического признания вытекала обязанность других не вторгаться в сферу действия данной воли и в отношения взаимно признающих друг друга волей. Тем самым понятие личности конкретизируется и получает всеобщность. Это понимание личности будет включено в контекст философии права Нового времени. Христианское учение о духовно свободной личности сыграло существенную роль в формировании принципа свободы совести. Борьба за свободу совести в период Реформации предопределила развитие индивидуального правосознания. Если личность имеет право верить по указаниям своей совести, если организация церковных общин свободна, то тем самым устанавливается возможность допущения свободы собраний, свободы слова и печати, свобода воспитания.

В эпоху Просвещения само понимание свободы стало связываться с разумом человека и с идеей демократии. Все люди от природы равны – поэтому в социальной реальности они должны иметь одинаковые права и обязанности. Все люди с необходимостью преследуют личные интересы – поэтому задача истинно мудрого законодателя не препятствовать им в этом, а создавать такие законы, которые способствовали бы развитию добродетели, соединяя ее с личной выгодой. Разумность так же естественна для человека, как и свобода, а право рождается как мера взаимосвязи свободы и разумности и вектор социального прогресса. Апология разума закономерно стала апологией свободной природы рационально мыслящего человека. Тождественность свободы и разума предопределила суть основных концепций естественного права в эту эпоху. Свободное состояние личности предполагалось ее первоначальным состоянием, предшествующим образованию всякого политического союза. Отказавшись от этой первобытной свободы для создания государства по единодушно принятому договору, отдельные лица по существу отказались лишь

от части своей естественной независимости, несовместимой с существованием государства. Этот остаток первобытной естественной свободы и составляет права личности, которые стоят выше прав государства, так как они ему предшествуют и поскольку само государство было образовано лишь в целях их гарантии и сохранения. Данные идеи легли в основу Великой французской революции. Статья 1. Декларация прав человека гласит: «Люди рождаются и пребывают свободными и равноправными... Общественные различия могут быть основаны только на общей пользе». Статья 4. Свобода состоит в возможности делать все то, что не вредит другим лицам. Ввиду этого пользование естественными правами со стороны каждого человека ограничивается только теми пределами, которые обеспечивают другим членам общества пользование теми же правами. Эти пределы могут быть установлены только законом».

В этой связи развивается концепция свободы, в основу которой кладется идея уникальности личности. Данная идея близка христианской концепции благодатной природы человека. В политической литературе она была высказана В. Гумбольдтом и основана на представлении о том, что высшей и конечной целью всякого человека является наиболее точное и всестороннее развитие его сил в их индивидуальной особенности и самобытности. Поэтому государство не должно стремиться к единообразию и уничтожению естественных различий между индивидами. Оно также не должно стеснять, запрещать свободу личной деятельности в ее различных формах, если она не нарушает права других лиц. Смысл данной свободы заключается в устранении государственной опеки над нравственностью, воспитанием, выбором занятия и личных убеждений. Гумбольдт признает необходимой социальную и имущественную дифференциацию, поскольку она отражает естественное различие между людьми. Его отличает то, что он не опирается на концепцию естественных прав, а становится на точку зрения идеи целесообразности и необходимости естественных стремлений индивида к свободной и непринужденной деятельности.

Д.С. Милль распространил идеи Гумбольдта на сферу отношений человека и общества. Милль понимает под обществом всякое общежитие. Единственная цель, ради которой государство или общество могут вмешиваться в свободу действий своего члена, есть самозащита и предупреждение нанесения вреда другому лицу. Пока действия человека касаются только его самого, свобода его должна быть неограниченной во власти над собой, своим телом и своей душой. Порабощение личности обществом может привести только к всеобщему застою и рутине. Свобода им рассматривается в двух основных формах: внутренняя и внешняя. Основными требованиями внутренней свободы являются свобода совести в самом широком значении этого слова, свобода личного убеждения, свобода мысли и чувства, свобода выражения и распространения мнений. Внешняя свобода включает свободу личных склонностей и занятий, образа жизни, выбора профессий, свободу действий, пока мы не причиняем вреда близким людям. Формы государственного устройства мало могут принести пользы, если они не оживлены духом личной инициативы и самобытности. Свобода индивида в данном случае становится условием развития субъективных и объективных прав. Очевидно, что развитие понятия свободы в европейской культуре пронизано духом эмансипации – борьбы против давления социально-государственных форм, признанных внешними для человека. Эта свобода в большей мере является освобождением от социальных и государственных норм и исходит из того, что индивид лучше других и лучше правительства может позаботиться о своих интересах. Право здесь может только предохранить общество от нарушающей закон деятельности индивида, отмерив ему область индивидуальной свободы. Свобода есть все то, что не запрещено законом. В эпоху Просвещения развивается мысль о том, что естественное состояние и природа человека должны быть утверждены в социальной жизни, что это лишь идеал, требующий своего осуществления в обществе разума. В теоретическом правосознании естественный закон представляется теперь как абстрактный, идеальный принцип, на основании которого еще только должно перестроить действующее, законное право.

Науке естественного права Нового времени положил начало Г. Гроций. Существо его учения заключается в признании наряду с изменчивым положительным правом, создаваемым волей Бога для людей, также и неизменного естественного права, вытекающего из природы людей как общительных существ. Право природы, по его мнению, есть то, что согласно с природой разумных людей. В договорной концепции права, родоначальником которой признается Гроций, доказывалось, что государство и право, образованные волеизъявлением свободных и независимых индивидов, обязываются обеспечить соблюдение их неотъемлемых прав, защиту их жизни, свободы и частной собственности.

Особой вехой в развитии идеи правового государства стало учение Локка о государстве, в котором господствует закон, признающий неотчуждаемые естественные права людей. Он обосновал законность сопротивления всякому произволу власти, поскольку это сопротивление следует из естественного права человека на защиту своей жизни. В противном случае человек совершит акт самоубийства, но христианство не допускает самоубийства, которое им отождествляется с убийством.

Учение Канта является кульминационным пунктом теории естественного права в первой его фазе. Ему принадлежит определение права как «ограничения свободы каждого условием согласия ее со свободой всех других, насколько это возможно по некоторому общему закону»⁷⁷⁸, ставшее одной из важнейших категорий гуманистической философии права. Согласно Канту, гражданское правовое состояние основано на следующих априорных принципах: свободе каждого члена общества как разумного человека, равенстве его с каждым другим как подданного, самостоятельности каждого члена общества как гражданина.

Философия права Гегеля в определенной мере воплотила эту же идею, несмотря на то, что сам философ во многом разошелся с просветителями. Гегель ставит своей целью понять положительное право как диалектическое развитие идеи

⁷⁷⁸ Кант И. Соч. в 6 тт. Т. 4. М., 1965. С. 73

свободы. «Идея права – свобода, и подлинного её понимания мы достигаем лишь тогда, когда познаём ее в ее понятии и его наличном бытии»⁷⁷⁹, писал Гегель. В метафизической концепции права происхождение права связывается с саморазвитием идеи или мирового духа. По Гегелю, моментами этого развития является общество и высшая его форма – государство. Идея права заключается в свободе.

Наряду с философией естественного права в XIX столетии разрабатывается и философия позитивного права. Д. Остин и К. Бергбом разрабатывают формалистическую правовую науку. Задача юриста, по их мнению, в создании рациональной дедуктивной модели права в отрыве от общественных конфликтов и мировоззренческих ценностей и в установлении зависимости частных юридических предписаний от общих положений. Право не должно содержать никаких противоречий, и юридический закон ограничивает индивидуальные интересы извне, не позволяя проявиться социальным конфликтам.

Очевидно, что в правовом государстве присутствует формально-позитивный, юридический смысл организации государства, и в законе выражается объективный, необходимый и принудительный смысл значения права. Закон есть всякая установленная органами государственной власти юридическая норма. Правовой закон опосредует собой позитивное и естественное право, право находит свою форму в законе. Степень его адекватности обусловлена действием многих факторов, среди которых первостепенную роль играет деятельность законодателя и сам процесс принятия закона, предполагающий соблюдение определенной процедуры. Закон предполагает, что личность способна нести ответственность за свое решение, и поэтому может ей вменить то или иное правовое действие.

В этой связи возникает необходимость определения меры законов в обществе. Нравственная проблема меры законов была также поставлена в христианстве: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты,

⁷⁷⁹ Гегель Г. Философия права. М., 1934. С. 24.

аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру; сие надлежало делать и того не оставлять»⁷⁸⁰, – говорил Иисус. В этих словах выражена необходимость сочетания закона и справедливости, которая исходит, с одной стороны, из универсальной сущности права, а с другой, из этики права. Мера законов – тот конкретно исторический оптимум, который позволяет эффективно организовать социальную жизнь на основе норм справедливости, защитить права и свободы человека. Мера эта определяется существующим правосознанием в обществе, без учета которого самое совершенное законодательство действовать не сможет.

При этом легализм, отождествляющий право с юридическим законом, во многом уповает на всевластие и эффективность юридического законодательства. Но современный кризис правосознания и существование в прошлом тоталитарных режимов, действующих на основе юридических норм, раскрывает некорректность легализма. Законы – юридические нормы нуждаются в «оправдании» универсальными нравственными принципами, выработанными в человечестве. В этом контексте библейские ценности также играют важную роль в той степени, в какой они отражают гуманизм основных естественных прав человека, а также его ответственность перед обществом и государством.

В этой связи принципиальное значение имеет проблема отношения власти и права. Существует несколько основных подходов к решению проблемы соотношения власти и права. С точки зрения концепции естественного права, у личности существуют прирожденные естественные права, которые и требуют их признания государственной властью, следовательно, и определенного самоограничения государственной власти. Так как государство возникло в результате общественного договора, то оно обязано уважать личные права граждан. Концепция естественного права выводит власть из права и тем самым принципиально разграничивает право и политику. Р. Иеринг полагал, что право создается исключительно государственной властью, и правомерность – пер-

⁷⁸⁰ Мф, 23: 23.

вое условие политической власти. Грубая физическая сила никогда не может иметь такого значения, какое имеет сила, действующая согласно с указанием разума и соблюдающая известного рода политику. Государственная власть, ограничивая себя ради правомерного образа действия, укрепляет себя, ибо само это ограничение усиливает правосознание в обществе. Главная опора власти – высоко развитое чувство законности. Устанавливая обязательность юридических норм не только для отдельных граждан, но и для своих органов, государственная власть получает правильную организацию и тем самым укрепляет себя.

Главным в понятии правового государства является свобода человека от произвола власти и ее вмешательства в частную жизнь. Это предполагает, что власть признает неотчуждаемые права граждан и что законы соответствуют праву. К юридическим признакам правового государства относится наличие сильного правосудия, кадров профессиональных юристов, способных оказать необходимую человеку юридическую помощь. К признакам правового государства следует отнести и прямое действие основных норм конституции и ответственности чиновников за принятие вредных для общества законов и за ненадлежащие законодательные ограничения прав и свобод человека.

Но существуют и этические основания правового государства. Правовое государство ставит своей целью установление определенного баланса между уровнем наличной свободы в обществе и устремлениями людей к равенству и исходит из необходимости выявления юридического и нравственного основания такого баланса. Правовое государство – это власть, которая уважает человеческое достоинство, для которой оно является высшей ценностью. В процессе развития представлений о праве и государстве была сформулирована идея о разумности и справедливости такой политической формы общественной жизни людей, при которой право становится властной силой (то есть общеобязательным законом), а публично властная сила (с ее возможностями принуждения и насилия) – справедливой (то есть соответствующей праву) государственной властью. В этой связи и возникает идея жи-

вого права, которое является предпосылкой закона. Взаимосвязь права и свободы определяется тем значением, какое свобода имеет в развитии правосознания. Можно полагать, что само представление о праве имманентно включалось в то, как понималась свобода личности. Освобождение личности от социально-экономической зависимости, препятствующей проявлению личной инициативы, было одним из главных условий трансформации правовой структуры общества. Эмансипация, раскрепощение – один из главных показателей уровня развития правовой культуры общества.

История западной цивилизации доказала, что нормы права выступают не только в качестве ограничителя притязаний индивида, защищая интересы монополий и государства, но и в роли факторов, защищающих индивидуальность от произвола насилия, грабежа, вмешательства в частную жизнь. Буржуазное право охраняло частную собственность граждан, закрепляло коммерческие контракты. Укрепление материального интереса в западных странах шло рука об руку с развитием правового регулирования государственного порядка, что обусловило формирование правосознания, появление уважения к законам и институтам правопорядка, а также к правам других личностей.

Однако мысль о том, что индивид лучше других может позаботиться о своих интересах, и поэтому ему необходимо предоставить максимальную свободу, – спорна, ибо человек не всегда может точно оценить свои способности и возможности. Общество и государство, установив конкретные и четкие нормы морали и права, могут предохранить человека от необдуманных поступков. Кроме того, для человека характерно «бегство от свободы». Человек не всегда стремится к свободе и склонен к избавлению от нее в ряде случаев: в случае отсутствия у него средств существования или стремясь к безопасности.

В рамках правового государства важную роль играет понятие справедливости. Оно содержит в себе требование соответствия между практической ролью различных индивидов (социальных групп) и их социальным положением, между их правами и обязанностями, между деянием и воздаянием, тру-

дом и вознаграждением, преступлением и наказанием, заслугами людей и их общественным признанием. Несоответствие в этих соотношениях воспринимается как несправедливость. Право на равенство перед законом или, как это часто формулируется, на равную защиту закона, является основополагающим для любого справедливого и демократического общества. Никто не стоит над законом в демократическом государстве, который, в конечном счете, сам является созданием народа, а не чем-то навязанным ему. При демократическом строе граждане подчиняются закону, потому что понимают, что они сами являются создателями закона, исходя из понятия справедливости.

Различая мораль и право, можно утверждать, что мораль существует как свод неписаных правил, нормы права же формулируются в письменном виде как законы, указы, судебные решения, договоры.

Мораль формулирует свои требования в абстрактной форме: «Не убий», «Не солги». Право дает конкретную форму поведения и запрета.

Нормы морали предлагают идеал человеческого поведения. Мораль как бы отрывается от реалий жизни, требует часто пренебрежения личным, эгоистическим. Право, напротив, погружено в жизнь.

Мораль обращена к внутреннему миру и к совести человека. Право же регулирует только поступки людей и не может вмешиваться в духовный мир.

Нормы права исходят из формального равенства между людьми. Мораль не признает этого принципа, и ее подход к оценке поведения человека ориентирована на индивидуальный критерий.

В каждой стране существуют разные моральные нормы и системы. Право же в каждой стране едино, и оно регулирует все отношения в данной стране.

Разумеется, данные различия не абсолютны. В ряде случаев право может воздействовать на нравственные принципы, нравственность – повлиять на правовые принципы. Когда законом устраняется «тихая чума злого обычая» (А.С. Хомяков), то тем самым создаются важнейшие предпосылки

гуманизации общества. С другой стороны, мораль также влияет на право, укрепляя его духовно. Принципы гуманизма воздействовали на смягчение правосудия в европейских странах, ограничили применение пыток, повлияли на переход от инквизиционного к состязательному правосудию. Нравственный прогресс права выразился и в защите неотчуждаемых прав и свобод человека. В.С. Соловьев писал о том, что «право есть минимум нравственности», имея в виду, что право представляет собой низшую ступень духовного развития человека, уже пройденную нравственностью. Но такое соотношение нравственности и права не является чем-то застывшим. Там, где право создается не обычаями, а правительственной властью, законодательство может исходить из нравственных принципов, опережающих общий уровень нравственного сознания данного общества. Здесь законодатель может в существенной степени гуманизировать общественную мораль. Наконец, когда в усложняющемся обществе возникает несколько форм морального сознания, характерных для разных сословий, классов и общественных групп, обязательным правом может быть признано то, что является общим для них всех. Право в этом случае оказывается необходимым элементом общественных отношений, влияющим на саму структуру данных отношений. В последнее время все большую популярность приобретают те правовые нормы, которые исходят из моральной справедливости и ставят своей целью обеспечить определенное социальное и экономическое равенство людей. В этой связи отстаивается тезис о необходимости государственных гарантий права на труд, на образование, на равные стандарты жизни. Однако способность общества достигнуть данных целей в разных странах разная. Кроме того, чрезмерно усиливая эгалитарно-уравнительный момент правовых норм и возлагая на правительство ответственность за достижение этих норм, общество рискует потерять необходимую меру личной и социальной свободы; чрезмерная государственная опека чревата стагнацией общественной жизни. В этом случае идеал правового государства теряет одну из своих важных нравственных и юридических предпосылок.

В заключение отметим, что библейские нормы морали, закона, свободы в той или иной степени повлияли на формирование философии правового государства и развитие идеологии прав человека. В настоящее время эти права включают: гражданские и политические, социально-экономические, культурные права человека на развитие и образование. Появляются и претензии на совершенно новые, в чем-то экзотические и иррациональные права человека. Однако в истории культуры в решении проблемы защиты прав человека произошло совпадение библейских ценностей, философского знания с конкретным процессом юридического оформления гуманистических тенденций развития общества. При этом главным истоком развития права остается личность с ее идеальным миром, представлением о добре и зле. В душе человека сталкиваются Божественный и человеческий законы, завершаясь созданием юридических кодексов и политических форм. Современная гуманистическая философия права и политики исходит из проявления разумных, естественных прав индивида в рамках изменяющейся демократическим и правовым путем государственности. Содержательно право наполняется духовными смыслами, приходит время воссоединения права с целостной культурой человечества, выдвигается концепция живого права, в котором оно предстает мерой культурного развития общества.

В.В. Лапаева,

доктор юридических наук,

главный научный сотрудник Института

государства и права РАН

Соотношение права и морали как философско-правовая проблема

Соотношение права и морали (нравственности) является одной из ключевых философско-правовых проблем, подход к решению которой в значительной мере предопределяет

приверженность исследователя определенному типу правопонимания. В зависимости от трактовки соотношения права и морали можно выделить три основных типа правопонимания. Это *легистский подход к пониманию права*, в рамках которого разграничение права и морали осуществляется по формальному основанию: правовыми считаются все нормы, получившие законодательное оформление. С этих позиций приверженцы легистского правопонимания критикуют *юснатурализм*, для которого характерно смешение права и морали и подчинение права нравственным ценностям. В отличие от этих двух подходов, *либертарно-юридический тип правопонимания* исходит из наличия у права сущностного признака – формального равенства, соответствию которому отличает право, с одной стороны, от норм морали, а с другой – от любых форм властного произвола.

Показательно, что в заслушанных нами докладах основные расхождения в позициях докладчиков касались именно проблемы соотношения права и морали. Так, П.Д. Баренбойм в своем выступлении сделал акцент на глубинной взаимосвязи права и морали в Пятикнижии. При этом он ни разу не упомянул о каких-либо критериях разграничения этих нормативных систем и, судя по всему, исходил из того, что в библейских текстах право и мораль отождествляются. С.Л. Чижков, напротив, выступил как сторонник понятийного разграничения права и морали. В этой связи он согласился с Б.Н. Чичериным, который в своей знаменитой полемике с В.С. Соловьевым по поводу его концепции права как минимума нравственности справедливо отмечал, что правовая принудительность добра чревата государственным произволом. Правда, когда сам С.Л. Чижков говорил о праве как о взаимном ограничении произвола, то ему следовало бы, на мой взгляд, уточнить эту теоретическую конструкцию, добавив, что речь идет о взаимном ограничении произвола на основе принципа формального равенства (что, судя по всему, как раз соответствует его позиции).

Такая трактовка права находится в русле либертарно-юридической концепции правопонимания В.С. Нерсесянца, с точки зрения которой я и буду далее рассматривать проблему

соотношения права и морали. Концепция названа либертарной, потому что право трактуется здесь как единственно возможная форма бытия и выражения свободы в общественной жизни. А прилагательное «юридический» (в смысле «правовой», а не «юриспруденческий») означает, что свобода людей в их взаимодействии друг с другом связана только с правом и возможна лишь в правовой форме. Данный термин подчеркивает то обстоятельство, что свобода является результатом организации общественной жизни именно на началах права, а не морали или нравственности (как считали, в частности, Кант и Гегель). Данная концепция исходит из того, что специфически правовым, сущностным признаком (т.е. основополагающим принципом права, универсальным критерием разграничения правого и неправого начал) является *принцип формального равенства*, представляющий собой триединство взаимосвязанных аспектов или (говоря словами В.С. Нерсесянца) модусов единой субстанции: равной меры, свободы и справедливости.

Выделение сущностного признака и принципа права означает, что «определенная концепция возникновения права и государства – это, по своему теоретико-познавательному смыслу и значению, один из составных моментов соответствующего понятия права и понятия государства» и что право и государство социально-исторически зарождаются, изменяются и развиваются «лишь в пределах своей сущности, которая при всех изменениях остается принципиально единой и тождественной себе качественной определенностью»⁷⁸¹. С позиций такого подхода право и мораль изначально, т.е. уже на этапе своего зарождения, предстают как качественно разнородные нормативные системы. При этом не стоит искать отличия между правом и моралью в заповедях Декалога, которые не являются ни правовыми, ни моральными нормами, а представляют собой некие безусловные религиозные императивы. Лишь конкретизация этих заповедей в библейских текстах позволяет определить, какие из них и в какой мере имеют правовую природу. Так, в Ветхом Завете правовая

⁷⁸¹ Нерсесянц В.С. Общая теория права и государства. М., 2004. С.232.

природа заповеди «не убивай» раскрывается путем целой системы уточнений, ориентированных на поиск соразмерности между деянием и воздаянием. В качестве одного из наиболее выразительных примеров можно привести следующие слова из Книги Чисел: «Если кто убьет человека, то убийцу должно убить по словам свидетелей; но одного свидетеля недостаточно, чтобы осудить на смерть. И не берите выкупа за душу убийцы, который повинен смерти, но его должно предать смерти; и не берите выкупа за убежавшего в город убежища⁷⁸², чтоб ему позволить жить в земле своей прежде смерти [великого] священника» (Числ, 35). Иной, неправовой, смысл вложен в Ветхом Завете в заповедь: «Почитай отца своего и мать свою», потому что далее сказано: «Кто ударит отца своего или мать свою, того должно предать смерти» и «кто злословит отца своего или мать свою, того должно предать смерти» (Исх, 21). Очевидно, что в этих отношениях (т.е. в отношениях между родителями и детьми) нет правового равенства, поэтому наказание здесь не соразмерно характеру нарушения с точки зрения принципа формального равенства.

В целом можно, по-видимому, сказать, что правовая идея равенства не является доминирующей в Ветхом Завете, и, следовательно, заложенная в нем система нормативной регуляции носит преимущественно нравственно-религиозный характер. Еще в большей мере это относится к Новому Завету⁷⁸³, поскольку Христос прямо отвергает правовой принцип талиона: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф, 5). Таким образом, взамен правового принципа равенства Новый Завет провозглашает морально-нравственный принцип любви, оказавший существенное влияние на формирование и развитие

⁷⁸² Имеются в виду люди, совершившие неумышленные убийства, которым предписывалось жить в специальных городах (что позволяло «спасти убийцу от руки мстителя за кровь») (Числ, 35).

⁷⁸³ О различии между двумя частями Священного Писания в расстановке приоритетов между правовым принципом равенства людей и моральным императивом любви см.: Гусейнов А.А. Великие моралисты. М., 1995. С.84–85, 112–117.

европейской естественно-правовой традиции. Именно влияние христианства привело к такой трактовке естественного права на жизнь, которая предполагает отказ от смертной казни за умышленное убийство. Между тем по своей правовой сути, пишет В.С. Нерсисянц, *«смертная казнь за умышленное убийство – это выражение и подтверждение силы права и правового принципа равноценной ответственности в том крайнем случае противоправных действий, когда нарушается исходный и главный запрет права – запрет убивать»*. Наличие такого необходимого и справедливого соответствия между высшей санкцией и основным запретом права имеет *фундаментальное значение* для всей системы правовых запретов и соответствующих санкций. Отсюда ясно, что отмена смертной казни за умышленное убийство – это не простая замена одной санкции другой, а отказ от принципа права и равноценной правовой ответственности в самом важном и напряженном пункте правовой регуляции вообще»⁷⁸⁴.

Один из наиболее авторитетных критиков доктрины естественного права с позиций идей античного рационализма, французский философ права М. Вилле, считает, что привнесение в сферу права иудейско-христианской идеи милосердия (любви) исказило классическую античную концепцию юснатурализма, придав естественному праву морально-религиозный оттенок, скрывающий за гуманистическим пафосом эклектичное смешение права и морали, таящее в себе опасность произвола. Он трактует развитие европейского правопонимания как историю борьбы двух фундаментальных традиций – «традиции «дикайон» (dikaion), вытекающей из учения Аристотеля о частной справедливости, ... и традиции Торы (Torah), явившейся через преломление ее в христианстве, духовным истоком европейского морально-религиозного правопонимания»⁷⁸⁵. Подчеркивая отличие заложенного в Тору понятия справедливости как праведности от аристотелевской частной справедливости как равенства, М. Вилле

⁷⁸⁴ Гусейнов А.А. Цит. раб. С. 629.

⁷⁸⁵ Кравцов Н.А. Философия права Мишеля Вилле. Ростов на Дону, 2005. С. 39.

считает, что «для древнего иудея справедливость есть прежде всего – святость, повиновение Закону, вовсе не похожему на гражданский кодекс. Этот Закон в первую очередь предписывает любовь»⁷⁸⁶. Он критикует доктрину естественного права за отступление от правового принципа равенства в пользу христианской морально-религиозной идеи любви, ведающей свое начало от Ветхого Завета.

Если рассматривать поставленную М. Вилле проблему в контексте проблематики сущности человека, то можно сказать, что осмысление сущности человека в европейской философской мысли представляет собой сплав античной традиции, которая видит уникальность человека в том, что он обладает разумом как способностью к рациональному овладению реальностью, и христианской, которая формирует представление о человеке как о личности, созданной по образу и подобию Божьему и в силу этого обладающей свободой в выборе добра и зла⁷⁸⁷. Свой выбор между добром и злом человек как носитель разумной свободной воли делает, опираясь на взаимосвязанные, но вместе с тем принципиально различные социальные регуляторы – правовой, берущий свое начало в античном понимании справедливости как равенства и восходящий к рациональным основаниям человеческого разума, и моральный, истоки которого коренятся в ветхозаветных и, особенно, в новозаветных заповедях любви, апеллирующих к чувственным началам разума. Разное сочетание правового и морального регуляторов и составляет все многообразие тех систем социальной регуляции, в которых воля человека не подавлена собственным инстинктом или чьим-то внешним произволом⁷⁸⁸.

⁷⁸⁶ Там же. С. 41.

⁷⁸⁷ Фролов И.Т., Борзенков В.Г. Человек // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2001. С. 344.

⁷⁸⁸ В этой связи интересно отметить, что Г. Кельзен выделяет наряду с правовыми и моральными регуляторами еще и религиозные, специфику которых он связывает с трансцендентным характером санкции. Новозаветная система моральных заповедей, пишет он, «не исключает до конца принцип воздаяния. Пусть не земная, а небесная, но все же награда обещана тому, кто в этой жизни откажется от принципа воздаяния, кто не станет платить злом за зло и добром только за добро.

В Новое время под влиянием идеологии Просвещения право, трактуемое как естественное право человека, начинает отвоёвывать соционормативное пространство у властного произвола феодальных суверенов и у морально-нравственных регуляторов, опирающихся на религиозную идеологию и церковную поддержку. В этот период формируются секуляризованные, рационалистические версии естественного права, которые связывают право с разумной природой человека и рациональными основами его политической жизни, закладывая, таким образом, теоретические предпосылки для последующего разграничения права от морально-религиозных норм. Важнейший вклад в секуляризацию, рационализацию и гуманизацию естественно-правовой доктрины внесло этическое учение Канта. Заслуга Канта, пишет Ю. Хабермас, состоит в том, что он провел «резкую границу между моральной верой религии разума и позитивной религией откровения, которая хотя и внесла вклад в улучшение человеческих душ, но со своими побочными установлениями, статутами и культовыми предписаниями в конце концов превратилась в ярмо»⁷⁸⁹. Идея моральной автономии личности увязана в концепции Канта с либеральной теорией правового государства, причем в такой ее версии, которая исходит из верховенства законодательной власти в системе разделения властей. В основе этой внутренней взаимосвязи концепции личной автономии с учением о правовом государстве лежит представление Канта об этической неприемлемости «такого положения дел, когда люди не

Эта система, отвергающая наказание в земной жизни, включает в будущей жизни также и наказание. Это не моральный порядок без санкций, но порядок, устанавливающий трансцендентные санкции, и в этом смысле – религиозный». (См.: Чистое учение о праве Ганса Кельзена. М., 1987. С.42–43). Однако вряд ли специфика санкций может быть базовым основанием классификации социальных регуляторов. По-видимому, в основе такой классификации должно лежать различие социальных регуляторов по тем сущностным признакам, которые и определяют, в конечном итоге, характер санкций. И речь здесь может идти лишь о дихотомии «равенство-неравенство», которая в плоскости нашего анализа предстает как соотношение принципа формального равенства, с одной стороны, и произвола – с другой.

⁷⁸⁹ Хабермас Ю. Вера и знание. Раздел «Наследственный спор между философией и религией».

принимают участия в выработке общих решений, касающихся их же собственного благосостояния и счастья»⁷⁹⁰. Свое дальнейшее развитие идея правового государства получает у Гегеля, трактовавшего государство «как правовое образование, как наиболее конкретное право»⁷⁹¹.

При этом Гегель, как и Кант, не преодолевает характерное для юснатурализма смешение правового и морально-нравственного начал. «Моральность, нравственность, государственный интерес, – пишет он, – каждое в отдельности представляет собой особое право, так как в каждой из этих форм есть определение и наличное бытие *свободы*»⁷⁹². Таким образом, у него нет ответа на вопрос, чем отличается право от морали и нравственности, «поскольку у права (в его гегелевском понимании и толковании) нет собственного принципа, выражающего его специфику и служащего критерием отличия права от морали, нравственности и т.д.»⁷⁹³. Аналогично тому, как Кант «своим моральным учением о праве оправдывает и возвышает «материю» и принцип права», но достигает это «ценой юридизации морали, принципом и категорическим императивом которой оказывается принцип права»⁷⁹⁴, Гегель юридизирует нравственность. В этом стремлении ведущих носителей и выразителей идеологии Нового времени использовать авторитет морали и нравственности для обоснования

⁷⁹⁰ Соловьев Э.Ю. Выступление на круглом столе «Право, свобода, демократия» // Вопросы философии 6 (1990), 6. «Законодательная власть, – писал Кант, – может принадлежать только объединенной воле народа. ... Только согласованная и объединенная воля всех в том смысле, что каждый в отношении всех и все в отношении каждого принимают одни и те же решения, стало быть только всеобщим образом объединенная воля народа может быть законодательствующей. Объединенные для законодательства члены такого общества (*societas civilis*), т.е. государства, называются гражданами (*cives*), а неотъемлемые от их сущности (как таковой) правовые атрибуты суть: *основанная на законе свобода каждого не повинаться иному закону, кроме того, на который он дал свое согласие*». (См.: Кант И. Метафизика нравов. §46. Режим доступа: http://www.dic.academic.ru>dic.nsf/enc_philosophy...

⁷⁹¹ Нерсесянц В.С. Философия права. М., 2006. С. 642.

⁷⁹² Гегель Г. Философия права. М., 1990. С. 90.

⁷⁹³ Нерсесянц В.С. Гегелевская философия права. М., 1983. С. 205.

⁷⁹⁴ Нерсесянц В.С. Философия права. С. 624.

идеи права и утверждения всеобщности правового начала явно прослеживается влияние христианской духовной традиции с присущим ей возвышением морально-нравственных начал над остальными социальными ценностями.

Последовательное разграничение права и морали на базе принципа формального равенства проводится в либертарной концепции права В.С. Нерсесянца, представляющей собой возрождение и логическую рационализацию классического греко-римского понимания права как выражения равенства в человеческих отношениях, достигаемого на основе политической формы устройства общества⁷⁹⁵. В ходе моего выступления академиком А.А. Гусейновым был задан вопрос о том, в чем *суть правового принципа формального равенства* в концепции В.С. Нерсесянца. Такой вопрос особенно уместен в контексте рассматриваемой нами проблематики становления и развития правового государства, потому что без понимания внутренней взаимосвязи права и правового государства как нормативной и институциональной форм свободы невозможно уяснить природу правового принципа формального равенства. Данная постановка вопроса позволяет высветить внутреннюю логику темы нашего круглого стола: «Библей-

⁷⁹⁵ Поясняя отличие своей концепции от естественно-правовой доктрины, автор отмечает, что в рамках юснатурализма отсутствует единый универсальный принцип естественного права. Разные концепции юснатурализма выстраиваются на базе различных принципов и ценностей, в качестве которых обычно выступают свобода, справедливость, равенство, достоинство человека, истина и т.п. При этом ни одна концепция не поднимает избранную ценность до уровня основополагающего универсального принципа. Если, например, ценностную основу той или иной концепции естественного права составляет справедливость, то справедливость выступает здесь в качестве не универсального, а частного (хотя и главного) принципа наряду с другими принципами. В противном случае авторы данной концепции должны были трактовать все другие не отвергаемые ими правовые принципы и ценности (равенство, истинность, разумность, свободу, достоинство человека и т.д.) «как модификации (формы выражения и проявления) той же самой справедливости, а не как равноценные принципы того же самого естественного права, у которого по определению не может быть двух принципов и двух понятий. Последовательное продвижение в этом гипотетическом направлении привело бы ... к преодолению самого естественно-правового подхода». (Нерсесянц В.С. Философия права Гегеля. М., 1998. С. 151).

ские истоки философии права и новоевропейская концепция правового государства», и показать взаимосвязь философии права, изучающей «право как сущность и право как явление в их различении, соотношении ... и искомом единстве»⁷⁹⁶, с теорией правового государства, без которой нельзя понять право как явление. Отвечая на поставленный вопрос, можно сказать следующее.

Идея концептуального единства права и государства, составляющая теоретико-методологическую основу либертарно-юридической концепции права, логически вытекает из присущей данному подходу трактовки философско-правовой проблемы соотношения сущности и явления в праве. Основанная на этой идее *концепция права как правового закона*, являющаяся центральным звеном либертарно-юридической теории, представляет собой теоретическую конкретизацию философского положения о единстве правовой сущности (формального равенства) и правового явления (закона)⁷⁹⁷. «Правовой закон как искомое соответствие закона (явления) требованиям принципа формального равенства (сущности права), – пишет В.С. Нерсесянц, – это адекватное и полное выражение права в его официальной признанности ... С учетом сказанного общее определение права ... можно сформулировать так: право – это соответствующая принципу формального равенства система норм, установленных или санкционированных государством и обеспеченных возможностью применения мер государственного принуждения»⁷⁹⁸. Ни легистский, ни естественно-правовой подходы не исходят из наличия специфической сущности права (отличающей право, с одной стороны, от явлений морально-нравственного порядка, а с другой – от властного произвола), не базируются на идее взаимосвязи сущности и явления в праве и не содержат в себе концепции правового закона.

⁷⁹⁶ Нерсесянц В.С. Философия права. С. 2.

⁷⁹⁷ Слово «закон» используется здесь в широком смысле, включающем в себя судебный прецедент и правовой обычай.

⁷⁹⁸ Нерсесянц В.С. Философия права: либертарно-юридическая концепция // Вопросы философии 3 (2002), 8.

Положение о концептуальном единстве права и государства неотделимо от *понимания права как формы индивидуальной свободы* каждого отдельного индивида, согласуемой со свободой других на началах формального равенства. Ведь свобода, писал В.С. Нерсесянц, «возможна лишь там, где люди не только ее адресаты, но и ее творцы и защитники. Там же, где люди – лишь адресаты действующего права, там вместо права как формы свободы людей действуют навязываемые им свыше принудительные установления и приказы отчужденной от них насильственной власти (деспотической, авторитарной, тоталитарной)»⁷⁹⁹. Поэтому трактовка правового закона как формы свободы индивида предполагает, что каждый, на кого направлено действие закона, так или иначе, в той или иной форме принимал участие (или хотя бы имел возможность принимать участие) в его создании, выступая, таким образом, в качестве субъекта, а не объекта государственной правовой политики. Эта идея, признанная в классической философии права, сейчас нередко объявляется устаревшей, не соответствующей сложным реалиям современной политико-правовой жизни. Однако отказ от нее означал бы отказ от единственной возможности обеспечения индивидуальной свободы в государственно организованном обществе. Интересный и поучительный пример обоснования этой идеи применительно к сверхсложным социально-политическим реалиям современности можно найти, в частности, в работах Ю. Хабермаса, который связывает возможность ее реализации с такой организацией законодательного процесса, когда решение законодателя считается рационально мотивированным итогом идущего в обществе широкого социально-политического дискурса, охватывающего в той или иной форме всех членов.

Правовое содержание основополагающей для либертарно-юридического типа правопонимания идеи концептуального единства права и государства, которая предопределяет смысловое наполнение в рамках этого подхода понятий равенства, свободы и справедливости, можно продемонстри-

⁷⁹⁹ Нерсесянц В.С. Философия права Гегеля. С. 164.

ровать, в частности, на примере упомянутой полемики между В.С. Соловьевым и Б.Н. Чичериным.

В.С. Соловьев понимает под сущностью права такое равновесие личной свободы и общего блага, которое подчинено внешнему по отношению к праву нравственному критерию справедливости. «Сущность права, – говорит он, – состоит в равновесии двух *нравственных* (курсив мой – В.Л.) интересов – личной свободы и общего блага»⁸⁰⁰. Показателен в этом плане пример, который автор приводит для пояснения своей позиции. Речь идет о законе египетского фараона, повелевавшем умертвить новорожденных еврейских младенцев мужского пола. Дело не в том, говорит В.С. Соловьев, что закон направлен именно против еврейских младенцев, а в том, что он изначально безнравственен. «Если бы фараон, – продолжает автор, издал другой закон, по которому не одни еврейские, а все египетские новорожденные обоего пола ... подверглись бы истреблению, то этот закон при всей своей идее отвлеченного равенства, никак не стал бы лучшим выражением права»⁸⁰¹. Значит, резюмирует он, окончательно все дело не в равенстве, а в качестве самого ограничения: «требуется, чтобы оно было действительно справедливо, требуется для настоящего, правого закона, чтобы он соответствовал *не форме справедливости, а ее реальному существу, которое вовсе не связано с отвлеченным понятием равенства вообще* (курсив мой – В.Л.)»⁸⁰².

Когда В.С. Соловьев делает вывод, что правовое (*правое* в его терминологии) значение закона определяется не самим по себе равенством, а соответствием требований закона нравственному существу справедливости, то он говорит не о *правовом* законе как равносправедливом балансе воле, достигаемом в процессе правотворческой деятельности *правового* государства, а о нравственном законе, возможном в рамках нравственного государства как «собираательно-орга-

⁸⁰⁰ Соловьев В.С. *Оправдание добра*. М., 1996. С. 335.

⁸⁰¹ Соловьев В.С. *Определение права в его связи с нравственностью* // *Власть и право. Из истории русской правовой мысли*. Л., 1990. С. 101.

⁸⁰² Там же.

низованной жалости», которую он отождествляет со справедливостью. Между тем, если требования к правовому государству, соответствие которым гарантирует правовую природу создаваемого им закона, в целом поддаются формализации и могут быть достаточно четко очерчены, то понятие нравственного государства остается неопределенным, т.е. допускающим произвольную интерпретацию, что на практике всегда чревато произволом. Конечно, высоконравственный фараон может издать закон, расширяющий свободу подданных, но это будет случайность, не гарантированная институционально и зависящая лишь от его произвола. В правовом же государстве процесс законотворчества организован так, что отнюдь не высоконравственные люди принимают, тем не менее, правовой закон, т.е. закон, основанный на равносправедливом балансе воли всех субъектов правового регулирования, обеспечивающем и гарантирующем их свободу. А в таком законе (каковым по определению не может быть закон об умерщвлении еврейских младенцев) не может быть наказания без вины, степень вины будет соразмерна ответственности, будет соблюдена координация прав и обязанностей и т.д. Стремление В.С. Соловьева уйти от легистского принципа равенства перед произвольным законом, не опираясь при этом на концепцию правового государства и правового закона, неизбежно подчиняет право нравственности, выразителем которой оказывается государство.

В отличие от такого подхода Б.Н. Чичерин трактовал справедливость как правовую категорию, ведущую свое начало от понятия формального равенства. Однако равенство он понимал слишком узко, сводя его, по сути дела, лишь к равенству перед законом. «Как свободные лица все люди равны, и закон должен быть один для всех; в этом, – подчеркивал автор, – состоит основное требование правды»⁸⁰³. С позиций такого узкого понимания правды-справедливости он и критиковал трактовку В.С. Соловьевым права как свободы, обусловленной равенством. Данная формула, по мнению Б.Н. Чичерина, является неточной, ибо «взаимность права

⁸⁰³ Чичерин Б.Н. Философия права. СПб., 1998. С. 78.

может быть и между неравными людьми: отец имеет право наказывать сына и отдавать его в учение, а сын не имеет тех же прав в отношении к отцу; офицер может приказывать солдату, но не солдат офицеру. Точным образом, – резюмирует он, – право может быть определено как свобода, определенная законом»⁸⁰⁴. На этих примерах хорошо видно, что в его понимании формальное правовое равенство – это не равенство сторон правового общения (т.е. не формальное равенство между отцом и сыном, офицером и солдатом, выступающими в качестве субъектов права), а равенство адресатов нормы перед ее требованиями (т.е. равенство всех сыновей или всех солдат перед произволом отцов или офицеров). И хотя сам автор говорит о справедливости как равенстве, основанном на пропорциональном «распределении прав и почестей сообразно со способностями, заслугами и назначением лиц»⁸⁰⁵, в данных случаях он почему-то не видит подобного пропорционального равенства. Правда, пример с отцом и сыном не вполне корректен, поскольку относится к той сфере семейных отношений, которая во времена Б.Н. Чичерина не была еще охвачена правом, и «право» как наказывать сына, так и отдавать его в учение по сути своей было не правом, а сложившимся в рамках института семьи неправовым (точнее – внеправовым) обычаем. Что же касается взаимоотношений солдата и офицера, то об их правовой природе говорить можно и нужно, но только в ситуации, когда офицер становится над солдатом и получает право приказывать ему в силу наличия у него адекватных этому статусу достоинств или, говоря словами Б.Н. Чичерина, «сообразно со способностями, заслугами и назначением».

Если В.С. Соловьев видел справедливость в нравственной категории жалости, благодаря которой право, как минимум, нравственности, сглаживает несправедливости судьбы (именно так он понимал право каждого человека на достойное существование), то Б.Н. Чичерин, отрицая нравственный характер справедливости, сводил ее лишь к равенству перед

⁸⁰⁴ Чичерин Б.Н. О началах этики. СПб., 1998 С. 494.

⁸⁰⁵ Чичерин Б.Н. Философия права. С. 75.

законом, правовая природа которого при этом им не оговаривалась и не предполагалась. С позиций такой трактовки справедливости он выступал против права на достойное существование, относя государственную поддержку социально слабым, главным образом, к области неправовой государственной благотворительности, которая, по его мнению, должна иметь весьма ограниченную сферу применения. Так, соглашаясь с необходимостью законодательно ограничить время детского и женского труда, он возражал против ограничения рабочего дня взрослых мужчин двенадцатью часами⁸⁰⁶. При этом Б.Н. Чичерин игнорировал то обстоятельство, что и взрослые мужчины могут оказываться в зависимых, т.е. неравных, с точки зрения права, отношениях с работодателями, если в процессе законотворчества не было обеспечено равносправедливое согласование их воли с совокупной волей работодателей. Ведь, как подчеркивает в данной связи В.С. Нерсесянц, чтобы частные воли были свободны, нужна общая норма о равных и одинаково справедливых условиях их свободы, – в этом по существу и состоит смысл так называемой *общей воли*...⁸⁰⁷ Однако такая общая норма, гарантирующая свободу частных волей всех субъектов правового регулирования, может быть лишь результатом согласования этих волей в процессе правотворческой деятельности *правового* государства. И хотя Б.Н. Чичерин признавал, что «каждый свободный член общества вправе участвовать в решениях, которые касаются и его»⁸⁰⁸, этот тезис во многом остался у него лишь декларацией, поскольку он отрицал демократическую идею народного суверенитета в пользу суверенитета конституционного монарха. Он не распространял правовой принцип свободы и равенства на взаимоотношения между индивидом и государством и видел отличительный признак права не в правовой природе закона, а в его принудительном характере. В концепции Б.Н. Чичерина правовое равенство – это не *равенство в свободе*, возможное лишь в рамках правового государства

⁸⁰⁶ Там же. С. 284.

⁸⁰⁷ Нерсесянц В.С. Философия права. С.99.

⁸⁰⁸ Чичерин Б.Н. Собственность и государство

(как у В.С. Нерсесянца), а *равенство свободных*, т.е. не подвергнутых прямому давлению чужого произвола субъектов перед общим для них законом, правовая природа которого не гарантирована наличием правового государства.

Таким образом, при всем различии подходов к пониманию права у В.С. Соловьева и Б.Н. Чичерина оба автора не рассматривали человека как творца права, а само право в их концепциях представало как выражение некоего доминирующего над человеком начала – нравственной справедливости или властного усмотрения. Для В.С. Нерсесянца же право как правовой закон – это норма, в которой нашла свое (пусть и очень опосредованное) выражение воля каждого субъекта права, участвующего в демократическом правотворческом процессе в рамках правового государства. Такой подход позволяет, с одной стороны, избежать бездушного формализма, которым отмечена позиция Б.Н. Чичерина (что особенно наглядно проявилось в его отношении к праву человека на достойное существование), а с другой стороны – не впасть в нравственный идеализм, характерный в целом для русской философии права, стремящейся найти синтез индивидуальной свободы и общего блага не в четко очерченных границах права, а в безграничном пространстве нравственного совершенства. Выдвинутая В.С. Соловьевым идея права человека на достойное существование и его концепция социального государства, получившие у него христианско-нравственную трактовку, в теории В.С. Нерсесянца приобретают правовой характер. «...То, что обычно именуется социальной справедливостью, – пишет он, – может как соответствовать праву, так и отрицать его»⁸⁰⁹. При этом перераспределительная функция социальной справедливости носит правовой характер, если она не выходит за рамки правовой компенсаторности (в противном случае перераспределение в пользу слабых нарушает правовое равенство и приобретает характер привилегии)⁸¹⁰. Правовая суть такой компенсации состоит в обеспечении соответствия между личными волевыми усили-

⁸⁰⁹ Нерсесянц В.С. Философия права. С. 48.

⁸¹⁰ Там же. С. 31–32, 509.

ями людей (как носителей свободной воли) и реально доступным для них (с учетом возможностей общества на данный момент его развития) набором прав на получение материальных и духовных благ. В контексте такого подхода свобода воли человека предстает как его способность воспользоваться своими правами в меру личных волевых усилий, т.е. в меру реализации человеком его сущности как разумного существа, обладающего свободной волей, когда эта воля не деформирована привнесенными обстоятельствами, связанными не только с давлением чужого произвола (как считал Б.Н. Чичерин), но с социобиологической слабостью самого индивида.

С позиций такого понимания равенства, свободы и справедливости В.С. Нерсесянцем разработана концепция цивилизма как нового общественного строя, в основе которого лежит право каждого гражданина на одинаковую долю от десоциализации так называемой общенародной социалистической собственности. В концепции цивилизма принцип формального правового равенства наполняется новым социальным содержанием: право предстает здесь не просто как абстрактная правоспособность, а как «уже приобретенное, наличное и неотчуждаемое субъективное право на реальную собственность». В рамках либертарно-юридической теории права и логически связанной с ней концепцией цивилизма⁸¹¹ обеспечивается, на наш взгляд, тот искомый русской философией права синтез индивидуального и социального начал, который на данном историческом этапе может быть достигнут в границах правового принципа формального равенства.

⁸¹¹ О внутренней взаимосвязи концепции цивилизма с пониманием сущности права как формального равенства см.: *Зорькин В.Д.* Конституционно-правовое развитие России. М., 2011, С. 316–319.

Н.Н. Ефремова,

кандидат юридических наук,

профессор, ведущий научный сотрудник

Института государства и права РАН

Христианские и культурно-европейские ценности в контексте надлежащей организации правосудия как элемента правового государства

Современная концепция правового государства разработана с учетом принятых в западной, европейской, политико-правовой мысли ценностей, генетически связанных с античной и средневековой христианской культурой.

Правовое государство определяется как государство, власть которого ограничена естественными и неотчуждаемыми правами и свободами человека и гражданина. Ему присущ ряд важных принципов: верховенство права, формально-юридические гарантии свободы, безопасности и собственности, разделение властей и система сдержек и противовесов в организации государственной власти (как институциональная гарантия вышеназванных ценностей).

Реальность указанных качественных свойств правового государства обеспечивается, в частности, надлежаще организованным судом, что, собственно, означает одно из необходимых условий жизнеспособности правового государства. Как отмечает В.А. Четвернин, «современное правовое государство справедливо называют государством судей» (Четвернин В.А. Правовое государство // Юридическая энциклопедия. Под общ. ред. академика Б.Н. Топорнина. М., 2001. С. 810).

В позитивистской традиции правовое государство определяют как государство, в котором обеспечивается господство закона, что, по сути, обусловлено историческими моделями «законной монархии», разрабатываемыми мыслителями Средневековья и эпохи Просвещения.

Категории *закон, правда, справедливость* известны с древности. Именно они являются базовыми для правосудия и присутствуют в памятниках права, политико-правовых

трактатах, источниках религиозно-нравственного характера древности и последующих исторических эпох. Правосудие в материальном смысле, как подчеркнул В.Г. Ярославцев, «есть осуществление законности и справедливости, милости правосудия» (Ярославцев В.Г. Нравственное правосудие и судебское правотворчество. М., 2007. С. 11). Это утверждение верно, если понимать законность в либертарно-юридической трактовке, т.е. как правозаконность.

Уже в дохристианскую эпоху античные философы и юристы обожествляли закон и справедливость. В славянской мифологии упоминается один из богов – Суд, детьми которого были Правда и Кривда; в их противоборстве и противостоянии и осуществлялся правый суд, или правосудие.

Ветхий Закон утверждал нравственные начала в жизни человеческого общества, означавшие жизнь в согласии с Законом Бога, его заповедями.

Римские юристы различали человеческие и божественные законы, ставя вторые выше первых по силе.

Древневосточные источники выражали идеи справедливости в принципе талиона – равным за равное, нашедшем применение в качестве универсального правила для правосудия в обществах Востока и Запада, древности и Средневековья, хотя его реальное, материальное содержание воплощалось по-разному.

Модифицированные в современном мире идеи справедливости, законности (правозаконности), гуманизма, равенства и сейчас составляют основу концепции надлежащей организации правосудия, без материализации которой невозможно существование правового государства.

Д.И. Дедов,

*судья Высшего арбитражного суда Российской Федерации,
профессор МГУ им. М.В. Ломоносова*

Религия как объект изучения философии права

Философия как наука в целом изучает наиболее существенные характеристики и фундаментальные принципы существования реальности и бытия, отношения человека и окружающего его мира. Когнитивный характер философии особенно проявляется в философии права, имеющей прикладной характер в сфере формирования общих принципов права и установления правовых норм, необходимых для организации общества, закрепления и поощрения определенных социальных связей и институтов в целях выживания человеческого рода. Философия как инструмент познания истины в виде фундаментальных законов способствует постижению общих принципов права и, в конечном счете, справедливости. Безусловно, религия играет в этом процессе познания одну из ключевых ролей – причем как положительную, так и отрицательную. Положительное значение религии заключается в признании человеком самоограничения посредством морали (например, отрицание греха и лжи) и иных религиозных авторитетов (например, идея о рае и аде). Через века моральные догмы стали менее действенными, а религиозные авторитеты отчасти утратили свой сакральный смысл. Но признание необходимости в ограничении эгоцентрических страстей осталось и превратилось уже в культурный феномен. Хотя церковь продолжает выполнять свою стратегическую роль в приучении человека к духовным ценностям и идеалам.

Стоит в связи с этим вспомнить слова Предстоятеля Русской православной церкви Кирилла после Литургии в неделю по Рождестве Христовом 9 января 2011 года:

«Современное общество – общество безрелигиозное. Вера в наши дни является частным делом человека – можешь верить, а можешь не верить; живи, как хочешь. А что в результате происходит? Ведь должны быть какие-то скрепы, со-

единяющие общественную жизнь, ведь должен быть какой-то порядок в человеческом общежитии; а если не будет порядка, то люди не смогут жить вместе, в одном обществе. Такое нерелигиозное общество всю свою надежду возлагает на закон. Считается, что закон и должен регулировать человеческие отношения, что закон все выправит, все настроит – только люди должны поступать по закону.

Слово апостола Павла позволяет нам понять, что и общественное спасение невозможно, если следовать только внешним предписаниям закона, потому что человек лукавый, лживый, живущий без страха Божьего, привыкший обманывать всех и вся, будет обманывать и закон, и общество, и государство. Сколько же нужно тогда людей, которые охраняли бы общество от преступников! Сколько нужно усилий, чтобы следить за исполнением закона! А где гарантия, что те, кто призван следить за исполнением закона, не будут сами этот закон нарушать? Так что же, к тем, кто следит, приставить еще и тех, кто следил бы за следящими? Современное общество – не только в России, но и повсюду – сталкивается с этой страшной дилеммой. Что делать, чтобы люди жили по закону? Что делать, чтобы они честно исполняли предписания закона? Призывы совершенствовать закон, усиливать правоохранительные органы могут лишь отчасти решить проблему.

Эта проблема может решиться только на духовном уровне. Апостол Павел учит, что спасает не закон, а вера, и сегодня, обращаясь к современному обществу, мы можем повторить эти слова. Если человек живет в соответствии с верой, если он имеет страх Божий, то он может не знать ни одного закона, но будет делать все по закону, потому что будет жить по голосу своей совести.

Римская империя жила по светскому закону, достигнув больших высот в устройении правового государства, и тем не менее рухнула, сгнила изнутри, потому что гнилым было внутреннее содержание людей, живших без веры. Можно привести много других исторических примеров, однако достаточно еще раз, празднуя Рождество Христа Спасителя, осознать, что человек спасается верой, спасается образом жизни, который из этой веры вырастает, – спасается для Царствия Божия, но

спасается и для благополучия в нашей земной жизни, для устройства тех добрых общественных отношений, без которых не может быть ни экономического развития, ни социального благополучия, ни политической стабильности».

Вера, спасение, доброта, совесть – вот ключевые религиозные понятия, следуя которым, можно достичь гармоничного существования общества. Из них должен вырасти тот закон, который станет истинно справедливым, а значит, признаваемым каждым членом этого общества, сознательно признаваемым исходя из веры в его справедливость для каждого члена общества.

Современные законы принимаются так скоро, даже можно сказать скороспело, что общество не успевает их осмыслить и понять их необходимость и справедливость. Это рождает правовой нигилизм – болезнь не общества, а болезнь, симптомы которой говорят об отсутствии общества, о том, что над индивидами, объединенными идеей государственности, ставятся эксперименты в виде принимаемых законов.

Фридрих фон Хайек считает, что современная правовая система является настолько сложной, что каждый человек в отдельности не в состоянии понять ее в целом, и люди просто следуют установленным правилам⁸¹². Однако естественное стремление к стабильности и правовой определенности не позволяет согласиться с таким подходом к праву. Некоторые подвергают сомнению рациональность, полезность и эффективность существующих норм. Более того, их дефекты имеют многократное воздействие на общество, поскольку предназначены для многократного применения, что, как

⁸¹² Хайек Ф. Право, законодательство и свобода. М., 2006. С. 30–31: «Человек – животное, не только преследующее цели, но и следующее правилам. Он добивается успеха не потому, что знает, почему должен подчиняться тем правилам, которые он соблюдает, или хотя бы способен выразить все эти правила словами, а потому, что его действия и мышление подчинены правилам, которые развились в обществе в результате отбора и, таким образом, представляют собой опыт поколений... Отдельный человек не в состоянии усвоить все то количество фактов, от которых зависит успех деятельности в обществе. И вся наша цивилизация, таким образом, неизбежно покоится на нашем доверии к вещам, истинность которых мы не в состоянии знать в картезианском смысле».

правило, и происходит на практике. В разной степени выраженное несогласие с существующим порядком (от восстаний, революций до мирной работы по созданию и совершенствованию правовых институтов) является естественной причиной развития права.

Такое состояние дел не является новым, а существовало с тех пор, когда религия являлась важным источником права. Для философии права важно понимать источники происхождения норм и методов регулирования социальных отношений. Ветхий Завет в Пятикнижии Моисея указывает нам на Божественное происхождение норм: «И воззвал Господь к Моисею, говоря: «Объяви сынам Израилевым...» Далее следует перечисление определенных правил, многие из которых (особенно правила жертвоприношения) справедливо покажутся современному читателю архаичными. Однако невозможно не обратить внимания на метод появления законов Израилевых: они не обсуждаются с народом, а даны ему самим Господом свыше. Это означает слепое повиновение, не допускающее обсуждение справедливости этих норм. Этот метод нормотворчества и сейчас, если не доминирует, то не подвергается сомнению. Его результатом является позитивизм в праве, как будто не искоренимый в нашей правовой культуре, несмотря на совершенно иной подход, закрепленный в части 3 статьи 55 Конституции Российской Федерации, близкий по сути к верховенству права. То есть пониманию права, как очень подвижного явления, постоянно нуждающегося в познании, осмыслении и совершенствовании. Как человек, который должен постоянно заботиться о самосовершенствовании и развитии.

Такой подход был доведен до предела, до абсурда во времена абсолютизма светской и религиозной власти, обозначенного страшным понятием инквизиции. Это явление является квинтэссенцией права как религиозной догмы, попрания человеческого достоинства, тоталитарной власти, основанной на страхе произвола, реального зла, творящегося во имя борьбы с абстрактным злом в лице еретиков.

Это тоже опыт, который должен быть усвоен философией права. Его негативный характер говорит нам: такое не

должно повториться. И человечество выработало многочисленные ответы для того, чтобы такое не повторилось. Произволу власти противопоставлены соразмерность ограничения свобод, определенность и принципы процесса и хорошего управления, тоталитаризму – демократия и разделение властей, религиозной догме – верховенство права.

Борьба за свободу, равенство и братство против религиозных догм достигла масштаба эпохи Просвещения, давшей начало новому качеству социальной жизни в виде технического прогресса и концепции естественных прав человека, сегодня являющихся фундаментом всей правовой системы.

Философия не может игнорировать как негативный опыт, так и опыт рефлексии. Она впитывает этот опыт в своем постоянном познании мира. Это важно, поскольку примеры тоталитаризма, произвола и умаления человеческого достоинства продолжают существовать и в наше время. Значит, еще существуют причины этих явлений, они коренятся в человеческом стремлении к неограниченной власти и манипулированию другими людьми (сегодня это сделать сложнее, так как власть уже нельзя обосновать Божественным даром), то есть во всем том, что противно законам истинной церкви – доброте, совести, скромности и самоограничению.

И сама религия в современном контексте воспринимается уже совершенно по-другому. Красноречивым примером трансформации религии является решение Большой палаты Европейского суда по правам человека «Лаусти против Италии», вынесенное осенью 2011 года. В данном деле суд признал, что размещение распятия в классных комнатах итальянских школ не приводит к дискриминации на религиозной почве, поскольку христианство является символом исторического и культурного развития, единения народов на основе общих ценностей – свободы, равенства, человеческого достоинства, религиозной и иной терпимости и других конституционных принципов.

Надо сказать, что за это решение боролись представители разных ветвей христианства по всей Европе, включая Русскую православную церковь. Но самое интересное заключается в том, что религия в целом завершила свой цикл

развития: от фанатизма к толерантности, от средства установления правил жизни народа к культурному феномену, а культура, как известно, находится в самом сердце системы основных прав человека и гражданина.

В.Г. Графский,

*доктор юридических наук,
заведующий Сектором истории государства,
права и политических учений Института
государства и права РАН*

Государство законности и справедливости: у истоков концепции правового государства

Историческая закономерность, состоящая в смене правил и процедур на основе правовых обычаев правилами и процедурами общегосударственных законов, склоняет к мысли о том, что всякое государство является государством законности, и поэтому выражение *правовое государство* обозначает всего лишь, что оно является государством законности. По этой логике определение государства одновременно правовым и законным выглядит, как заметил Г. Кельзен, не вполне логичным. Однако трудность с данным определением коренится в иной плоскости.

Уже упоминавшийся в нашем обсуждении философ И. Кант полагал, что разумно устроенное государство не может не быть государством законности, но законность эта имеет особое измерение – законы в нем должны быть правовыми, то есть, прежде всего, выверенными и соотношенными со свободой личности, разделением властей, общим благом и др. Он писал в этой связи, что в отличие от деспотии подобное «го-

сударство – это объединение множества людей, подчиненных правовым законам»⁸¹³.

На первый взгляд, термин «правовое государство» (Rechtsstaat), запущенный в оборот в 1813 году немецким юристом К. Велькером, является родственным по происхождению термину правовой закон, поскольку тот и другой подчеркивают законнический характер политического и правового общения в жизни Германии и других европейских стран на рубеже XVIII–XIX вв., но это только на первый взгляд. В действительности термин «правовое государство» на первых порах (а в случаях сверх упрощенной трактовки – вплоть до XX века) означал всего лишь связанность государства своими собственными законами. Впоследствии усилиями представителей теории и философии права либеральной ориентации, таких как Р. фон Моль, Ф. Шталь и др., этот термин стал ассоциироваться с государством, в котором так или иначе обеспечено пользование свободой в локковском смысле и в согласии с аналогичной концепцией Монтескье, а также отчасти в согласии с духом статьи 16 Декларации прав человека и гражданина 1789 года, где было записано, что «общество, в котором не проведено обособление властей и не обеспечено пользование правами, не имеет Конституции». В этом последнем смысле ближе всего к современному истолкованию термина был И. Кант, который связывал идею правовых законов с общим благом, разделением властей и гарантией личной свободы и равенства. По мнению В.С. Нерсисянца, именно Канту принадлежит большая заслуга в деле «философского

⁸¹³ Кант И. Соч. Т.4. Ч.2. С. 233. Подчеркивая вслед за Кантом своеобразие правовых законов, Вл. Соловьев употребил для них эпитет «настоящие» и полагал, что атрибутом правового закона надо считать определенно воспринимаемое равенство как одно из воплощений справедливости. «...Требуется, чтобы оно было действительно справедливо, требуется для настоящего, правового закона, чтобы он соответствовал не форме справедливости, а ее реальному существу, которое вовсе не связано с отвлеченным понятием равенства вообще» (Соловьев В.С. Определение права в его связи с нравственностью. – В сб. «Власть и право». Л., 1990. С. 101).

обоснования либеральной теории правового государства», без обращения к самому термину⁸¹⁴.

Согласно К. Велькеру, «гражданское правовое государство» соответствует зрелой стадии развития государства (буквально – его «зрелому возрасту») и приходит на смену детской и юношеской стадиям роста государственности. Так, например, детству, иначе – патриархальной стадии, соответствует деспотический государственный строй кочевых народов, а юношеской стадии государственности соответствует теократия Древнего Египта или Шумера. Пройдет немного времени, и Р. фон Моля в работе о науке полицейского (благоустроительного) права уточнит, что правовое государство исторически возникает в Новое время, и главной заботой всех учреждений правового государства становится «охранение свободы и делание ее возможной». Более того, такое государство «посредством разумной организации» способно, по мнению фон Моля, обеспечить индивидам и их объединениям «общую силу для развития ими всех своих потенций и достижения разумных целей». Мнение Велькера и фон Моля лишь частично разделял Ф. Шталь, который в те же 30-е годы утверждал, что мысль о том, что государство должно быть правовым, является «лозунгом и истиной» Нового времени, но уточнял при этом, что такое государство «посредством права должно точно определить и твердо гарантировать направление и границы своей деятельности, равно как и пространство свободы своих граждан ... не вторгаться в то, что относится к сфере права»⁸¹⁵.

Таким образом, история термина и связанной с ним современной доктрины правового государства имеет срав-

⁸¹⁴ «Реализация требований категории четкого императива в сфере государственности предстает у Канта как правовая организация государства с разделением властей (законодательной, исполнительной и судебной). По признаку наличия или отсутствия разделения властей он различает и противопоставляет две формы правления: республику (кантовский эквивалент правового государства) и деспотию». (Нерсесянц В.С. *Философия права*. М., 2006. С. 624).

⁸¹⁵ Обзор позиций немецких государствоведов в этом вопросе см.: Мамут Л.С. *Народ в правовом государстве*. М., 1999. С. 3.

нительно недавнюю историю. Другое дело – история основной идеи и социального смысла, которые характеризуют это государство как явление положительное и желательное для практического претворения. В этом смысле более длительным в сравнении выглядит употребление конструкции, которую можно назвать «государством законности». Концепция под таким названием не имела общепризнанной формулировки и широкого распространения, однако косвенно подразумевалась и продолжает подразумеваться законодателями и комментаторами действия законов на всем протяжении истории – от древней и средневековой вплоть до наших дней.

Эта вторая конструкция чаще всего передается английской формулой «закон и порядок» (law and order), русским термином «правопорядок» и аналогичными конструкциями на других языках. В основе таких представлений лежит идея, которую немецкий юрист Г. Еллинек связывал с неизбежностью присутствия в каждом государстве устройства определенных властных учреждений (он именовал это устройство конституцией государства, употребляя слово конституция в особом, не привычном для сегодняшнего политического опыта смысле). Он утверждал в этой связи о неизбежности конституции во всяком государстве и разъяснял свою позицию в таких словах: «Всякий постоянный общественный союз нуждается в устройстве, согласно которому выражалась бы и приводилась в исполнение его воля, отграничивалась бы область его деятельности, определялось бы положение членов в союзе и их взаимные отношения. Подобное устройство носит название конституции (курсив авт. – В.Г.)»⁸¹⁶.

Государство, лишенное подобной конституции, было бы анархией, продолжал свое разъяснение исследователь. Конституция присуща даже тирании в античном смысле слова, то есть государству и правлению, основанному на узурпации. Она неизбежна и в деспотиях. Она присутствует также при властвовании какого-либо демократического правительства, вроде французского Комитета общественного спасения

⁸¹⁶ Еллинек Г. Конституции, их история и значение в современном праве. СПб., Голос, С. 5.

1793 года. Таким образом, достаточно одного «фактического существования власти, поддерживающей единство государства, чтобы мы имели пред собою минимум конституции (курсив мой – В.Г.), который необходим для признания государства существующим. Но по общему правилу культурные народы располагают юридически признанной конституцией, состоящей из ряда правоположений»⁸¹⁷.

Различение немецким правоведом «конституции минимальной» (назовем ее общеустроительной) и «юридически признанной» (назовем ее юридической) отчасти перекликается с ранее обсужденной дихотомией разновидностей государства – государства законности и правового государства. Дело в том, что в обоих случаях речь идет о явлении в двух аналитически обобщенных ипостасях – сущностном изначальном и сущностном видоизмененном. Видоизмененная сущностная характеристика предстает именно такой в связи с тем, что и «юридическая конституция» не упраздняет «минимальной (общеустроительной) конституции», а правовое государство немислимо без режима «государства законности». Такое различение в ходе сопоставлений характерно для правоведения новейшего времени, хотя заделы можно обнаружить гораздо раньше. Так исторически сложилось, что поляризация мнений в вопросе о конституции вначале шла вокруг констатации того или иного варианта распределения власти в государстве – правильного и неправильного, правильного и испорченного, деформированного и т.д. С распространением писаных конституций более внимательно стала дискутироваться тема достоинств и несовершенств жизни с «юридически признанной конституцией». В этой связи заслуживают упоминания два эпизода из этих обсуждений. Граф Шефстбери, английский политический деятель XVIII столетия, однажды констатировал, что Англия суть единственная страна, которая имеет конституцию, намекая тем самым на действительное наличие в стране хорошо отлаженной и благотворной организации и распределения власти в государстве. Пройдет столетие, и другой политический мыслитель (А. де Токвиль) небезос-

⁸¹⁷ Там же. С. 6.

новательно заметит в середине XIX века, что Англия является единственной европейской страной, которая не имеет конституции.

Наиболее комплексное и полное истолкование идея государства законности получает в произведениях Платона. Законы в его представлении – это «определения разума». Они устанавливаются ради общего блага. Там, где законы установлены в интересах нескольких человек, речь может идти не о государственном устройстве, а только о внутренних распрях. Платону принадлежит одна из первых формулировок своеобразия государства, в котором правители и подвластные связаны требованием установленных разумных законов (это своеобразие со временем отнесут к атрибутам правового государства). Он утверждал: «Есть два вида государственных устройств: один – где над всеми стоят правители, другой – где правителям предписаны законы» (Законы, 735a)⁸¹⁸.

Особенно велика в этом государстве роль законодатель. Они должны придерживаться требований умеренности, ограничивая законами власть правящих и одновременно свободу подданных. Для законодателя обязателен учет многих факторов, существенных для действия законов во времени и пространстве, учет географии местности, климата, почвы и др. Невозможно устанавливать законы вразрез с местными условиями. Искусство законодателя – одно из самых важных в деле совершенствования человека. Из всех наук более всего совершенствует человека, ими занимающегося, наука о законах.

На страже законов стоит правосудие. Всякое государство, замечает Платон, перестает быть государством, если

⁸¹⁸ Впоследствии Аристотель сформулирует сходную идею в таких словах – «править должны законы, а не люди» (Афинская политика). Эта же идея в свернутом виде присутствует в английской формуле «the Rule of Law», которая может переводиться как правление закона (чаще всего она переводится как “господство права”) и в этом смысле предстает основным атрибутом «правового государства» до появления этого термина на немецком языке в начале XIX века. См. об этом также: Der europäische Rechtsstaat. 200 Zeugnisse seiner Geschichte. Jurgen Brand/Hans Hatten-tauer (Hrsg.). C.F.Muller Juristischer Verlag. Heidelberg. 1994. Einfurung.1. Rechtsstaat und Rule of Law. S. XV).

суды в нем не устроены надлежащим образом. Правосудие, однако, не является в его понимании какой-то обособленной ветвью власти или особой функцией. Каждый правитель в определенных случаях выступает как судья. К общему управлению правосудия должны привлекаться все граждане государства.

В осуществлении судебной власти особую роль выполняет «правильное законодательство». Аристотель в этой связи формулирует одно из своих основополагающих положений относительно власти законов: «Правильное законодательство должно быть верховной властью, а должностные лица – будь то одно или несколько – должны иметь решающее значение только в тех случаях, когда законы не в состоянии дать точный ответ, так как нелегко вообще дать вполне определенные установления касательно всех отдельных случаев» (Политика, 1282b). О характере правильных законов «ничего ясного еще сказать нельзя», поскольку здесь существует другая исследовательская трудность. Дело в том, что и законы в той же мере, что и виды государственного устройства (правильные и отклоняющиеся от правильных) могут быть «плохими или хорошими, основанными или не основанными на справедливости». Во многом это связано с тем обстоятельством, что с помощью законов невозможно урегулировать абсолютно все: мешают оправданные сомнения относительно точности и справедливости устанавливаемых законов (Платон). Ясно только одно: «законы должны быть согласованы с тем или иным видом государственного устройства» (Политика, 1282b). Выход из этого положения был найден выдающимися законодателями древности в таком варианте: требования законности должны быть сообразованы с требованиями справедливости, включать их в сами законы или же – в случае пробелов и неясности в законе – считаться с ними при вынесении законных решений.

Олицетворением и заодно подсказкой в отношении взаимосвязей законности и справедливости в древности были атрибуты божества справедливости. Так, древнеегипетская богиня Маат почиталась как покровительница истины, по-

рядка и справедливости. Другим очевидным воплощением законности и справедливости служили сами законы и авторитетные комментарии к ним. Вавилонский царь Хаммурапи (1794–1750 гг. до н.э.), по некоторым оценкам, «гений законодательного искусства» (Ж. Эллюль), начертал в торжественном прологе к своим законам такое пояснение о смысле и назначении законов: «Когда Мардук послал меня управлять людьми и доставлять стране благополучие, я вложил правду и справедливость в уста страны и дал благоденствие людям»⁸¹⁹. Это означало, что прочитанное вслух во время судебного производства положение царского закона должно восприниматься как озвучивание правил-требований истинных и справедливых. В торжественном Эпilogue также говорилось о справедливости изготовленных законов:

«Вот справедливые законы, которые установил Хаммурапи, могучий царь, и тем самым давший стране истинное счастье и доброе управление»⁸²⁰.

Себя Хаммурапи аттестует как царя справедливости, который озабочен, помимо всего прочего, «чтобы сильный не притеснял слабого, чтобы оказать справедливость сироте и вдове», чтобы «притесненному оказать справедливость». И на будущие времена: «царь, который будет в стране, пусть хранит справедливые слова, которые я начертал на своей стеле; пусть не изменит законы страны, которые я установил, решения страны, которые я решил; пусть не отвергнет моих указов»⁸²¹.

Аналогичный смысл у правил-требований в содержании «законов и постановлений», сообщенных Моисеем своему народу. Об этом вполне определенно говорится во Второзаконии в таких словах: «Вот, я научил вас постановлениям и законам, как повелел мне Господь, Бог мой, дабы вы так

⁸¹⁹ Законы вавилонского царя Хаммурапи. Пролог. Антология мировой правовой мысли в пяти томах. Т.1. Античность и восточные цивилизации. М., 1999. С. 47. (публикация по: Вестник древней истории. 3 (1952). С. 199 – 261. Текст подготовлен В.Г. Графским).

⁸²⁰ Там же. С. 51. (публикация по: Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч.1. М., 1980. С.174 – 179).

⁸²¹ Там же. С. 52.

поступали в той земле, в которую вы вступаете, чтоб овладеть ею; итак храните и исполняйте их, ибо в этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав о всех сих постановлениях, скажут: только этот великий народ есть народ мудрый и разумный. Ибо есть ли какой великий народ, к которому боги его были бы столь близки, как близок к нам Господь, Бог наш, когда ни призовем Его? И есть ли какой великий народ, у которого были бы такие справедливые постановления и законы, как весь закон сей, который я предлагаю вам сегодня?» (Втор, 4: 5-8).

Интересные модификации этой формулы, которую назовем законной справедливостью, можно найти у греческих законодателей и философов, которые дополняют ее относительно новыми атрибутами (у более древних авторов они присутствуют имплицитно и не всегда явно обозначены). Речь о принуждении, которое, как правило, сопутствует применению требований закона. Афинский законодатель Солон (начало VI в. до н.э.), реформаторские новшества которого сохраняли свою действенность на протяжении восьми веков, сообщает об одном из важнейших результатов своих социально-политических реформ, включивших освобождение от бремени долгового рабства: «...Всех я освободил. А этого достиг закона властью, силу с правом (читай «справедливостью» – В.Г.) сочетав...»⁸²²

Отмеченная ранее неполнота любого законодательно-регулирующего смягчалась и компенсировалась в требовании соблюдения одновременно законности и справедливости. А те, в свою очередь, должны пребывать в согласовании со многими социальными условиями, личными или групповыми интересами и ожиданиями и т.д. «Все право, которым мы пользуемся, – утверждал с поражающей до сих пор афористичной выразительностью римский юрист Гай (II в. н.э.), – относится к лицам, либо к вещам, либо обязательствам». Многосторонней основательностью веет от обобщения Модестина (III в. н.э.), другого представителя римской классической юриспруденции, который утверждал: «Все право введено соглашени-

⁸²² См.: *Аристотель. Афинская полития*. М., 1996. С. 17.

ем, или установлено необходимостью, или закреплено обычаем. – *Omne ius aut consensus fecit aut necessitas constituting aut firmovit consuetude*» (D.1.3.40).

Некоторые правовые понятия и термины, разъясненные в Дигестах, заслуживают специального внимания в силу их особой важности в истолковании фундаментальных вопросов истории права и теоретического правоведения.

Юстиция здесь предстает правосудным учреждением, фундаментом государства и в этом смысле определенной гарантией справедливости, поскольку она предстает одновременно как «неизменная и постоянная воля предоставлять каждому его право» (Ульпиан, D.1.1.10). Юриспруденция определена здесь как наука о праве, а также как правовое благоразумие, как «познание божественных и человеческих дел, знание справедливого и несправедливого» (Ульпиан, D.1.1.10). И самое краткое и изящное определение права в его действии принадлежит Цельсу: «Право есть искусство в оказании пользы и соразмерной справедливости. – *Jus est ars boni et aequi*» (либо, в другом и более распространенном варианте перевода, – наука добра и справедливости, иногда – искусство доброго и справедливого).

Идея справедливых законов государства так или иначе совместима с идеей правовых законов И. Канта, для которого наличествующее (позитивное) право – это законы и справедливость, поскольку для него так же, как и для Платона с Аристотелем, закон в роли всеобъемлющего правила регулирования является несовершенным вследствие неизбежной для него пробельности и неточности (неполной адекватности). Требования настоящего, справедливого (правового) закона для Канта и для некоторых выдающихся древних законодателей – это, прежде всего, требования разумно-полезные и справедливые одновременно. И это при всем при том, что понимание пользы и справедливости меняются от века к веку и даже от поколения к поколению. В этом смысле они пребывают в соперничестве у разных поколений, не говоря уже об их разнородном восприятии и обобщении у представителей разных племен и народов. Для более адекватного и эмпирического и одновременно абстрактного их анализа

следует, по всей видимости, признавать ту или иную степень их проявленности и действительности на протяжении определенного времени и пространства, а также фиксировать эту проявленность в процессе сопоставления институциональных форм справедливости у разных человеческих общностей и заинтересованных групп. Самую богатую почву для подобных сравнений и сопоставлений предоставляют тексты Библии⁸²³. В отечественной юридической литературе интерес к библейским текстам и, в особенности, к Пятикнижию Моисея, растет медленно, но неуклонно. Почти одновременно с пионерской монографической работой П. Баренбойма «3000 лет доктрины разделения властей» (1996) в хрестоматиях и антологиях по истории права, а также в учебниках истории политических и правовых учений и учебниках всеобщей истории права и государства стали появляться разделы о правовых началах и нормах в Библии⁸²⁴. Новым моментом становится сегодня обсуждение отдельных фундаментальных правовых институтов

⁸²³ Нам уже доводилось отмечать, что наряду с догматами веры Библия утверждает и обосновывает систему духовно-нравственных наставлений и норм, которые близки или практически совпадают с основополагающими началами прав и которые оказали прямое влияние на мораль и нравы, на понимание права и на законодательную практику последователей иудаизма и воспринявших христианство народов мира. См.: Антология мировой правовой мысли в пяти томах. Т.1. Античность и восточные цивилизации. М., 1999. С. 80.

⁸²⁴ *Баренбойм П.Д.* 3000 лет доктрины разделения властей. Суд Сьютера. М., 1996 (дополненное издание – 2003); Антология мировой правовой мысли в пяти томах. Т.1. Античность и восточные цивилизации. М., 1999. Библия. С. 81–91 (Текст подготовлен В.Г. Графским); *Ударцев С.Ф.* История политических и правовых учений (Древний Восток). Академический курс. СПб., 2007. Древний Израиль. Ветхий Завет. С. 181–209. Приложение. Извлечения из Ветхого Завета. С. 210–228); *Графский В.Г.* История политических и правовых учений. М., 2009 (перв. изд.-2005) Правовые идеи в Библии. С. 82–93. *Графский В.Г.* Всеобщая история права и государства. М., 2010. (перв. изд., 2005). Правовые начала и нормы в Пятикнижии Моисея. С.158–172.

в сравнительно-историческом освещении, которое включает тексты Библии⁸²⁵.

С позиций нахождения элементов преемственности и новизны между конструкцией правового государства и древними конструкциями государства законности и справедливости важно зафиксировать следующее: помимо атрибутов разумной полезности и многообразной справедливости существенное значение имеет выявление роли и назначения учреждений судебной власти (наряду с царской и иной правительственной властью), а также роли и значения источников и форм принудительного регулирования (в Пятикнижии Моисея это законы и постановления, а также уставы, заповеди⁸²⁶, несколько разновидностей в разряде самих законов⁸²⁷ и др.).

Существует еще один атрибут жизнедеятельности государства законности и справедливости, который связан с наставлением и воспитанием сограждан и их правителей в доверии к законам, к обретению «всем сердцем, всей душой» веры в справедливую, надежно охраняющую от притеснений и благотворную силу законов и заповедей. После риторического вопрошания пророка: «...и есть ли какой великий народ, у которого были бы такие справедливые постановления и законы, как весь закон сей, который я предлагаю вам сегодня?», он делает очень памятное и выразительное наставление: «Только берегись и тщательно храни душу твою, чтобы

⁸²⁵ Недавний пример – сравнительно-историческое исследование института кровной мести в его существовании от древности до наших дней. См.: *Мальцев Г.В.* Месть и возмездие в древнем праве. М., 2012. Гл. 6. Кровная месть: страницы истории. П.6.4. Кровная месть у древних евреев. С. 349–360.

⁸²⁶ Следует обратить внимание на три различные истолкования смысла и назначения 10 заповедей: 1) как исключительно моральных наставлений (поскольку не обозначены санкции за их нарушение); 2) как правовых правил, которые содержат зачатки правовых норм, и 3) как тесное переплетение моральных и правовых норм, что является, по нашему мнению, наиболее убедительным истолкованием.

⁸²⁷ В ряде случаев возникает определенная трудность в различении законов, подказанных Яхве, и законов, созданных пророком Моисеем. См. об этом: Lohfink, N. *Das Deuteronomium: Jahvegesetz oder Mosegesetz?* // *Theologie und Philosophie.* - Freiburg. 1990. Jg.65, H.3. – S. 387–391.

тебе не забыть тех дел, которые видели глаза твои, и чтобы они не выходили из сердца твоего во все дни жизни твоей; и поведай о них сынам твоим и сынам сынов твоих...» (Втор, 4: 8-9). Сходное наставление в делах веры произносит Сын Божий в беседе о двух главных заповедях, которые включают в себя весь Декалог. Одна из них требует возлюбить Господа, Бога своего, «всем сердцем, всей душой».

Характерная вариация этой же темы представлена в законах Хаммурапи. Законодатель изображает себя «как бы отцом родным для людей». Послушный велениям бога Мардука, владыки своего, он одерживает ряд побед на севере и юге страны и тем самым удовлетворяет «сердце владыки своего» и одновременно с этим «определил людям благоденствие навеки». Назидательный и радующий характер носит процедура обращения за помощью и защитой к справедливым законам царя справедливости. Хаммурапи так описывает процедуру пользования законом в обеспечение «правды и справедливости»: «Угнетенный человек, который обретет судебное дело, пусть подойдет к моему, царя справедливости, изображению, пусть заставят прочитать мой написанный памятник, пусть он услышит мои драгоценные слова, а мой памятник пусть покажет ему его дело, пусть он увидит свое решение, пусть успокоит свое сердце...»⁸²⁸

Таковы в общих чертах и свойства характерные проявления правозащитной роли государства законности и справедливости в древности. Это сущностное свойство государственной организации в той или иной форме или степени развитости сохраняется на последующих стадиях всемирной и всеобщей истории государственности у тех народов Востока и Запада, которые сумели создать и подолгу поддерживать режим общегосударственной законности и справедливости. В этом своем качестве государство законности может считаться с известными оговорками протоправовым государством, а

⁸²⁸ Законы вавилонского царя Хаммурапи. Антология мировой правовой мысли в пяти томах. Т.1. Античность и восточные цивилизации. М., 1999. С. 51.

его справедливые законы⁸²⁹ – предшествующими правовым законам в их кантианском и более современном, либерально-демократическом истолковании. Существенным атрибутом современного правового государства может считаться общенародное (общегражданское) доверие к надежной и справедливой защите законов от всевозможных традиционных и новейших разновидностей насилия, угнетенности, отчуждения и обездоленности, сильно подразрушенное сегодня существующей практикой правопользования и редко поддерживаемое существующим официальным и научным правопониманием. И все же, что можно взять в день сегодняшний, размышляя о библейских источниках философии права? Прежде всего, вряд ли кто-нибудь будет спорить с тем, что формирование общечеловеческих ценностей происходило под воздействием именно религиозных предприятий. Библейские тексты и сегодня открыты для всех. Каждый человек, обращающийся к ним, может найти в них то, что важно ему для него. И современные переживания над Словом Божиим могут открыть новый смысл существования, новые ценности, не только для отдельных личностей, но и для поколений и общества в целом. Если сегодня признать, что приоритетной задачей современной повестки дня является построение правового государства, то тогда предстоит серьезно задуматься о соотношении духа закона и буквы закона. В таком случае мы должны проанализировать вопросы морали и права, современные правовые нормы и их исторические религиозные корни. Да и что такое философия права, как не делящаяся уже не один век обсуждение морали, заключенной в праве.

⁸²⁹ Справедливые законы и есть исторически фиксированный прообраз правовых законов, о которых писал Кант. С учетом этих толкований можно заключить, что право в его наиболее внятном и широко распространенном смысле предстает, прежде всего, правилом законной справедливости (см. об этом: *Графский В.Г.* Право как результат применения правила законной справедливости (интегральный подход) // Государство и право 12 (2010), 5–13).

А.В. Захаров,

вице-президент Торгово-промышленной палаты

Российской Федерации,

председатель Попечительского совета

Московско-Петербургского философского клуба:

Несколько слов об актуальности затронутой сегодня темы. В этой связи хотелось бы привести следующее высказывание председателя Верховного суда РФ В.М. Лебедева. «Кажется, века лежат между библейскими словами и сухими формулировками современных Законов, но в то же время очевидна актуальная созвучность норм Библии и Конституции».

Хотелось бы обратить внимание участников сегодняшнего обсуждения на следующее обстоятельство. Мы проводим наш круглый стол в день, когда Президент РФ на заседании Государственного совета подвел итоги своего президентства. При этом начало этого программного выступления было посвящено теме свободы. «Больше свободы для каждого – в этом была и остается моя цель», – сказал Д.А. Медведев. Затем он продолжил: «Несправедливо считать Россию нацией, которая не заслуживает свободы. Свобода нужна всем – это аксиома. А противопоставление свободы и порядка, свободы и материального благополучия, свободы и справедливости в высшей степени неверно». И еще: «Считаю своей высшей задачей – развитие гражданских свобод», – заметил он.

Почему в выступлении Президента сделан акцент на ценность свободы? Ответ вполне очевиден. Обеспечение свободы граждан является необходимым условием осуществления модернизации нашего общества, поскольку реализация этого проекта под силу лишь свободным людям. В этом состоит главный вызов нашего времени. Более того, основной целью системной модернизации России должна, наконец-то, стать личность, защита ее прав и свобод.

Дух свободы – это питательная среда для формирования новых смыслов. Сегодня, как никогда, наше общество нуждается в новых идеалах, в новых образцах поведения, в новом образе будущего. Что же мы наблюдаем в реальности? Вот как звучит оценка складывающейся в стране ситуации из

уст двух известных общественных деятелей: Ирины Хакамады и Ирины Прохоровой. Размышляя о причинах нервозности, появившейся за последнее время в обществе, И. Хакамада, в частности, отметила, что Россия частично скопировала рынок западной модели потребления, но отказалась от институтов, заменив их бездушными суррогатами. По ее мнению, отсутствие институтов поставило человека в зависимость от зарвавшегося бюрократа – «хозяина» страны. А это опасно для жизни и сильно унижает. При этом бюрократию наделили не столько политическими, но и предпринимательскими функциями.

Ирина Прохорова говорит о том, что порочные законы блокируют нормальную деятельность, общество впало в апатию и перестало развиваться.

В размышлениях о реалиях окружающей действительности невольно вспоминаешь образ России 160-летней давности, вышедшей из под пера В.Г. Белинского: «...страна, в которой нет не только никаких гарантий для личности и собственности, но нет даже полицейского порядка, а есть только огромные корпорации воров и грабителей».

Хочется верить, что многое за более чем полуторавековой период у нас изменилось. Однако и по сей день проблем в стране предостаточно. Одна из наиболее острых из них – потеря веры во власть, в том числе власть законодательную и власть судебную. Это ведет к утрате доверия в справедливость Суда.

Сегодня в нашем обществе существует запрос на действенное правосудие, которое может вернуть людям надежду на справедливость. Вполне очевидно, что именно независимые судьи могут обуздать произвол чиновников (или хотя бы его ограничить), а самое главное – защитить честь и достоинство человеческой личности.

В докладе Центра стратегических разработок «Общество и власть в условиях политического кризиса», в частности, отмечается, что российские граждане (в Москве и провинции) формируют один и тот же перечень из четырех проблем. Одна из них – личная безопасность и правосудие.

И все же, что же можно взять в день сегодняшний, размышляя о библейских источниках философии права? Прежде всего, вряд ли кто-нибудь будет спорить с тем, что формирование общечеловеческих ценностей происходило под воздействием именно религиозных предприятий. Библейские тексты и сегодня открыты для всех. Каждый человек, обращающийся к ним, может найти в них то, что важно ему для него. И современные переживания над Словом Божиим могут открыть новый смысл существования, новые ценности не только для отдельных личностей, но и для поколений и общества в целом. Если сегодня признать, что приоритетной задачей современной повестки дня является построение правового государства, то тогда предстоит серьезно задуматься о соотношении духа закона и буквы закона. В таком случае, мы должны проанализировать вопросы морали и права, современные правовые нормы и их исторические религиозные корни. Да и что такое философия права, как не длящееся уже не один век обсуждение морали, заключенной в праве.

Монтескье, размышляя о духе законов, отмечал, что «законам, созданным людьми, должна предшествовать возможность справедливых отношений, что «отношения справедливости предшествуют установившему их положительному закону».

Локк считал, что в государстве должен верховенствовать закон, соответствующий естественному праву, признающий неотчуждаемые естественные права и свободы индивида, реализующий разделение властей. Закон, согласно Локку, будет правовым только в том случае, если он не ограничивает, а сохраняет и защищает свободу.

Если мы обратимся к первым современным формулировкам прав человека, то мы их найдем в американском законодательстве XVII – XIX столетия. При этом статьи Декларации независимости и Билля о правах опирались именно на библейские принципы. В частности, в них говорится: «Мы считаем самоочевидным, что все люди созданы равными, что они наделены Творцом определенными неотъемлемыми правами».

В XX веке библейские заветы также продолжали звучать вполне отчетливо. Например, первая статья Всеобщей декларации прав человека, принятая в 1948 году, гласит: «Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и в своих правах. Они наделены разумом и совестью, должны поступать по отношению друг к другу в духе братства».

Спустя много веков человечество не перестает обращаться к мудрости ветхозаветного пророка и законодателя Моисея. Актуально это и для современной России. Невольно вспоминаются строчки известного современного поэта Александра Городницкого:

*«Не для того ли смертных поражая
Непостижимой мудростью своей,
Бог Моисею передал скрижали,
Людей отъединяя от зверей?
А стае не нужны законы Бога, -
Она живет заветам вопреки.
Здесь ценятся в сознании убогом
Лишь цепкий нюх да острые клыки».*

Если общество начинает жить по законам стаи, то в отсутствии нравственного стержня судьи, следователи и даже адвокаты начинают «обслуживать» не закон, а тех, у кого есть влияние и деньги. И тогда получается, жизнь устраивается в соответствии с принципами, нашедшими отражение в народных пословицах и поговорках:

«Закон паутина: шмель проскочет, муха увязнет».

«То-то и закон, как судья знаком».

«Не бойся закона, бойся законника (судьи)».

«Закон – дышло: куда хочешь, туда и воротишь».

Вряд ли нам хотелось бы стремиться к общежитию, построенному на таких принципах. Чтобы закон не становился санкцией беззакония, он должен иметь основательный нравственный фундамент. Право и правда, право и справедливость – глубоко связанные друг с другом понятия. По край-

ней мере, таковыми должны быть. При этом суд должен быть источником правды: правды, обращенной к человеку. Если государство не стремится к справедливости как некому идеалу (наилучшему образу) общественной жизни, тогда власть начинает издавать законы, которые в конечном счете ведут к беззаконию.

Чтобы этого не происходило, не будем забывать о библейских корнях нашей цивилизации и нашей человечности. По мнению ряда исследователей, Пятикнижие Моисея содержит в себе все доктрины и принципы, на которых законодательно зиждется наша вера в справедливость и права человека. Более того, высказывается мнение, что законодательство Моисея может быть названо старейшей в мире «декларацией прав человека».

Моисей, являясь одновременно законодателем и духовным учителем человечества, принес людям, наряду с законом, и заповеди, способствующие их нравственному развитию. Завещанные Моисеем нравственные предписания и духовные идеи продолжают оставаться основой человеческой морали.

Благодаря Моисею, на земле появился закон, возводящий любовь к ближнему в ранг высшей добродетели. Заповедь «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» является квинтэссенцией Закона Моисеева. Не случайно древнееврейский мудрец Гилель сказал, что в этой заповеди – вся Тора.

Моисей существенным образом изменил представление о ценности человеческой личности. Он объявил, что человек духовно создан по образу и подобию Божьему.

В соответствии с Законом Моисея, основой существования любого общества является наличие справедливого и беспристрастного суда.

Пятикнижие Моисея, содержащее 613 заповедей, которые определяют круг взаимоотношений между человеком и Богом, а также между членами его семьи и обществом – это нравственный и юридический кодекс, оказавший решающее влияние на формирование общечеловеческих ценностей.

Известно, что и многие выдающиеся мыслители, разрабатывая свои философские системы, концептуальные под-

ходы в области философии права, правового государства и этики, обращались к библейской мудрости. В этой связи хотелось бы привести лишь один пример. Шопенгауэр, анализируя кантовскую этику, упрекнул кенигсбергского философа в том, что за его мудрыми формулами скрываются скрижали (то есть заповеди Моисеевы).

Как полагают некоторые исследователи кантовского наследия, Кант вывел именно из библейских заповедей свое правило нравственности: «Поступай так, чтобы правило твоего поведения могло бы быть желанным для тебя законом общежития». Прежде всего, это ветхозаветный наказ: «Не делай другому того, чего ты не хотел бы, чтобы делали тебе». А в Евангелии от Иоанна сказано: «Поступай так, как ты хотел бы, чтобы поступали с тобой».

Категорический императив Канта учит: «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом». При этом великий философ предлагает каждому человеку оценить моральную состоятельность своего образа действий, ответив, по меньшей мере, на вопрос: согласен ли я сам жить в обществе, где это правило обрело бы силу закона, охраняемого государством?

Кант, не претендуя на создание некоей новой морали, полагал, что подлинная нравственность уже присутствует в сознании. Он отстаивал идею этически ответственной и правовой свободы. При этом философ полагал, что «воля... должна быть не просто подчинена закону, но подчинена ему по собственному решению».

Формула Канта – это равенство в свободе по всеобщему закону: «Право [как таковое] есть ограничение свободы каждого условием согласия ее с такой же свободой каждого другого, насколько это возможно по всеобщему закону».

Следуя библейской заповеди «Не лги», Кант приходит к следующему выводу: человеческое общение не может покоиться на обмане. По мнению известного российского философа Э.Ю. Соловьева, ни один философ до Канта не утверждал, что основополагающая моральная заповедь «не лги» есть одновременно и «источник права», всякого права, основанного

на договорах». Запрет на обман – это элементарное условие цивилизованности человеческого общения.

Какой вывод хотелось бы сделать из всего сказанного? Если государство создается с целью создания наилучшего общежития, то это значит, право и закон должны наилучшим образом служить достижению этой цели. Иначе право через принятие государством (читай властьпридержащими) «бессовестных» законов начинает «обслуживать» не общество в целом, а лишь тех, кто находится у власти. И тогда Закон теряет свою легитимность. А это путь либо к распаду общества, либо, как минимум, к серьезнейшему конфликту внутри него. Сегодня в нашем обществе существует совершенно очевидный разрыв между общечеловеческими ценностями (базирующимися в том числе на библейских предписаниях) и сложившейся практикой государственного управления, в которой не находится места для идеальных образов, в которой трудно найти примеры высоконравственного поведения со стороны государственных мужей. Между тем, в соответствии с учением Конфуция, наличие наверху высоконравственных профессионалов как раз и является сутью государственной власти. Нравственность – вот фундамент общественной жизни, а значит, и права, и законов, которые ее регламентируют.

Библейская мудрость учит нас тому, что только основанное на высоких моральных нормах общество является жизнеспособным и имеет будущее. Как жизнь любого человека должна выстраиваться, прежде всего, согласно велениям сердца (а не только рационального и подчас лукавого разума), так и жизнь общества должна в своей основе иметь стремление к нравственным идеалам.

III

БИБЛИЯ И КОНСТИТУЦИЯ



*Из материалов, опубликованных в сборнике
статей Московского клуба юристов
«Библия и Конституция», М., 1998*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сказано было давно: «Если будет тяжба между людьми, то пусть приведут их в суд и рассудят их: правого пусть оправдают, а виновного осудят.

И дал я повеление судьям вашим в то время, говоря: выслушайте братьев ваших и судите справедливо как брата с братом, так и пришельца его. Не различайте лиц на суде, как малого, так и великого выслушайте: не бойтесь лица человеческого, ибо суд – дело Божие; а дело, которое для вас трудно, доведите до меня, и я выслушаю его».

А потом кратко написано в современных конституциях мира: «Все равны перед законом и судом. Судопроизводство осуществляется на основе состязательности и равноправия». Кажется, века лежат между библейскими словами и сухими формулировками современных законов, но в то же время очевидна актуальная созвучность норм Библии и Конституции.

Издание сборника статей «Библия и Конституция» логично продолжает серию инициатив Московского клуба юристов по реализации идей правовой реформы в России. В данном случае речь идет о формировании независимой и сильной судебной власти. Авторы статей возводят нас к высотам человеческой мысли – Библии. И с этой высоты нам легче понять и оценить суть нынешних событий.

Верю, что мы преодолеем трудную дорогу строительства российского правового государства, где суд займет подобающее его библейскому происхождению место, а нормы Конституции России станут столь же святыми, как и слова Библии.

Доброго пути читателям этой книги, доброго пути ее авторам.

В.М. Лебедев,
председатель
Верховного суда Российской Федерации

Краткая стенограмма
заседания Московского клуба юристов,
5 февраля 1997 г.

БОЖЕСТВЕННЫЕ КОРНИ ПРАВОСУДИЯ

Руднев В.Н., президент Московского клуба юристов, главный редактор журнала «Российская юстиция»: Приветствую Вас, уважаемые дамы и господа, в Московском клубе юристов. Тема сегодняшней дискуссии – Божественные корни правосудия. Передаю слово коллеге Куприянову.

Куприянов А.А., заведующий юридической фирмой «Адвокатская контора Алексея Куприянова» Адвокатской палаты Московской области: Дорогие коллеги, Петр Баренбойм передал мне бразды правления, поскольку ему неудобно все время говорить: «Я открыл эту тему, эту дату. Я придумал эту дискуссию». На самом деле это так и есть. До Петра Баренбойма никто вслух не высказывал мысли, что действительно на наш период жизни выпал 3000-летний юбилей основополагающей сегодня доктрины права. Но о теории здесь будут говорить более компетентные люди. Я хотел бы просто сказать: слава Богу, что сегодня мы можем вообще говорить о божественных корнях чего бы то ни было – доктрины разделения властей, судебной власти, какой угодно власти. И вот благословить нашу дискуссию мне хотелось бы предложить архиепископу Калужскому и Боровскому Клименту.

Архиепископ Калужский и Боровский Климент (Капалин): В первую очередь, хочу поприветствовать всех от Святейшего Патриарха Алексия II и передать его благословение всем членам клуба, благословение на труды.

Впервые представителю Православной церкви, по крайней мере, мне, суждено участвовать, быть в этом зале и общаться с вами. В бытность своей молодости я был в Америке и там встречался с представителями юридических клубов, участвовал в торжественных мероприятиях, которые они проводили в клубах. У них эта традиция существует давно. Люди по профессии объединяются в клубы, где имеют общение вольное, непринужденное, обсуждают существующие проблемы. Здесь я узнал, что клуб создан примерно год назад, и вы, дорогие друзья, призваны возродить, восстановить ту традицию, которая утеряна на Руси. До революции были клубы юристов, были и другие общества, когда люди общались по духу своей профессии, но это все утеряно, и сейчас необходимо нам с вами, точнее нашему поколению, восстановить многие утерянные традиции. А сегодняшняя тема интересна и для нас, представителей церкви. Все корни власти имеют божественное происхождение, и в Ветхом Завете, и в первосвященнической власти, и установлены от Бога. И царская власть, земная, установлена от Бога. И если церковь имеет попечение о душе, то царская, светская власть и судебная власть больше заботятся о теле человеческого, но вместе мы заботимся о человеке. От того, каково духовное благосостояние человека, духовное состояние нашего общества, зависит все состояние и вся наша жизнь. Поэтому, передавая вам благословение и приветствие Патриарха, желаю вам помощи Божьей в ваших трудах, пусть Господь, который благословил и светскую, и церковную власть, поможет нам в создании новых взаимоотношений. Я еще раз вас всех приветствую и желаю успехов в работе клуба и в личной жизни каждого из вас и в ваших трудах на благо нашего Отечества.

Куприянов А.А.: 3000 лет назад перед нами выступил бы Самуил, но, к сожалению, он до наших дней не дожил, а тем не менее 3000 лет судебная власть существует.

И о судебной власти нам несколько слов скажет ее глава, председатель Конституционного суда В.А. Туманов.

Туманов В.А., председатель Конституционного суда Российской Федерации: Не знаю, как насчет Самуила, это очень далекие корни. Наша дискуссия только начинается, и, возможно, к ее концу меня переубедят, но пока я вообще не очень уверен в библейских корнях независимости суда, так же как и в независимости суда вообще, но это уже другой вопрос. Но что меня сегодня действительно радует – это историческое единение религиозной и юридической мысли. Пожалуй, с того момента, когда фактический глава Синода Победоносцев был одновременно руководителем кафедры гражданского права в Петербургском университете, такого тесного единения, как сегодня, не было, с чем я поздравляю организаторов клуба и всех присутствующих. Я думаю, что право и судебная власть могут многое получить от нашей православной церкви. Жаль, что это не произошло раньше. Случилось так, что, когда из Византии православие пришло в Россию, почему-то забыли прихватить с собой знаменитый кодекс Юстиниана – классический свод римского права. Если говорить серьезно, то это обстоятельство сыграло отрицательную роль в историческом развитии России. Не сравнивая ни в коем случае разные ветви христианской религии, должен сказать, что особое внимание к праву очень помогло в свое время католической церкви в укреплении ее позиций. К сожалению, Россия не знала такого документа, как *Corpus juris canonici*. В традиционном российском правовом нигилизме просматривается и такой его исторический источник, как недостаточное внимание православной церкви к праву. Я думаю, что сегодня идея правового государства так же близка к канонам и положениям церкви, как она свята для юриста. Среди лучших чувств человека, делающих его личностью, есть и чувство права. И если мы будем способствовать совместными усилиями развитию этого чувства, наша страна сможет избежать многого, что мешает ее наиболее благоприятному развитию.

Поэтому я желаю вам всем успеха в сегодняшней дискуссии, даже если мы и не докажем библейского происхождения независимой судебной власти.

Из зала: Докажем, докажем.

Руднев В.Н.: Мы докажем библейские корни независимости суда, чтобы не утратить надежду на независимость суда сегодня.

Куприянов А.А.: Дорогие коллеги, я думаю, что многие из вас просто не догадываются, что наука библиология за тысячелетия своего существования накопила не библиотеки, а океанские корабли книг, которые толкуют Священное Писание. Существует даже богословская дисциплина – экзегетика, которая позволяет правильно истолковать его тексты. Если не юрист будет толковать, казалось бы, очевидные юридические нормы, то он довольно скоро сойдет с правильного пути. То же самое можно сказать про мирских людей: если они возьмутся толковать Священное Писание, то получится ересь. Я, конечно, не говорю, что у Баренбойма ересь, у него все как раз на первый взгляд нормально. Но, чтобы еще раз убедиться, мне хотелось бы в начале нашей дискуссии попросить выступить богослова, специалиста по Ветхому Завету, протоиерея Николая Соколова. Отец Николай преподает Ветхий Завет в Свято-Тихоновском богословском институте Московской Патриархии. Он настоятель известного храма Святого Николая в Толмачах, домового храма Третьяковской галереи и мой духовный отец.

Протоиерей Николай Соколов: Добрый вечер, Ваше Высокопреосвященство, уважаемые дамы и господа, члены и друзья клуба юристов! Вопрос о происхождении судебной власти сегодня чрезвычайно актуален. Когда в стране или, скажем, в мире возникают беспорядки, люди стараются уйти от суда и следствия, закрывают глаза на само существование суда и стараются жить, не признавая никакого суда. Но суд существует. Как говорил сейчас владыка и предыдущий ора-

тор, всякая власть, и светская, и духовная, установлена Богом. В каком смысле мы сейчас можем говорить о 3000-летию установления судебной власти? Можно уверенно говорить о том, что понятие судьи и суда появилось на Земле в глубокой древности, с тех пор как человек стал осознавать себя членом группы, общества. Но, к сожалению, в этот период он уже находился в мире греха, и именно грех порождает неизбежность наказания.

Если мы говорим о далекой перспективе Ветхого Завета, то мы знаем, что власть находилась в руках начальника рода – Патриарха. Он сам своей властью судил, вершил, наказывал; он был представителем всего народа и одновременно зачастую выполнял функции Первосвященника. Затем, как видим в Библии, уже более развитое общество, появилось разделение на царскую светскую и духовную власть. Первое появление на страницах Библии имени судьи (имеются в виду судьи Израиля) можно датировать 1050–1020 гг. до Рождества Христова. Истоки Книги Судей, ее происхождение, более ранние, так как эпоха Судей началась примерно с XIII в. до Рождества Христова. Но записана книга, зафиксированы эти события, как уже сказано, Самуилом. Он высказал свою точку зрения на происхождение Суда, и он, по всей вероятности, был первым, кто перечислил всех судей по имени.

Какова предпосылка появления на Земле судебной власти? Прежде всего, власть должна опираться на закон. Пока не было закона, не было самого ее фундамента. С духовной точки зрения, это, прежде всего, закон Моисея, который был дан израильскому народу в пустыне Синай, но предназначался не только ему, но и всему миру. На этом законе зиждятся все законы до нашего времени. Когда Моисей давал людям этот закон, он сам, как духовный глава народа, и его брат Аарон, первосвященник, были носителями этой власти, они же осуществляли правосудие, имели право наказывать или помиловать.

Первое нарушение закона, как вы помните, состоялось, когда израильский народ стал поклоняться золотому тельцу. Мы видим, что, как только закон был установлен, он сразу оказался нарушен. И это первое нарушение пресечено

казню тех, кто закон преступил, уничтожением тех людей, которые пошли против Моисея.

Сами судьи Израиля появились, как написано в Библии: «В те дни не было царя у Израиля, и каждый поступал так, как считал справедливым». Эта фраза Библии очень характерна и повторяется на протяжении всей Книги Судей. О чем она говорит? О том, что каждый человек имел свой внутренний закон, и каждый руководствовался тем, как он толковал закон Моисея для себя. И эти различные толкования нередко приводили к конфликтам. Поэтому понадобились специальные люди – судьи.

Кто же были эти люди, называемые судьями Израиля? Очень разные, как и их поступки. Помните вопрос «А судьи кто?»? Среди них известные по истории и не только тем, кто читал Библию. Например, Самсон, герой многих опер, современных повестей, олицетворял не только силу и мощь Израиля, физическую и духовную, но и все его несчастья и грехопадения. Он был судьей Израиля почти 40 лет, входил в судилища, но и был замешан в разных интригах, брал себе иноплеменных жен. Господь его и наказал: его, вы знаете, ослепили. В последний год жизни, как раб, молот зерно, а погиб, как герой, под руинами здания, раздвинув его колонны, но погубив врага.

Кто еще был судьей Израиля? Девора – одна из первых известных в истории, в мире женщина-судья, которая смогла своим авторитетом объединить Израиль на борьбу с врагом и, более того, вдохновляла воинов на победу. Девора была не только судья, но и пророчица, при ней Израиль был в хорошем духовном состоянии.

Первые судьи были из самых разных слоев общества, имели различную судьбу, однако их объединяет нечто общее. Они не сами берут на себя эту ответственную миссию, наоборот, зачастую страшатся, иногда даже активно противятся, как, например, Гедеон. Когда Гедеону явился ангел, он ответил ему: «О каком Боге Израиля идет речь? Бог оставил нас, видите, мы в рабстве?» Однако даже такого человека Бог избирает на служение. Не сам человек, а Господь его поставляет, и Господь его и убирает, дает ему испытать ту чашу,

которую ему суждено испить в великом и важном служении – служении судьи Израиля.

История судей Израиля заканчивается, как мы знаем, великим Самуилом. Самуил, сначала отрок, юноша, затем мудрый муж и пророк, являет как бы синтез служения судьи. Он один сумел объединить весь Израиль, отдельные племена. При Самуиле появился народ, который как никогда ранее нуждался в едином судье. Однако он стал последним независимым судьей, завершил эпоху теократии, или боговластия. Ни один судья не говорил тогда от своего имени: «Я так хочу, я так думаю» – у каждого был внутренний голос. В горячей молитве открывался судье Господь. Самуил получил от народа задание избрать царя Израиля. Царь стал выше судьи, и на этом эпоха Судей заканчивается. Когда Самуил скорбит о том, что его отвергают, Бог в откровениях говорит ему: «Не тебя они отвергли, они меня отвергли».

Начинается новая эпоха в жизни Израиля, когда судьи регламентируются царской властью. Этой эпохе примерно 3000 лет. Хотя я немного не согласен. Мне кажется, немного раньше. Однако если временем рождения судебной власти считать время написания Книги Самуила, то это действительно произошло с некоторой долей условности около 1000–1020 года до Рождества Христова.

Куприянов А.А.: Объявляю Константина Дмитриевича Лубенченко.

Лубенченко К.Д., доцент кафедры теории государства и права и политологии юридического факультета МГУ, заместитель председателя Центрального банка Российской Федерации: Благодарю за возможность выступить на эту тему. Впервые для меня эта проблема возникла в 1968 году (я был студентом университета). Я занимался вопросом соотношения права и морали и обратился к проблеме источников возникновения морали и нравственности в Священном Писании. В то время трудно было найти Библию, я стал ездить в Быково, тайно переписывал в быковской церкви целые страницы, чтобы получить источники. Во-первых, я обнару-

жил, что нет ни одного признака моральной нормы, который мог быть выделен по отношению к правовой норме с точки зрения истории, теории государства и права, которые преподаются в университете.

Я только-только начинал приобщаться к «светочу культуры» в институте государства и права. Собственно говоря, это был «рассадник демократизма». Нашим кумиром, начиная с 1-го курса, был профессор Август Мишин, хотя он преподавал на 4-м курсе. И впервые я столкнулся с этой проблемой, услышав цитаты А. Мишина из Библии по различным вопросам, которые он щедро раздавал в разговорах и при чтении лекций. Когда я обнаружил эту проблему, передо мной возник второй ее аспект, связанный с трактовкой и вообще с разделением морали на внутреннюю и внешнюю в Ветхом и Новом Завете, то есть знаменитая Нагорная проповедь Христа. Следующий вопрос возник в связи с анализом обычаев, которые описываются в знаменитом Пятикнижии Моисея. Конечно, я отдавал себе отчет, что все власти и законы как установление государства возникли еще до записи их в Библии.

Время, которое описывается в Библии, всего лишь 1250 г. до Рождества Христова, еще за тысячу лет до этого существовал свод законов Хаммурапи, уже были развернуты законы установления государства в Египте. Важно, что Библия не только исторический источник, исторический факт, но и система взглядов. И у меня появился второй письменный источник, свидетель того, что сначала существовало право в виде нравственных норм: я имею в виду 10 законов Моисея, имеющих своими корнями эпоху более раннюю, чем возникновение государства. И тогда передо мной возникла проблема соотношения права и закона. Это было кощунство тогда, в 1968 году, и эти вопросы можно было обсуждать только с очень узким кругом людей, я имею в виду В. Туманова, А. Мишина. Только им можно было откровенно поставить вопрос: неужели неправда, что право – возведенная в закон воля государства, государство освящается властью партии, власть партии освящается членами Политбюро и Генсеком?! Короче говоря, эта проблема возникла для меня именно тог-

да. В истории древнееврейского народа вопросы, связанные с возникновением институтов права до возникновения государства, четко и совершенно отчетливо фиксируются. Это был второй источник. Потому я, как атеист, на религиозную сторону обратил внимание значительно позже, и Библия для меня существовала как сухой источник изучения права, исторических корней права и решения проблем соотношения права и закона.

Это был параллельный источник, подтверждающий одновременно и другой источник, который возник в одно и то же время, – Песнь Гомера (эпос Гомера, это XII в.). Библейские события, исход евреев из Египта – 1250 г. Запись Гомера произошла с появлением письменности у греков, где-то в VIII в. до н.э. В Библии то же самое: VIII–IX вв. до н.э. – первые письменные способы отразить Тору. Недавно мне показали в Израиле пещеру, где нашли самые древние источники Торы. Речь идет о возникновении института права и у древних греков, древнейших греческих племен, и у древних еврейских племен, то есть до возникновения института государства. Отсюда следовал вывод, что сам по себе закон как установление государства должен иметь под собой какой-то определенный корень, не только нравственный, но и правовой. Отсюда становится понятным подход к широкой трактовке права.

Закон – это попытка создать право. Закон может быть, как сказал К. Маркс, «полной санкцией беззакония» (слова, которые он взял у Гегеля), он может существовать, но не быть никогда источником права, и сама возможность закона быть изданным государством еще совершенно не выражает суть общества. Тогда, конечно, Библия как источник и система взглядов относительно разрешения этой проблемы становится особым источником, который имеет для нас большое значение.

В отличие от Песен Гомера Библия более систематизирована не только идеологически, но и теоретически, представляет собой уже систему взглядов, причем не только с точки зрения религиозной, божественной идеи. Я не рассматриваю ее как божественную идею, я увидел в ней логику научного познания не только Бога. Логика научного познания

системы взглядов я увидел, начиная с самых первых аспектов Пятикнижия Моисея. Формирование правового сознания и правовых отношений, прежде всего в институтах собственности, ряд институтов уголовного права, аспекты расследования, сознания, наказания в самом своем начале уже были заявлены. Был развит гражданский, уголовный процесс, и, естественно, договор как форма существования институтов собственности.

Я не говорю о договоре, который был заключен у Господа с Авраамом или в последующем с Моисеем, я не об этом договоре говорю, хотя можно и об этом, даже о договоре Господа с нашими праотцами Адамом и Евой. Но именно развитие договора, конфликтные отношения, споры привели к появлению судебного процесса и выражению его в институте судей. С этой точки зрения, первый вопрос – о внедрении вообще различных властей в общество, в котором еще не сложилось государство и не было еще государственной власти. Договор возник, когда Моисей водил израильтян 40 лет по пустыне и когда перед ним выстраивались гигантские очереди людей для разрешения своих споров по вопросам собственности, наследования, семейно-брачного права. Кстати, этот институт описан уже у древних племен в довольно развитой форме. Я обращал внимание на проблему, которую поставил П. Баренбойм, и предложил рассмотреть источник выделения судебной власти именно тогда, когда Моисею сказали: «Ты не в состоянии, ты Патриарх, ты должен выделить определенную группу людей, которые будут специально заниматься этими вопросами».

Так я подошел к этой проблеме и задумался о теории государства и права, об истории политических и правовых учений тогда, когда Библия практически была запрещена. Но и сейчас в преподавании не пришли к Библии как к источнику ни в учебных заведениях, ни в университетах. Библия не рассматривается наряду с другими источниками. Поэтому, я думаю, клубу юристов и нам (а я тоже подвигнут на участие в этой работе Петром Баренбоймом) надо начать разрабатывать именно этот вопрос, этот аспект в области и теории права, и теории разделения властей.

Куприянов А.А.: Выступающий хотел увести вас от даты 3000 лет. Но, поскольку предложенная им дата дробная, а нам нужна только круглая и близкая, мы не дадим сбить себя с пути истинного. Константин Дмитриевич также отметил, что у нас религиозное право пока не преподается. Я хочу пригласить выступить протоиерея Владислава Цыпина, преподавателя Духовной академии, факультета именно церковного права. Так что кроме университетов у нас есть еще и духовные заведения, где такое право преподается и очень глубоко.

Протоиерей Владислав Цыпин: У меня несколько соображений, отправной точкой для которых послужили слова глубокочтимого председателя Конституционного суда, назвавшего Победоносцева главой Синода. Хотя Победоносцева называют главой Синода, но он был главой Синода в той же мере, как, скажем, главой Думы можно назвать представителя президента в Думе или главой Конституционного суда – представителя президента в Конституционном суде. Отчего была такая ситуация, когда можно было подумать, что представитель императора, главы государства, в Синоде является и главой Синода? Вероятно, потому, что система церковно-государственных взаимоотношений в России в императорскую (или, как мы в церковной среде называем, синодальную) эпоху представляла собой значительное смещение, искажение тех исторически лучшего типа взаимоотношений церкви и государства, которые называются симфонией и которые были наследованы Россией от Византии. В послепетровской системе церковная власть зависела от власти государственной. Была универсальная абсолютистская власть, абсолютная власть императора, которая распространялась и на церковь.

Римское право составляло, в общем-то, основу и российского права как раз через церковное право, потому что отдельно сами по себе Корпус и отрывки из него и другие законодательные сборники Византии не переводились для употребления в сфере государственной жизни, но очень многое из византийских государственных актов, в частности «Отрывки Корпуса Юстиниана», были переведены и включены в состав церковных правовых сборников. Конечно, у русского го-

сударственного и римского гражданского права есть и основа – местное славянское право, германское право, нормандское право, но тем не менее очень существенным элементом российского права было право византийское, значит, римское, наиболее обработанное, наиболее совершенное по сравнению с другими правовыми традициями, которые были на Руси, шли через церковь. Поэтому мы должны вспомнить и оценить эту цивилизованную миссию церкви в области российского древнерусского права.

Куприянов А.А.: Есть одна гипотеза, она протестантская. Моя голова, к несчастью, не удержала фамилию ее автора, немецкого астрофизика. Он считал, что хронологию в Библии надо понимать буквально. И семь дней творения, и многовековые жизни патриархов, и все остальные даты. Вот Самуил жил 3000 лет назад – в этом никто не сомневается. А существовали на самом деле гораздо более ранние законы Хаммурапи или, скажем, поселения неолита? Сторонники теории просто отрицают: сотворение мира произошло 7,5 миллионов лет назад, до этого ничего быть не могло. А как же тогда культурные слои, раскопки? Бог создал мир сразу в виде раскопки, сразу в виде слоев, сразу в виде геологии, которую мы видим на разломах? На самом деле опровергнуть это совсем невозможно, и чем больше я думаю над этой гипотезой, тем больше она мне нравится. Ничего такого совершенно противоречащего здравому смыслу здесь нет.

А сейчас мне хотелось бы объявить члена Конституционного суда В.Г. Ярославцева, который разовьет эту тему.

Ярославцев В.Г., судья Конституционного суда РФ: Уважаемые друзья! После столь содержательных выступлений, конечно, очень трудно развивать эту тему, но я постараюсь быть кратким и содержательным в своем выступлении. Мне кажется очень символичным, что в тот или иной период жизни каждый из нас в той или иной мере прикасается к Священному Писанию, к Библии. Как и коллега Лубенченко, в один прекрасный момент обратился к Библии ваш покорный слуга, который в 80-е годы захотел написать для себя или

уяснить для себя некоторые проблемы правосудия с позиции Библии. Священное Писание – не только свод правил, логических связей, родоплеменных связей, это особая книга, и, может быть, тогда, когда я пытался разрешить тот или иной вопрос в Библии, мне не хватило именно подготовки и Божьей благодати, которая должна нисходить на тех, кто имеет отношение к этому божественному источнику. Ведь прекрасно сказано в Евангелии от Иоанна (отцы церкви меня могут поправить), что законы приходят от Моисея, благодать и истина – от Иисуса Христа. Для того чтобы иметь обращение, нужно иметь вот эту благодать.

Никакой художник экстра-класса не напишет икону, даже если он этого очень захочет, если на него не сойдет Божья благодать. Поэтому я нахожусь в некотором состоянии конструктивной оппозиции Петру Баренбойму, в хорошем смысле этого слова, что он, конечно, понимает. Здесь нужен более тонкий подход, более тонкие рассуждения, тем более по вопросу судебной власти. У меня большие сомнения, в том и заключается один из элементов конструктивной оппозиции. Когда появились судьи, они правили народом Израиля и естественно выполняли, как часть, судебную функцию. Но главное, за что я благодарен Петру, здесь поднимается главный вопрос – вопрос правосудия. Почитайте учебники по теории права, где суд является каким-то правоприменительным органом. Суть, содержательность правосудия ушли от нашего исторического развития. Обратите внимание, сколько раз мы бы ни проводили анализ библейского текста, слова «правда» и «суд» стоят всегда в одной связи. И мне хотелось бы, чтобы мы в наши сухие постулаты теории государства и права вкладывали эту духовность и содержательность. Не зря же суд – это дело Божие. Прекрасно звучат библейские слова, я по памяти цитирую Книгу притчей (фактически кодекс чести, этики судьи): не домогайся сделаться судьей, чтобы не оказаться тебе бессильным сокрушить неправду, чтобы не убояться когда-либо лица сильного и не положить тень на правоту свою. Это мудрый совет кандидату, который желает быть судьей. Скажем, со знаком «плюс» судьей может быть тот, кто внутренне духовно уже подготовлен к этому, кто готов совер-

шить определенные действия, чтобы сокрушить неправду, не убояться лица сильного именно для того, чтобы не положить тень на правоту свою.

Хотелось бы, чтобы слова «духовность», «доброта» и «справедливость» всегда стояли рядом со словом «правосудие», о чем нам напомнила книга П. Баренбойма, за что ему большое спасибо.

Куприянов А.А.: Следующим выступает игумен Игнатий (Крекшин).

Игумен Игнатий Крекшин: Добрый вечер. Действительно, трудно говорить после таких содержательных и глубоких слов, но мне хотелось бы поддержать мысль, что в Библии мы никак не можем отделять суд от правды.

Часто сегодняшнюю тему понимают в узком юридическом смысле суда как сугубо карающего органа. Люди забыли, что суд есть источник правды, правды, обращенной к человеку. На самом деле и Десять заповедей Моисея, о которых сегодня говорили, и заповеди, исполненные Иисусом Христом, редуцированные им в словах любви к Богу и к ближним, как к самому себе, есть исполнение той самой правды, которая звучала на протяжении многих столетий в мире. Право и правда на самом деле глубоко связанные друг с другом понятия, обращены они к живому человеку. Сейчас, когда мы живем в едином (особенно это чувствуется, когда появился у нас Интернет – единая информационная сеть), концентрированном мире, мы можем почувствовать, что как никогда разделены. И в том, что сегодня церковь и государство возвращаются к единому правосознанию, я думаю, глубочайший смысл. Особенно в том, что, как никогда, в наш коммунистический XX век мы потеряли многие-многие миллионы людей.

Вернемся к тому, что есть право человека на жизнь и что есть вообще права человека. На протяжении многих десятилетий, увы, церковь в нашей стране была лишена возможности выполнять данное ей Богом социальное служение (как сейчас говорят), а на самом деле милосердие и благотворительность, служение живому человеку, ищущему правду.

Совсем недавно, в конце прошлого года, было заявление Священного Синода, которое уже откомментировано в средствах массовой информации как возвращение к социальной программе церкви. Я думаю, что и сегодняшнее собрание, свидетельствующее о встрече церкви и судебной власти, должно служить тому, чтобы вернуть человека к образу и подобию Божию, данному Господом, что записано в Библии. Суд в нашем понимании не есть, конечно, некая институция, суд есть свидетельство правды Божией. А правда Божия (есть свидетельства и в Ветхом Завете) – свидетельство любви к человеку. Все лишь разделено для выяснения, что есть правда, а что ложь, что есть свет, а что тьма, что добро, а что зло. Церковь и государственная и судебная власть вместе должны для этого потрудиться, помочь живому страдающему человеку.

Куприянов А.А.: Следующим выступает М.А. Мень.

Мень М.А., депутат Государственной Думы Федерального Собрания РФ, заместитель председателя Комитета Государственной Думы РФ по культуре: Спасибо, Ваше Преосвященство, уважаемые коллеги, гости, организаторы, за приглашение принять участие. Я скажу несколько слов как представитель законодательной власти – Госдумы. Действительно, тяжело говорить после таких глубоких размышлений на серьезную тему. Петр Баренбойм дал мне несколько своих книг, и я распространил их среди депутатов Государственной Думы. Естественно, посылал их действительно тем, кто интересуется этим вопросом. Попытался получить от них отзывы. И вы знаете, все прислали ответы, что им это действительно интересно. Негативных откликов не было. Но один человек сказал: «Зачем вы этим занимаетесь, занимайтесь нормальными делами. О чем вы вообще говорите, зачем это сегодня нашей стране?» Я не согласен с ним принципиально. На сегодняшний день у людей потеряна вера во власть законодательную, не говоря уже об исполнительной. Веры, доверия нет никакого абсолютно. И к судебной власти веры также нет. Особенно это характерно для небольших городов,

далеко от Москвы, где разделения властей практически нет, где все едино. Работа депутата сродни работе священника. Я вспоминаю отца, как он общался с людьми, мне тоже приходится общаться с людьми, и очень обидно, что нет никакого доверия. Мне кажется, что если мы будем хотя бы говорить на эту тему, о божественном происхождении судебной власти, о библейском происхождении разделения властей и вообще о власти, будет хоть какое-то просветление для людей. Не говорю, что мы все сразу в это поверим, что не будет спора, диспута на эту тему, конструктивной оппозиции, но думаю, что это даст положительный эффект. Правильно говорил отец Игнатий: «Мы все вместе сможем что-то сделать для людей». Спасибо за приглашение на эту дискуссию, и я думаю, что мы не должны останавливаться на этом, мы должны дальше пропагандировать эту идею.

Куприянов А.А.: Слово Е.Н. Мысловскому.

Мысловский Е.Н., профессор кафедры уголовного права РГИИС, член-корреспондент Международной академии общественных наук: Я не собирался выступать, но меня заинтриговало вот что. Я заведующий кафедрой уголовного права и процесса Московского государственного открытого университета. Может показаться странным, но в течение трех лет студентам кафедры уголовного права и уголовного процесса я все время цитирую Библию. Для меня Библия не теологический документ, а чисто исторический источник, по которому я для себя в 1973 году открыл историю уголовного права. Сегодня меня угнетает попытка создания «Нового Бога» в лице Госдумы, которая «дарует» нам законы и не позволяет их критиковать, а все время говорит: «Вот мы вам дали в дискуссиях «на горе Синай» в громе и молнии, и они священны», а на тех, кто пытается выступить с критикой этих законов, смотрят как на еретиков. Я считаю необходимым в курс уголовного права и уголовного процесса ввести историю (у нас в преподавании, как вы знаете, история оторвана от практики) для уяснения истоков правосознания.

Возьмем любой кодекс, хоть 1924 года или любой другой. Как только мы пытаемся обосновать историю уголовного процесса, историю уголовного закона развитием человечества, то я лично начинаю понимать, что, в общем-то, право вечно, не преступность вечна, а вечен интерес установления истины.

Я не собирался выступать, но сейчас мы пишем учебник, и я целую главу посвящаю религиозным основам правосудия. Если мы его издадим, то обязательно появится критика концепции. Мы считаем, что не может быть хорошего юриста без понимания этого вечного поиска истины.

Куприянов А.А.: Я хочу сказать, что с точки зрения бесперспективности борьбы с преступностью в Библии все сказано: греховность человека виной, поэтому боритесь-не боритесь, но, пока Страшный суд не придет, будет это все. Последняя в списке у нас записалась Е.Ю. Гениева.

Гениева Е.Ю., генеральный директор ВГБИЛ: Вообще-то я не записывалась, к судебной власти я точно никакого отношения не имею, к религиозной тоже отношение имею не очень большое. Но думаю, что имею право несколько слов сказать. Мне эта проблема просто интересна, интересна потому, что мы стремительно приближаемся к концу XX в. и к концу второго тысячелетия. Эта наша встреча меня убедила, что такие вопросы к концу века становятся особенно пронзительными. У меня, кроме этого, есть интерес и сугубо практический, и я сейчас постараюсь сказать какой. Когда впервые Петр Баренбойм познакомил меня со своей идеей, я внутренне пожалала плечами: была уверена, что вопрос о библейских корнях разделения властей уже изучен, давно позитивно либо негативно решен. Мы послали запрос по Интернету. Вы знаете, какое это мощное средство, и действительно довольно быстро стала поступать информация: названия статей, фамилии каких-то специалистов, но надо сказать, что связного подхода не было. Мы поняли, что это заслуживает самого пристального научно-теоретического подхода. Проблема, в общем-то, ни-где толком не изучена.

Потом Петр Баренбойм упомянул имя отца Александра, и для меня это было уже достаточно серьезным основанием, чтобы прислушаться к предлагаемой концепции Баренбойма. Отец Александр Мень был величайшим проповедником современности, и я не думаю, что он был только миссионером для интеллигенции, он был священником прежде всего, богословом, писателем, переводчиком, теоретиком, который действительно нашу мысль религиозную, богословскую, теоретическую, образовательную, воспитательную и просветительскую чрезвычайно продвинул и в России, и в мире. И прислушавшись, задумавшись над словами Петра Давидовича, я к своему позору должна признать, хотя и являюсь секретарем комиссии по церковно-богословскому наследию протоиерея А. Менья, часто бывала по любезному приглашению отца Александра у него в доме и думала (самонадеянно), что хорошо знаю библиотеку отца Александра: одна часть осталась совершенно незамеченной, а часть эта называется «религия и право». В наследии отца Александра, неопубликованном и частично опубликованном, есть более чем существенные ссылки и размышления о том, сколь важно в демократическом обществе и в любом другом разделении властей.

В этом году после долгих размышлений и консультаций (поэтому мне эта встреча столь важна) мы как будто бы выбрали тему уже 7-й конференции памяти протоиерея Александра Менья «Библия и права человека». Все, кто здесь выступал, приглашаются к обсуждению, уточнению этой темы, которую мы хотели бы обсудить 9–11 сентября 1997 года, в дни гибели отца Александра. Это будет международная конференция, на которой нам хотелось бы обсудить следующие вопросы:

1. Европейские правовые стандарты и российское законодательство (к этой теме большой интерес проявили различные комиссии советов Европы). Я думаю, Михаил Александрович и его коллеги по Думе, а также движение, которое он возглавляет – Российский христианский союз, – могли быть весьма полезны.

2. Церковь и права человека – очень трудная, неизученная, глубоко забытая и недодуманная тема.

3. Библейские основы правосознания – здесь будут обсуждаться вопросы библейских корней разделения властей.

4. Независимость суда – как бы Владимир Александрович к этому иронически ни относился.

5. Вопросы образования, поскольку в наших светских и в наших религиозных учреждениях те вопросы, которые сегодня полно или неполно обсуждались, должны быть обязательно затронуты.

Для меня сегодняшняя встреча – это какой-то этап в продвижении чрезвычайно важной для нашего общества темы и вопроса. Я приглашаю всех к участию в этой международной конференции. Думаю, что многие международные организации проявят к этой теме несомненный интерес. Тут столь высоко представлена ЮНЕСКО – организация, российское отделение которой я возглавляю, Фонд Сороса очень хочет участвовать, особенно в части образовательной. То, что Святейший Патриарх благословил это собрание, чрезвычайно важно.

Но самое главное, что сказал Интернет, мы, Россия, выступаем инициаторами чрезвычайно важной духовной, социальной, божественной, юридической инициативы. В этом я вижу смысл нашего чрезвычайно интересного и важного собрания.

Куприянов А.А.: Всем спасибо. Но раз инициировал все это Баренбойм, то, думаю, надо дать ему слово, хотя он выступать сегодня не хотел.

Баренбойм П.Д., вице-президент Союза (Содружества) адвокатов СНГ: Почти все слова, сказанные в мой адрес, совершенно не заслужены. На самом деле я долго боялся каких-то споров. Я адвокат и совершенно не хотел приводить нужный довод в нужное время, использовать те дискуссии, которые уже были. И конструктивная оппозиция уже была. На самом деле все очень просто. Мне не пришлось применять никаких адвокатских приемов, потому что Библия очень проста, и самое лучшее – читать ее. Читать ее текст, исходить из буквы Библии, а не тех многочисленных очень ум-

ных толкований, которые накопились. Мне кажется, что Библия – это книга, которая адресована всем временам, и, если кто-то до этого не прочел Библию под этим углом, это совершенно не значит, что этого в Библии нет. Так же, как и мы не можем прочесть то, что прочтает в ней следующее поколение.

Библия – это великая книга, адресованная всем поколениям, как прошедшим, так и грядущим. Приходится думать, что понимание значения некоторых библейских символов не было дано предыдущим поколениям до наступления определенных исторических событий. Так, до Уотергейтского дела 1974 года, когда Верховный суд США решил судьбу самого могущественного в мире руководителя исполнительной власти, до этого исторического события, вероятно, невозможно было оценить значение и полный смысл описанного в Ветхом Завете конфликта судьи Самуила и царя Саула. Так же как до Уотергейта нельзя было полностью оценить первостепенное значение судебной власти для полноценного разделения властей. То, что исследование библейских корней независимости суда развернулось в России и подхвачено влиятельным Московским клубом юристов, а также руководителями всех трех высших судов, весьма символично. Россия сейчас больше, чем другие страны, нуждается в постижении сути и смысла доктрины разделения властей и независимости суда. Крупная российская конституционная инициатива, возможно, является первой в истории нашей страны. Я хотел бы предоставить заключительное слово председателю Высшего арбитражного суда РФ В.Ф. Яковлеву.

Яковлев В.Ф., председатель Высшего арбитражного суда Российской Федерации: В.А. Туманов спросил меня, имеют ли библейское происхождение арбитражные суды России (смех). Я сказал, что в такой же степени, как Конституционный суд России, хотя задать этот вопрос надо Петру Баренбойму (смех). Поскольку он лучше всех прочел Библию, по-видимому, ему и надлежит ответить на эти вопросы. Мне кажется, наши суды так долго пребывали в каком-то ином состоянии, что теперь, когда П. Баренбойм и другие ищут

и находят библейские обоснования существования судов, это уже само по себе явление, значение которого переоценить невозможно. Поэтому я очень удовлетворен разговором, который здесь состоялся. Оказывается, надо думать не только о финансовой независимости судов (а это больше всего нас сегодня заботит), но не забывать об этих исторических глубинах, выявление которых и сообщение о которых нашим гражданам, наверное, помогут решить очень многие вопросы. В самом деле, независимость судебной власти – это, может быть, одна из самых больших ценностей, в которых нуждаются граждане и наше общество. И мы постоянно думаем, как этого добиться реально, работаем над этим. Например, мы считаем в арбитражных судах очень маленьким, но своим достижением образование 10 федеральных арбитражных судов, мы-то считаем, что это историческое событие в масштабе арбитражных судов. Впервые за долгие годы появилось звено судебной власти, которое никак не связано с другой властью – ни с законодательной, ни с исполнительной. Мы создали судебные округа, а в этих округах нет ни законодательной, ни исполнительной власти, а ведь самое главное, когда суд независим, независим от другой власти. Вот тогда это реальное правосудие, правосудие на основе внутреннего разумения, на основе справедливости и правды. Многие судьи это хорошо осознают, но дай Бог, чтобы это осознавали наши граждане и наши правители. Интересно, что не судьи, а адвокаты подняли и проповедают эту мысль и идеи. Большое спасибо за эту встречу.

Е.Н. Мысловский,

*заведующий кафедрой уголовного права и процесса
Московского государственного открытого университета*

РЕЛИГИОЗНО-СВЕТСКИЕ НАЧАЛА УГОЛОВНО-ПРАВОВЫХ НОРМ

В отличие от Ветхого Завета, Новый Завет, или Евангелие, проповедуя учение Христа, носит более гуманистичный характер, что, видимо, и определило на многие века как распространение христианства, так и развитие правовых концепций постхристианских цивилизаций.

Новозаветные влияния на правовую основу многих европейских государств особенно хорошо можно проследить по таким древнейшим памятникам права, как армянский Судебник Мхитара Гоша (примерно 1185 г.) и Судебник Смбата Спарапета (1265 г.), являвшиеся основой правопорядка в Киликийской Армении, независимом государстве, существовавшем в III–IV вв., а затем неоднократно подвергавшемся нашествиям арабов, византийцев, сельджуков. В 1080 году государство вновь стало независимым и просуществовало почти три столетия. Внедрение правовых воззрений христианства началось в Армении в IV–V вв., когда с греческого и сирийского языков были переведены на армянский язык Ветхий и Новый Заветы. Армянские владыки, заимствуя иноплеменное законодательство, отвергли развитую систему «языческого» римского права и обратили внимание на Моисеевы законы, считая их божественными, потому что они возникли на родине легендарного Основателя христианства и считались самыми авторитетными среди норм права. Наряду с евангелистическими нормами в Армении пытались силой насадить и другие правовые системы, например, нормы шариата или римского права, но прижились только христианские и греко-византий-

ские нормы как соответствующие религиозному духу народа и общественно-политической организации общества.

Как и их предшественники, эти судебники не делили правовые нормы на уголовные, гражданские или процессуальные, но они полностью регулировали все складывающиеся в государстве правоотношения: по объему первое место занимали нормы гражданского права, затем брачно-семейного права, наследственного права, уголовного права и судебного процесса. Деление это весьма условно, так как судебник не был систематизирован, и эти нормы оказались разбросанными по всему тексту.

Насколько дословно авторы законов цитировали Библию, можно судить по следующим фрагментам.

Так, в Библии сказано: «Когда войдешь в виноградник ближнего твоего, можешь есть ягоды досыта, сколько хочет душа твоя, а в сосуд твой не клади» (Библия. Втор, XXIII. 24. С. 192).

В Судебнике Мхитара Гоша указано: «Когда войдешь в виноградник ближнего твоего, можешь есть ягоды досыта, сколько захочешь, но не собирай в сосуд...» (Армянский Судебник Мхитара Гоша. Ереван, 1954. С. 193).

В более позднем Судебнике Смбата Спарапета читаем: «Если вступишь в виноградник, который тебе не принадлежит, то можешь есть в свое удовольствие до насыщения: это тебе дозволено. Если же унесешь с собой от плодов, то это нечестно нажитое добро...» (Судебник Смбата. С. 92а).

Очень похоже, не правда ли, на ныне действующие правила на предприятиях пищевой промышленности – на месте собственную продукцию ешь сколько угодно, но выносить запрещается под страхом уголовного наказания.

Аналогичным образом перешли в законы многих стран и другие постулаты Библии: «А если будет вред, то отдай душу за душу, глаз за глаз, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Библия. Исход. XXI. 23, 24. С. 74).

У Мхитара Гоша это звучит несколько иначе: «Око за око, зуб за зуб, рука за руку, нога за ногу, обожжение за обожжение, рана за рану, ушиб за ушиб. По Божественному

милосердию Евангелия наказание это заменить возмещением соразмерно цене крови...» (Судебник Мхитара Гоша. С. 162).

Именно под влиянием Евангелия, то есть уже христианской религии, обычай мести «око за око» видоизменяется, и у Смбата Спарапета еще более четко сказано: «В случае, если человек побьет и поранит другого, закон повелевает, чтобы было око за око, зуб за зуб, рука за руку, рана за рану, ибо старый закон гласит так: «Что плохо тебе, не делай ближнему». Но Христос изменил старое на новое: «Никому не воздавайте злом за зло». А если кто совершает его, то собственно по закону судьи должны дать ему испробовать то же наказание...» (Судебник Смбата. С. 85а).

Различие этих судебныхников заключалось в том, что у Гоша широко применяется церковное наказание, а Смбат оставляет церковное наказание только для преступлений против религии и для тех случаев, когда судья не считает нужным применять уголовное наказание.

В армянских судебныхниках церковное влияние проявляется не только в ссылках на законы Моисея, но и в явном неравенстве перед законом христианина и человека другой веры:

«Если чужеземец убьет христианина, то он должен умереть, а если он убил его нечаянно (неволью), то ему отрубают обе руки и берут с него цену крови... А цена крови мусульманина составляет одну треть этого... Эти деньги нужно платить за такого мусульманина, который является подданным царя... Если же убийство было непреднамеренным, то платит в казну лишь половину назначенной суммы, и казна обязана поделить ее с родственниками убитого турка... (С. 10).

...

Если неверный убьет христианина, то, ввиду великой ненависти между нами, закон велит приговорить неверного убийцу непременно к смертной казни... (С. 33).

...Если человек убьет кого-нибудь без суда, то его за это приговаривают к мучительной смерти [по закону] Моисея и других прежних судей... (С. 95).

...Тот, кто украдет христианина, уведет его и продаст неверным, тому по старому закону невозможно оставаться в живых... (С. 18).

...Если кто бранит и хулит Господа, то это грех, за который Сам Господь через Моисея изрек осуждение; по закону его следует вывести на ровное место и те, кто это сделал, должны наложить руку на его голову и тут же побить его камнями. Таково наказание, как для богатых, так и для бедных... (С. 74).

...Моисей повелевает устами Бога, что тот, кто бьет своего отца или мать, должен умереть; или кто оскорбляет их и сплетничает, также должен умереть... (С. 114)».

Заканчивая анализ религиозных основ этих судебныхников, необходимо обратить внимание на их роль в распространении правовых норм среди европейских государств: эти нормативные акты широко применялись в армянских колониях в Польше и Крыму, где в 1519 году польским королем Сигизмундом I был официально утвержден перевод Судебника на латинский язык для руководства при разбирательстве судебных дел между армянами или с армянами. В 1568 году был сделан перевод на крымско-татарский язык, а в 1601 году этот Судебник был переведен на польский язык. В начале XVIII в. грузинский царь Вахтанг VI (1703–1724) приступил к созданию Судебника для Грузии и обратился в Эчмиадзин с просьбой прислать ему книгу армянских законов. Тогда же был сделан перевод на грузинский язык, и 280 статей из армянского Судебника вошли в грузинский. При присоединении Грузии к России император Александр I издал 12 сентября 1801 г. Указ № 20007 «Об учреждении внутреннего в Грузии Управления», которым предписывалось во всех государственных судах по делам гражданским руководствоваться Судебником Вахтанга VI.

23 октября 1835 года последовал именной указ министра юстиции Российской империи о применении грузинскими присутственными местами в руководстве «Уложения Грузинского царя Вахтанга VI», которое и вошло составной частью в «Свод законов Российской империи». В т. X, ч. 1, ст. 2658 говорится: «Порядок судопроизводства дел тяжёбных учреж-

дается в Грузии по общим правилам российского судопроизводства с соблюдением особенных правил, заключающихся в грузинских обычаях и «Уложениях царя Вахтанга».

Таким образом, косвенным путем некоторая часть вытекающих из Ветхого и Нового Заветов армянских законов вошла в законодательство Российской империи.

Примерно в то же время, когда формировалось законодательство армянского государства, в Киевской Руси в период княжения Ярослава Мудрого появился документ, фактически являющийся первым дошедшим до нас письменным памятником, в котором получили систематическое изложение политико-правовые идеи того времени. Он известен историкам как «Слово о законе и благодати», созданное митрополитом Киевским Илларионом в 1049 году. Сам автор назвал его весьма красноречиво и многозначительно: «О законе Моисеем даннем и о благодати и истине Иисус Христом бывши и каков закон отиде. Благодать же и истина всю землю исполни и вера во вся языки простресе и до нашего языка русского и похвала кагану нашему Владимиру от него же и крещены быхом и молитва Богу от всеа земля наша. Господи благослови».

По существу, Илларион, не разделяя законы на божественные и человеческие, предлагает пастве в качестве оценочных критериев всех действий и ситуаций использовать нравственно-этический идеал христианства, сформулированный в заповедях-запретах, определяющих модель поведения христианина в мире, а также заповедях достижения блаженства, требующих высокого внутреннего самоусовершенствования. В силу неразделенности теологических и правовых категорий (как уже отмечалось, в Библии в качестве Божественных заповедей и законов записан ряд норм уголовного, гражданского и семейного права) закон обычно понимается как Божественное веление, сформулированное пророческой личностью: в Библии Моисеем, в Коране Магометом, в Новом Завете Иисусом Христом. Поэтому божественный закон не исключает, а, напротив, презюмирует его юридическое содержание. Это свидетельствует об изначальном представлении о соотношении закона и нравственности с глубокой аргумента-

цией предпочтительности нравственных критериев при оценке поведения человека в обществе.

К сожалению, этот письменный памятник практически неизвестен авторам учебников по уголовному праву и процессу, хотя идеи Иллариона в дальнейшем вошли во все русские судебники, поскольку именно с именем Ярослава Мудрого связана первая кодификация и инкорпорация всей совокупности русского правового материала, приведшая к созданию Русской Правды, введению Церковного Устава, в котором наряду с византийскими каноническими положениями приводились и нормы русского права. Именно князь Ярослав Мудрый добился учреждения самостоятельной Киевской митрополии со своим митрополитом и Собором епископов, что резко усилило не только церковное влияние на Руси, но и способствовало укреплению княжеской власти.

В Средние века намечается некоторое разделение религиозного и светского права, но обе эти ветви правовой культуры все еще соединены в одном Кодексе. Так, в Сербском законнике Стефана Душана, принятом на съезде сербских феодалов в 1349 году, религиозные начала выделены в специальные статьи:

«...4. И в духовном деле каждый человек да имеет повинование и послушание своему архиерею. Если же кто окажется согрешившим против церкви или нарушившим в настоящем Законнике волею или нежеланием, пусть повинится и удовлетворит церковь...

10. И кто окажется еретиком, живя между христианами, да пожжется по лицу (заклеймится) и да изгонится...

12. И духовное дело миряне да не судят...

31. Церковные люди во всякой тяжбе да судятся перед своими митрополитами и епископами и игуменами; если будут оба человека одной церкви, да судятся перед своей церковью...»

Естественно, нельзя полностью отождествлять религиозные требования и правовые нормы. Н.С. Таганцев верно подчеркнул: «...Религии по необходимости конфессиональны, их заповеди стоят в прямом отношении с основами того или иного вероучения, и, конечно, мы не можем признать тож-

дства правил жизни и поведения, предписываемых христианством и язычеством, магометанством и еврейством; а веления права, коих нарушение образует область преступного, запрещают и приказывают безотносительно к религиозным верованиям тех, к кому обращается авторитетная воля государства... Между тем в истории уголовного законодательства смешение греховного и преступного встречалось нередко, одинаково вредя и церкви, и государству, внося вражду и насилие в царство любви и свободы. Примеры такого смешения у нас, например, мы встретим не только в эпоху судебныхников, но и позднее, в эпоху уложения царя Алексея, когда забвение Божьего страха становилось существенным условием преступности...»

В своих лекциях профессор Н.С. Таганцев, отсылая читателей к первоисточникам, целый параграф посвятил влиянию церкви на дисциплинарную власть, когда, начиная с XVIII в., вопрос о церковных взысканиях с мирян получил совершенно необычную постановку: не церковь вторгалась в сферу государственной деятельности, а наоборот, государственная власть стала рассматривать церковь и ее суд как государственное ведомство дел греховных. Действовавшее право по отношению к священнослужителям православного исповедания представляло церковному суду не только юрисдикцию дисциплинарную, но, отчасти, и карательную. Церковная власть в России обладала и собственной, ужасной даже по тем временам, тюрьмой в Спасо-Ефимьевском монастыре в г. Суздаль.

История уголовного права неразрывно связана с историей классовой борьбы, со сменой экономических формаций. Понятие преступления менялось в процессе исторического развития общества. В уголовном законодательстве рабовладельческого государства самое тяжкое посягательство на личность раба не было наказуемо, поскольку для рабовладельца раб был не человеком, а вещью.

Вместе с тем малейшее посягательство со стороны раба на интересы рабовладельца считалось тяжким преступлением.

В феодальном государстве тяжким преступлением считалось малейшее нарушение привилегий феодального помещика. Сурово карались посягательства на интересы церкви.

Развитие капиталистических отношений и приход буржуазии к власти создают новое понятие преступления. Буржуазное уголовное законодательство провозгласило принцип формального равенства всех граждан перед законом.

И как рудимент религиозного начала права осталась во многих странах традиция в судебных заседаниях клясться на Библии.

Эфраим Исаак,

директор Института семитологических исследований
Принстонского университета (США)

РАБСТВО И ПРАВА ЧЕЛОВЕКА В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Данная статья основывается на моем выступлении на Мемориальной конференции о. Александра Меня на тему «Библия и права человека», прошедшей в сентябре 1997 года во Всероссийской государственной библиотеке иностранной литературы.

Я был под большим впечатлением от высокого уровня теологического анализа, который был характерен для выступлений на этой конференции, организованной Екатериной Юрьевной Гениевой. Особенно мне хотелось бы отметить распространенную на конференции книгу Петра Баренбойма «Первая конституция мира. Библейские корни независимости правосудия», в которой содержатся две важных идеи о библейских корнях доктрины разделения властей, а также о наличии в Ветхом Завете текста первой писаной конституции, которая 3000 лет назад уже вводила некоторые ограничения царской власти и которая была написана рукой судьи и пророка Самуила в момент введения в Древнем Израиле института монархии. Эта идея П. Баренбойма находит и лингвистическое подтверждение, так как древнееврейское слово *mespat*, использованное для описания содержания книги, написанной судьей Самуилом, лучше перевести словом *constitution* (конституция), чем словом *manner* (права и обязанности), как это делается в переводе Библии на английский язык. Конечно, концепция П. Баренбойма должна пройти через серьезную дискуссию, однако отрадно, что Россия даже после столь длительного перерыва в развитии библейского комментария способна выдвигать свежие идеи в области библеистики.

«Рассвет на Востоке» важен для современной оценки библейских идей, которые на Западе нередко неправильно воспринимаются и трактуются. Там можно столкнуться с определенным количеством псевдонаучных работ, доказывающих, что в Ветхом Завете можно обнаружить корни расизма и насилия, а также искажения человеческого прогресса.

В действительности Ветхий Завет является хранилищем высочайших этических идеалов и правовых стандартов античного мира, и за прошедшие три тысячелетия, бесспорно наиболее влиятельной книгой, которую знало человечество. В нем заложены основы трех величайших мировых религий: христианства, иудаизма и ислама. Без Ветхого Завета невозможно понять историю развития права и политологии, искусства и литературы, живописи и музыки. Мы живем в современном мире, где газеты заполнены материалами о спорте, сексе и жизни знаменитостей. Однако Библия до сих пор остается наиболее широко распространенной и читаемой в мире книгой.

Неоспоримо огромное влияние Святого Писания на формирование фундаментальных принципов правосудия и равенства. Документ на все времена, Библия использовалась в оправдание такого положения, как «божественное право королей». Но сказано: «*abusus non tollit usum*»⁸³⁰, и в Библии говорится о непреходящих ценностях, которыми вдохновлялись современные представления о правах личности и человеческом достоинстве.

В 1989 году Институт семитологических исследований, в котором я работаю, совместно с Нью-Йоркской ассоциацией адвокатов провел симпозиум «Древнесемитские корни американской Конституции и законодательства». Участники симпозиума проследили истоки принципов правосудия, свободы и равенства, указали на вклад Библии и других произведений древнееврейской литературы в такие основы американской судебной системы, как верховенство предписаний закона, запрет на самооговор (дачу невыгодных для себя показаний),

⁸³⁰ Злоупотребление не может помешать употреблению (лат.).

право обвиняемого подвергать перекрестному допросу свидетелей обвинения.

Институт рабства – противоположность нашего представления о свободе – представляет самое лучшее мерило для сопоставления обществ и культур прошлого с современными нам обществами и культурами. Основных человеческих прав рабы были лишены повсеместно, но зачастую – различными методами и в неравной степени. Чтобы получить некоторое представление о правах человека в древнем мире, приведу несколько сравнительных замечаний по содержанию законов о рабстве.

В Вавилонском царстве, так же, как в странах западного полушария во времена рабства, дать приют беглому рабу почиталось за преступление. В Древнем Израиле ситуация была противоположной. В языческой Греции рабы считались обыкновенным имуществом, и людей сковывали, как скот, для работы на полях. В Древнем Израиле невольник – всего лишь обычное человеческое существо, жертва несчастных обстоятельств, подобно израильским рабам в Египте. Римлянин был полновластным хозяином жизни и смерти раба и мог для потехи бросить его на растерзание диким зверям. Ничто не было противней воображению древнего израильтянина, знавшего, что за убийство раба по закону следует смерть.

Древние израильтяне не были противниками рабства, и Библия в этом отношении – не безупречная книга. Но при сравнении становится ясно, что ни один из древних народов, насколько мне известно, не был столь чувствителен к проблеме рабства, как библейские израильтяне. Я не знаю другой древней книги, где, как в Библии, защищались бы права раба. Цель моей лекции «Рабство и права человека в древнееврейской Библии», приведенной ниже, – развить и прояснить эту позицию.

В Пятикнижии Моисея (Тора Орайта) древнееврейской Библии содержится древний свод законов. Пятикнижие подтверждает человеческую сущность раба и следующим образом устанавливает законы, регулирующие границы взаимоотношений раба и хозяина.

Пространные описания касательно того, кто может стать рабом, как следует обращаться с рабами, какова процедура освобождения от рабства, – часть библейского свода законов.

Наряду со многими значениями понятий *раб* и *рабство* и определениями причин рабства, имеющимися в Пятикнижии, во множестве ее положений правовой статус рабов упоминается таким образом, что открывается возможность по-разному и толковать приведенные в Библии сведения о рабстве. Основные положения относительно юридического статуса рабов и общих правил обращения с ними проливают свет на тот факт, что раб трудился бок о бок с хозяином, и обращались с ним, как с членом семьи.

Пожалуй, наиболее значительным библейским законом, подтверждающим равно человеческую сущность раба, является закон о смертной казни. Убийство есть убийство, совершено оно против раба или свободного человека (Исх, 21:20). В этом отношении древнееврейское выражение из масоретского текста Пятикнижия, что рабу «отмщение воздастся» не менее прозрачно, чем «смертию он умрет» из Самарянского Пятикнижия (перевод мой, в Симфонии этих слов нет – Э.И.). Столь же важен и *lex talionis*⁸³¹. Этот зачастую превратно трактуемый закон – «око за око» — возник как активное противодействие несправедливым законам соплеменных народов, где раб, ранивший или искалечивший хозяина, предавался смерти.

Хозяин, который бьет раба и причиняет ему вред, обязан отпустить его на волю (Исх, 21:26). Не должно клеймить раба – кроме тех случаев, когда освобожденный в юбилейный год раб по своей воле выберет себе рабское положение и добровольно же заявит об этом.

Раб может иметь свое собственное дело (Ис, 9:8), быть принятым в семью хозяина как сын и наследовать после него (Быт, 15:2) и даже жениться на дочери хозяина с его согласия (7 Пар, 2:34). История Авраама и его рабыни Агари (Быт, 16:1) хорошо иллюстрирует распространенность того обычая,

⁸³¹ Закон возмездия той же мерой (лат.).

когда рабыни вынашивали хозяину детей и даже наследовали ему. Что касается состояния невольниц, то примеры Авраамовой рабыни Агари, а также Баллы и Зелфы, рабынь Иакова, свидетельствуют, что статус рабыни после того, как она родит хозяину ребенка, повышался.

Несмотря на многие дарованные рабам права, их положение – в самом низу социальной лестницы. За ущерб, нанесенный рабу, компенсация следует хозяину. К примеру: «Если вол забодает раба или рабу, то господину их заплатить тридцать сикелей серебра, а вола побить камнями» (Исх, 21:32). Более того, последствия проступка для обидчика неодинаковы в зависимости от положения потерпевшего: «Если кто переспит с женщиной, а она раба, обрученная мужу, но еще не выкупленная, или свобода еще не дана ей: то должно наказать их, но не смертью, потому что она несвободная» (Лев, 19:20).

Освобождение

Отпущение на волю – понятие в Библии чрезвычайно важное. Израильтянам постоянно напоминает не только о том, что они пережили рабство в Египте, но и о том, что именно крепкая рука освободила их из земли Египетской, из «дома рабства» (Втор, 6:12). Выбор слов в различных пассажах варьируется, но смысл тот же: «Вывел вас Господь рукою крепкою, и освободил из дома рабства, из руки фараона, царя Египетского» (Втор, 7:9). Таким образом, израильтяне должны всегда помнить не только о рабстве, но о свободе и избавлении.

В Пятикнижии указывается по меньшей мере пять условий и способов освобождения раба. В своем полном виде библейское законодательство не имеет параллели нигде в древнем мире. По кодексу Хаммурапи должник, не выполнивший взятого на себя обязательства и отданный за это в рабство, подлежит освобождению через три года. Согласно Пятикнижию, раб в любом случае должен быть освобожден через шесть лет (Исх, 21:2-4; Втор, 15:12). Еще более важно то, что в юбилейный год подлежат освобождению все рабы

(Лев, 25:39-43; 47-55). Этому закону аналога нет нигде. Раб, которому хозяин его нанесет увечье, должен быть освобожден (Исх, 21:26). Беглого раба следует отпустить на волю, ему даруется право убежища, хозяин не вправе требовать его возврата (Втор, 23:15, 16 и см. выше). Наконец, раб имеет право на освобождение, выкупив себя сам (Лев, 25:47-54).

Условия, на которых осуществляется освобождение рабов, подобно тем, которыми регламентируется обращение с рабами, описываются с большой подробностью. Отпуская раба на волю, его надо обеспечить средствами к существованию. В этой заботе отражается справедливое и сочувственное отношение Библии к рабам. Попросту отпустить раба на свободу или прогнать его из своего дома по истечении определенного срока служения недостаточно: «Когда же будешь отпускать его от себя, не отпусти его с пустыми руками; но снабди его от стад твоих, от гумна твоего и от точила твоего; дай ему, чем благословил тебя Господь» (Втор, 15:13, 14). Такими дарами, несомненно, не только выражалась благодарность за рабский труд, но и подтверждался новый статус раба как личности, равной свободному человеку. Кроме того, хозяин не вправе чувствовать себя несчастным или обделенным, поскольку он получил от раба шесть лет служения «вдвое против платы наемника» (Втор, 15:18).

Раб еврейского происхождения отпускается на волю после шести лет службы. Если господин дал ему жену, и та за время служения выносила ему детей, то жена и дети ее остаются у господина, он уходит один. Но если раб попал в рабство женатым, «пусть выйдет с ним и жена его» (Исх, 21:3). Если же еврей продан в рабство за долг или по причине невыносимой бедности, «до юбилейного года пусть работает у тебя, а тогда пусть отойдет он от тебя, сам и дети его с ним, и возвратится в племя свое, и вступит опять во владение отцов своих» (Лев, 25:40, 41). Более того, отдельно оговариваются условия, при которых освобождение может производиться еще до наступления юбилейного года. Что касается еврея, который продал себя чужеземцу, «кто-нибудь из братьев его должен выкупить его, или дядя его, или сын дяди его должен выкупить его, или кто-нибудь из родства его, или из племени

его должен выкупить его; или, если будет иметь достаток, сам выкупится» (Лев, 25:48, 49). Чтобы возместить убыток владельцу, продажная цена, уплаченная за раба, делится на число лет предполагаемой службы, разница выплачивается хозяину, и раб получает свободу (Лев, 25:50-52).

Если отец продает дочь в рабство, то это делается на условии, что когда она достигнет совершеннолетия, хозяин вступит с ней в брак. По осуществлении брачных отношений (консумации брака) она приобретает статус жены. Однако оговорены три условия, вследствие которых она может быть отпущена на свободу. «Если она не угодна господину своему, и он не обручит ее, пусть позволит выкупить ее; а чужому народу продать ее (господин) не властен, когда сам пренебрег ею» (Исх, 21:8). Если господин заявил, что возьмет ее в жены, но женился на другой, ему не позволено лишить ее «пищи, одежды и супружеского сожития», иначе она «отойдет даром, без выкупа» (Исх, 21:10, 11).

Если господин наносит рабу увечье, наказанием ему будет необходимость отпустить раба на свободу и таким образом потерпеть убыток: «Если кто раба своего ударит в глаз, или служанку свою в глаз, и повредит его: пусть отпустит их на волю за глаз. И если выбьет зуб рабу своему, или рабе своей, пусть отпустит их на волю за зуб» (Исх. 21:26,27).

Полное сочувственного отношения к пойманым беглым рабам, библейское предписание велит отпустить их: «Не выдавай раба господину его, когда он прибежит к тебе от господина своего. Пусть он у тебя живет, среди вас, (пусть он живет) на месте, которое он изберет среди жилищ твоих, где ему понравится; не притесняй его» (Втор, 23:16,17). Нечего и говорить, что такое отношение также в высшей степени нехарактерно для древней практики разбирательства с беглыми рабами.

Нам неизвестно, в какой степени осуществлялись в жизнь такие законодательные положения, как отпущение на волю рабов, освобождение должников в юбилейные годы, смертная казнь за убийство раба и подобные им законоположения. Но нельзя не согласиться с тем, что древнееврейская Библия очевидно и действительно несет в себе присутствие

этических положений, по тону значительно отличающихся от законодательств древних ближневосточных государств и прочих исторических прецедентов.

Отмена рабства

Идея полной отмены рабства не предлагается на обсуждение в Библии. Некоторые из ученых полагают, однако, что именно такую мысль мог иметь в виду Иов, восклицая: «Не он ли, который создал меня во чреве, создал и его, и равно образовал нас в утробе?» (Иов, 31:15) Могло ли это и впрямь быть «беззаветным проклятием рабству как жестокому и бесчеловечному порядку вещей» (Мендельсон)? Эта точка зрения, в самом деле, кажется, впервые была выражена еврейской сектой, а именно ессеями. Согласно Иосифу Флавия, ессеи осуждали рабство как несправедливость, и сами рабов не держали.

В Библии действительно присутствуют отчетливые антирабовладельческие чувства. Древние израильтяне сами побывали рабами в Египте, о чем нам известно не только из Библии, но и из глиняных таблиц, найденных в Нузу. Столь болезненный опыт, без всякого сомнения, глубоко сказался на самосознании израильского народа, и многие из его законов основываются на опыте плена. Это становится постоянно повторяющейся темой, мотивом: «И помни, что (ты) был рабом в земле Египетской, но Господь, Бог твой, вывел тебя оттуда рукою крепкою и мышцею высокою... Помни, что ты был рабом в Египте, и соблюдай и исполняй постановления сии;...И помни, что ты был рабом в земле Египетской; посемя и повелеваю тебе делать сие» (Втор, 5:15; 16:12; 24:22). Весенний праздник Пасхи основан в память этого испытания (Исх. 12; Втор. 5:15; 15:15; 24:18; Иер. 34:8), и смысл этого торжества не сгладился, пройдя сквозь все поколения вплоть до нашего времени. Исход из Египта считается первым восстанием рабов с древних времен. Как явление, Исход оказал значительное влияние на американских рабов и христианских аболиционистов.

Общие замечания и Заключение

Концепция естественного рабства в том виде, как она предложена Аристотелем, не присутствует в древнееврейской Библии. Напротив, там нет ни единого высказывания, которым хотя бы отдаленно подразумевалось, что раб рождается этнически/расово отличным от свободного человека. Исходя из причин, описанных выше, всем содержанием данной статьи, можно заключить, что под понятием «еврейский» раб в Пятикнижии имеются в виду сами израильтяне.

Пассаж в защиту и оправдание рабства, часто цитировавшийся в качестве основания для закрепощения в Америке африканцев как людей, на рабство от рождения обреченных, извлекается из истории про то, как Ной проклял в наказание внука своего Ханаана, Хамова сына (Быт, 9:25-27). Такая интерпретация есть не что иное, как насилие над текстом; она далека от истинного смысла библейского повествования и его этического наполнения.

В чем состояло преступление, из источника неясно, но различные попытки истолковать его можно найти в позднееврейской литературе. Проклятие Ноя, по мнению послебиблейских еврейских комментаторов Библии, использовалось в откровенно политических целях как миф, направленный против дальних родственников и соседей израильтян, могучего морского народа, хананеев, с которыми крестьяне Израиля постоянно конфликтовали по поводу земельных владений. В любом случае, сделанный еврейскими, христианскими и мусульманскими учеными Нового времени вывод о том, что рабство было назначено в наказание всей семье Хама, который, согласно древней этнографии, являлся предком африканцев, не имеет обоснования в Библии; также не поддерживается он ни раннееврейскими толкователями Библии методом *мидраш галаха*, ни талмудистами.

Рабам, подвластным израильтянам, хотя они были, несомненно, слугами, никогда не отказывалось в признании их человеческой сущности. Это отмечено не только в законах, защищающих их, но и тем фактом, что рабы были призваны выполнять божественное обетование, данное всему Израилю.

Израильтянам предписывается отдыхать в субботу вместе со всеми домочадцами и скотом: «ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя (вол твой, ни осел твой, ни всякий) скот твой, ни пришелец, который в жилищах твоих» (Исх, 20:8-10, 23:12). То, что рабам следовало праздновать субботу наряду с господами их, подчеркивается во Второзаконии: «...чтобы отдохнул раб твой, и раба твоя, как и ты» (Втор, 5:13,14).

Рабы участвовали также в праздновании трех главных праздников: а) праздник Седмиц: «соверши праздник Седмиц Господу, Богу твоему... И веселись перед Господом, Богом твоим, ты, и сын твой, и дочь твоя, и раб твой, и раба твоя, и левит, который в жилищах твоих, и пришелец, и сирота, и вдова, которые среди тебя» (Втор, 16:10, 11); б) праздник Кущей: «Праздник Кущей совершай у себя семь дней, когда уберешь с гумна твоего и с точила твоего. И веселись в праздник твой ты, и сын твой, и дочь твоя, и раб твой, и раба твоя, и левит, и пришелец, и сирота, и вдова, которые в жилищах твоих» (Втор, 16:14); в) Пасху: «И сказал Господь Моисею и Аарону: вот устав Пасхи: никакой иноплеменник не должен есть ее. А всякий раб, купленный за серебро, когда обрежешь его, может есть ее» (Исх, 12:43, 44).

В ходе пасхальной церемонии израильтяне относили на свой счет и рабство, и свободу: «Объяви в тот день сыну твоему, говоря: это ради того, что Господь сделал со мною, когда я вышел из Египта» (Исх, 13:8). Столь настойчивое подчеркивание, призванное напоминать об их тождественности рабам и о горечи рабства, тем не менее, не подвигнуло израильтян отменить институт рабства как таковой. Однако же оно определенно сделало их более человечными – народу Израиля было велено: «Пришельца не обижай (и не притесняй его): вы знаете душу пришельца, потому что сами были пришельцами в земле Египетской (Исх. 23:9). Или же: «Не суди превратно пришельца, сироту (и вдову)... Помни, что и ты был рабом в Египте и Господь (Бог твой) освободил тебя оттуда» (Втор. 24:17, 18). Во все античные времена вряд ли можно где-то еще найти подобное учение, призывающее к справедливости и гуманности по отношению к рабу. В других местах

Пятикнижия во множестве приведены постоянные напоминания израильтянам о том, что их божественный господин добр и справедлив; он трудился, чтобы освободить их из рабства.

Постановление об освобождении раба-еврея зиждется на метафоре о божественном господине, освободившем рабов, народ Израилев. Вот, к примеру «Потому что они – Мои рабы, которых Я вывел из земли Египетской; не должно продавать их, как продают рабов. Не господствуй над ними с жестокостью, и бойся Бога твоего» (Лев, 25:42,43). Более того, когда раб, которому предложена свобода, предпочитает остаться рабом, то пусть господин его... поставит его к двери, или к косяку, и проколет ему господин его ухо шилом, и он останется рабом его вечно» (Исх, 21:6, а также Втор, 15:17). Согласно древнему комментарию к Пятикнижию, *Мидраш га-Гадол*, действие это предпринималось с тем, чтобы указать, что раб отказался подчиниться божественному велению не служить никому, кроме Бога, и выбрал себе в хозяева обычное человеческое существо – своего господина. «Он слышал Господень голос с горы Синай, говорящий, что Израиль – его слуга, и не должен служить никому другому, и все-таки этот человек выбрал рабство». Более того, это делается у двери, потому что дверь означает еще и выход из рабства, а раб отказался от возможности пройти ею к свободе (Исх, 21:6, Мишпатим). Такое толкование недвусмысленно подразумевает, что остаться рабом – личный выбор, но выбор неверный, неугодный Господу.

То, что некоторым видится в Библии как противоречивое отношение к рабству, представляет собой отражение подспудного отношения израильтян к противоречивой реальности. Рабы суть собственность, однако они участвуют в празднествах наравне с хозяевами; рабство – проклятие, и все-таки рабы остаются избранным народом; их берут в плен, как военный трофей, но обращаются с ними сочувственно; израильтяне были рабами, но теперь они также держат рабов. В последнем случае противоречия проявляют себя даже в определении того, могут ли израильтяне держать рабов: с одной стороны, им позволено брать в плен чужеземных детей и женщин, с другой – велено не притеснять пришельцев.

Проблема лежит в расшифровке окончательного отношения к рабству, как оно (отношение) изложено в Священном Писании. Наилучшим подходом был бы герменевтический, толковательный, рассматривающий проблему совокупно с разных сторон. С одной стороны, рабство является неотъемлемой частью социального порядка, которым живет мир в библейские времена, и, подобно множеству других небольших народов той эпохи, израильтяне воспринимают этот институт как данность. С другой стороны, будучи сами в прошлом рабами, прошедшими горькие испытания в Египте, израильтяне чувствуют известную неловкость, усиленно высказываются в поддержку человечности и гуманного обращения с рабами и устанавливают законы, которыми регламентируется практика рабовладения и порядок освобождения рабов.

Наконец, ни библейские израильтяне, ни наследовавшие им учителя-комментаторы, создатели экзегезы Мидраша и Талмуда, не считали догму непреложной, оставляя свои гуманистические учения на потребу ошибочным истолкованиям и употреблению неверному.

Именно в этом свете становится ясно, как Библия использовалась одновременно и противниками рабства, и его сторонниками в США. И те, и другие выбирали в Священном Писании примеры, наиболее близкие исповедуемой ими идеологии. Аболиционисты, члены Второго великого пробуждения, адепты радикального крыла протестантской Реформации, «наследовали пуританскую доктрину коллективной ответственности и коллективного суда» (MacFerson, 44, 45). Использование ими Библии в антирабовладельческих целях уходит корнями в начало 18 века, когда было сказано, что «выбросив (рабство) за дверь, сыны и дочери Новой Англии станут... похожими на Иакова и Рахиль» (см. Samuel Sewell. *The Selling of Joseph*). Такие труды, как *An Inquiry into the Scriptural Views of Slavery* Альберта Барнса (Albert Barnes, 1846), *The Guilt of Slavery and the Crime of Slaveholding* Б. Чивера (B. Cheever, 1860), и множество проповедей, написанных на основе Библии (как Ветхого, так и Нового Завета), направлены против рабства и рабовладения.

Интересно отметить, что раввины в Америке точно так же разделились в своем толковании Библии и поддержке рабства (H.D. Brackman. The Ebb and Flow of Conflict...). Морис-Яков Рафалл из Нью-Йорка и такие раввины южно-реформистского толка, как Джеймс К. Гутхейм, высказывались в поддержку рабства. С другой стороны, религиозные традиционалисты, к примеру, нью-йоркский раввин Б.Л. Конрейтер, а также такие раввины северо-реформистского направления, как Давид Эйнборн, Бернард Фельзенталь и Густав Готхейл, были страстными противниками рабства.

Сторонники движения в поддержку рабства указывали, что Библия, по существу, не считает рабовладение грехом. «Законность рабства, – считали они, – положительно устанавливается Ветхим Заветом... там точно указываются все обязанности рабов, они подкрепляются страхом Божьего гнева. Согласно правилам, раб не поощряется требовать права на освобождение, применять в целях достижения его обман и насилие, но поощряется к верности, послушанию и покорности» (Furman, 121).

Промежуточную позицию заняли в период, предшествующий гражданской войне, религиозные деятели Юга, утверждавшие, что Библия против только «неэтичных» форм рабства, когда невольники считаются не более чем скотом. Рабовладельцам, полагали они, не обязательно давать рабам вольную, но обращаться с ними они должны гуманно, как предписано в Библии.

Все участники дискуссии брали на вооружение высказывания Библии, наиболее полно подтверждающие их позицию, – при этом, весьма возможно, они прекрасно знали о том, что приводимые ими пассажи вполне могут быть опровергнуты другими библейскими цитатами. Любопытно заметить, однако, что для самих рабов Библия оказалась весьма мощным оружием. Как ни манипулируй библейским текстом, во зло или во благо, самым важным для них – рабов – оказались образ Моисея и то, как народ Израилев одержал победу над египтянами. Песни, которые пели рабы, сказки, которые они слагали, вдохновлялись историей Исхода. *Abusus non tollit usum*. Во имя объективности, следовательно, надо

сказать, что древнееврейская Библия играла мощную и, как правило, позитивную роль в поражении рабства. Афроамериканские рабы видели в библейских героях образцы для подражания – Библия, в конечном счете, имела важнейшее значение в их борьбе за освобождение.

Древнееврейская Библия, более чем другие тексты древней литературы, содержит в себе доктрины и принципы, на которых зиждется наша фундаментальная вера в справедливость и права человека. Свое выступление я закончу, отослав вас к воздаянию благодарности за «правосудие и праведность», о чем говорилось в знаменитых «Восемнадцати благодарственных молитвах», читавшихся послебиблейскими иудаистами трижды в день ежедневно.

Л.С. Переломов,

доктор исторических наук,
заместитель руководителя Центра исследования
духовной цивилизации стран Восточной Азии
Института Дальнего Востока РАН,
председатель российской секции
Международной конфуцианской ассоциации,
Академии РАЕН

КОНФУЦИЙ И ДОКТРИНА РАЗДЕЛЕНИЯ ВЛАСТЕЙ

(Размышления по прочтении книги
Петра Баренбойма «3000 лет доктрины
разделения властей. Суд Сьютера».
М.: Белые альвы, 1996)

«Ожидать прихода к власти добросовестных, порядочных, честных и умных людей современности – столь же недостижимая цель, сколь и не соответствующая самой сути государственной власти» – так начинается свою книгу московский адвокат, кандидат юридических наук Петр Давидович Баренбойм. Посвящена она решению извечной общечеловеческой проблемы – как обезопасить человека от произвола самолюбивых государственных чиновников.

Впервые над этой проблемой задумались еще на заре становления государственности. Каждая страна, добившаяся впоследствии устойчивой государственной системы, решала ее по-своему, внося свою лепту в эту извечно возникавшую проблему. Книга П.Д. Баренбойма необычна как по временному охвату (от анализа текста Библии до Уотергейта и деятельности члена Верховного суда США Сьютера), так и по структуре организации самого текста (каждой главе предшествуют фрагменты стихов Иосифа Бродского и Владимира Высоцкого).

Автор как бы ставит читателя еще перед одной извечной проблемой – характер взаимоотношений духовной культуры и власти на протяжении трех тысячелетий. Именно неординарностью метода решения проблемы объясняется и непривычный состав первых рецензентов, чье мнение приведено на обложке книги: Игумен Игнатий (Крекшин) – настоятель Богородице-Рождественского Бобренева монастыря, сопредседатель Международной смешанной богословской комиссии; В.А. Туманов – председатель Конституционного суда Российской Федерации; Я.Г. Кротов – главный редактор журнала «Христианство в России»; Е.Б. Рашковский – канд. истор. наук, почетный член правления Российского библейского общества, президент Общества друзей Священного Писания; Джордж Сорос, создатель Фонда Сороса. Весьма знаменательно, что все они в той или иной степени отмечают плодотворность нового взгляда на Библию, столь необходимого для нынешней России. «Эта книга, – добавляет Дж. Сорос, – является реальным доказательством возрастающего российского влияния на мировую правовую культуру».

Книга проникнута чувством беспокойства за будущее России. Именно доктрина разделения властей, где власть судебная, наконец-то, займет полагающееся ей равноправное положение с исполнительной и законодательной, гарантирует, по мнению автора, стабильное развитие России в XXI в., когда смогут, наконец, полностью реализоваться материальные и интеллектуальные потенции державы.

Автору удалось наглядно показать библейское происхождение принципа независимости Суда и, главное, его реализацию при решении многих насущных правовых и политических проблем на протяжении 3000 лет. Как текстолога, долгие годы занимавшегося дешифровкой раннеконфуцианских и легистских канонов, меня особенно порадовала первая глава – анализ текста Библии, бережное отношение к терминам из Книги Судей, несущим главную смысловую нагрузку. Автор, впервые, по его собственному признанию, погружившись в текст Библии, был удивлен расхождениями между английским и русским текстами Библии. «Эту историко-филологическую загадку, – пишет П. Баренбойм, – я могу

просто констатировать так же, как и неожиданно большое количество ошибок именитых западных комментаторов Библии по отношению к тексту Книги Судей Ветхого Завета» (с. 10). Могу лишь добавить, что это вполне объективное явление, ибо трактовка древних иноязычных текстов, особенно канонических, – задача не из легких. Сходное явление наблюдается и с трактовкой «Лунь юй» («Суждения и беседы») Конфуция – своего рода библии китайской цивилизации, создавшей целую систему ценностей, ставшую источником духовной общности китайцев, корейцев и японцев.

На сегодняшний день существуют два уровня трактовки этой книги. Первый базируется на классическом для своего времени английском переводе Дж. Легга (конец XIX – начало XX в.), широко растиражированном на всех европейских языках. Отец Александр Мень в своей прекрасной краткой биографии Конфуция (глава из книги «У врат молчания»), анализируя воззрения Учителя на совершенное государственное устройство, цитирует одно из его суждений: «Если государство хочет соответствовать своему названию, в нем должно быть достаточно пищи, достаточно войска и народ должен быть достаточно верным»⁸³². Вот как звучит этот отрывок из «Лунь юй»: «Цзы Гун спросил о сущности истинного правления. Учитель ответил: «Должно быть достаточно продовольствия, достаточно вооружения и народ должен верить (управляющим)». К сожалению, о. А. Мень воспользовался первым уровнем, и в этом не его вина. Переводы (имеются в виду научные переводы) на современный китайский, корейский и японский языки основаны на скрупулезном анализе итогов исследования текстологов, начатых еще до нашей эры. Но и здесь, даже среди текстологов континентального Китая и Тайваня, встречаются разночтения, ибо каждое слово Учителя слишком значимо для современников. Но разночтения второго уровня качественно отличны от первого.

Критические замечания П. Баренбойма по поводу таких авторитетных толкователей библейских сюжетов, как

⁸³² См.: Светлов Э. У врат молчания. Жизнь Конфуция // За рубежом 40 (1990), 17.

проф. Ш. Эггинбер, Х. Тадмор, М.И. Рижский и др., об начальном значении термина *шофет* (судья) вполне обоснованны. Обоснованна и примерная дата рождения доктрины разделения властей, когда судья Самуил выступил с осуждением деяний самовластного царя Саула, помазав на царство Давида. По мнению П. Баренбойма, то был «своего рода библейский Уотергейт» (с. 25).

Главный вывод, к которому приходишь после прочтения книги, – автор связывает будущее России с тем, когда она, подобно США, создаст у себя сильную, независимую и равноправную с исполнительной и законодательной властями власть судебную. Думается, что судебная власть в качестве «сдержки» власти исполнительной действительна лишь в том случае, когда само общество воспринимает ее как необходимую составную своей обыденной жизни. Мы же, по мнению П. Баренбойма, наблюдаем ныне «провал правовой реформы в России 1991–1996 гг. и сильный правовой нигилизм наших ведущих экономистов-реформаторов» (с. 11). Автор связывает свои надежды с «нынешним поколением студентов, которое входит в наступающее третье тысячелетие нашей эры и четвертое тысячелетие существования доктрины разделения властей» (с. 11). Спрашивается, где истоки правового нигилизма даже у зачинателей реформ и как поведет себя общество в начале XXI века?

Вряд ли кто-либо станет отрицать, что наше общество евразийское. Историческая судьба России отвела ей роль связующего моста между Западом и Востоком. Генетически у среднего россиянина все еще сохраняется чувство отчужденности от власти, то же самое наблюдается и в сознании среднего китайца, но в гораздо большей степени, ибо авторитарная форма правления насчитывает здесь уже не сотни, а более двух тысяч лет. По мнению многих ученых, XXI век будет веком азиатско-тихоокеанского региона. Поэтому студентам-юристам, которым адресовано данное «научное пособие», неплохо было бы хотя бы конспективно представить, как те же извечные проблемы решались в странах конфуцианского культурного региона, составляющих ядро АТР. Поскольку лидеры этих стран, от Дэн Сяопина до экс-президента

Сингапура Ли Куаню и президента Тайваня Ли Денхуэя, обосновывают свои экономические и политические преобразования ссылками на учение Конфуция, портреты последователя которого присутствуют на денежных купюрах Южной Кореи, а «отец деловых кругов и банков Японии» Сибусава Эйити даже написал книгу «Лунь юй и бухгалтерский счет», сыгравшую значительную роль в модернизации Японии, – целесообразно посмотреть на те же проблемы, истоки которых П. Баренбойм разыскал в Библии и которые решались на другом конце планеты. Ведь «Суждения и беседы» сыграли в дальневосточной цивилизации ту же роль, что и Библия в христианской. Не найдутся ли у Конфуция какие-либо концепции «сдержек» исполнительной власти, полезные в нынешней России? Тем более, что страны, население которых превышает четверть человечества, пока не сбавляют темпов экономического роста и не намерены отказываться от конфуцианских ценностей.

В Древнем Китае отсутствовала доктрина независимой судебной власти, не появилась она и впоследствии, но это отнюдь не означает, что изначально там не возникла целая система «сдержек» власти исполнительной, выполнявших, по сути, аналогичные функции.

Специфика традиционной китайской философии заключается в том, что главным объектом исследования с самого ее зарождения были человек, общество, государство, законы природы. Онтологические проблемы в период становления ее почему-то не волновали. Шел активный поиск модели оптимального соотношения интересов государства, общества и человека. Золотой век так называемой китайской философии (VII–III вв. до н.э.) был и золотым веком становления юридической мысли. Сама эпоха постоянно противоборствующих царств плюс такая же постоянная борьба в каждом царстве за верховную власть внутри политической элиты породили спрос на лучшие модели управления. Творцами таких моделей оказались свободные интеллектуалы, именовавшиеся в древности термином «ши». Отдельные китайские исследователи трактуют этот термин как «интеллигенция», Г.С. Померанц предложил – «книжники». Думается, что более точно име-

новать их «философами-юристами», ибо то были теоретики права.

Второй особенностью традиционной «китайской философии» является то, что огромный багаж знаний и теоретических открытий, который накопили ее творцы более чем за 400-летний свободный период, был востребован далеко не полностью. Императорская система (221 г. до н.э.–1911 г. н.э.) и последовавшие за ней государственные структуры реализовывали лишь те идеи и концепции, которые нужны были им для успешного и долговременного функционирования. Пострадала, прежде всего, система «сдержек» исполнительной власти.

В связи с ограниченным объемом данной публикации, обозначу лишь некоторые из них. Но прежде всего о самом главном, сказавшемся на живучести теоретических построений древних «философов-юристов». Древнекитайские «ши» строили свои модели управления, исходя из природных особенностей человеческой особи. Приведу лишь два мнения о ее сути.

Конфуций (551–479 гг. до н.э.): «Богатство и знатность – вот к чему стремятся все люди. Если не установить для них Дао – Путь в достижение этого, то они этого и не получают. Бедность и презренность – вот что ненавидят все люди. Если не установить для них Дао – Путь избавления от этого, то они так и не избавятся от этого»⁸³³.

Шан Ян (390–338 гг. до н.э.) – основатель легизма («школы законников»): «Стремления людей к богатству и знатности угасают, лишь когда захлопывается крышка гроба»⁸³⁴.

Каждая школа по-своему использовала «строительный материал»⁸³⁵. На первое место среди «сдержек» Конфуция следует поставить доктрину «хэ» – «достижение единства через разномыслие». Хотя эта доктрина возникла лет за 200 до

⁸³³ Лунь юй. 4. 5.

⁸³⁴ Книга правителя области Шан. М., 1968, 1993. С. 209.

⁸³⁵ Подробно см.: *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая (с VI в. до н.э. до 80-х гг. XX в.). М., 1981.

рождения Учителя, став кодом политической культуры, именно Конфуций дал ей путевку в жизнь. Своим происхождением доктрина «хэ» обязана сложившемуся к VIII–VII вв. до н.э. представлению о борьбе противоположностей, двух полярных начал (ян-инь), как объективному закону существования природы. Эта идея борьбы взаимоисключающих начал как непереносимого условия существования здорового Единства была перенесена стараниями «ши» на общество и в сферу политики. Термин «хэ» изначально означал Единство, Единение, к которому приходят лишь путем осмысленного столкновения, взаимопреодоления полярных интересов и воззрений. Одновременно появился антипод – термин «тун», тоже означавший Единство, Единение, но уже на иной – соглашательской основе, когда все участники обсуждения добровольно одобряют любое предложение, исходящее от главы государства.

То была первая в истории Китая «сдержка» исполнительной власти отнюдь не божественного происхождения. Поскольку спецификой китайского типа сознания является острое внимание к конкретности, наглядным историческим ситуациям, небесполезно проиллюстрировать это явление на примере вхождения доктрины «хэ» в политическую культуру страны. Самое раннее объяснение значения данной доктрины зафиксировано в беседе историографа Бо с Хуань-гуном – правителем небольшого царства Чжан. Беседа происходила ориентировочно в 776–775 гг. до н.э., то есть всего за 5–6 лет до гибели некогда могущественной династии Западная Чжоу. Предчувствуя надвигавшийся кризис, Хуань-гун обратился к историографу Бо, одновременно исполнявшему и функции астролога: «Ждет ли дом Чжоу гибель?» Историограф ответил: «Он уже почти на краю гибели... Ныне (чжоуский) ван, отстранив мудрых и прославленных, благоволит к клеветникам, развратникам и невеждам... приближает к себе порочных, глупых, дурных и упрямых, отвергает (доктрину) достижения Единства через разномыслие («хэ») и предпочитает (принцип) постижения Единства путем соглашательства («тун»)⁸³⁶». Весьма знаменательно, что историограф и астро-

⁸³⁶ *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993. С. 34–35.

лог Бо одновременно был еще и «блюстителем нравов», то есть осуществлял судебские функции. Напрашивается аналогия с библейскими судьями, исполнявшими, подобно китайским астрологам, и пророческие функции. Традиционно в странах конфуцианского культурного региона придворный историограф – значительный пост, от его «работы» зависела судьба многих поколений правителей. Не случайно в средневековой Корее историограф числился вторым после правителя лицом в государстве. Так, например, историограф Ким Бусик (1075–1151 гг. н.э.) был одновременно и главнокомандующим государства Корея⁸³⁷.

Ревностным приверженцем доктрины «хэ» был первый советник царства Ци – Янь Ин, принуждавший чиновников к активному обсуждению всех политических и управленческих проблем. Что же касается правителя, то благотворность доктрины он втолковывал на доступном ему примере приготовления блюда – чем больше разнообразных компонентов, тем вкуснее получается, ибо, ежели к воде добавлять воду, то вкус не изменится. Конфуций был знаком с Янь Ином и его методом управления, позволившем цискому царю Цзингуну (547–490 гг. до н.э.) продержаться на престоле целых 33 года – факт беспрецедентный для Древнего Китая и одновременно наглядный пример потомкам результативности исполнительной власти, если она не выходит за рамки данной «сдержки»...

Конфуций считал, что наличие наверху высоконравственных профессионалов как раз и является «самой сутью государственной власти». К постижению этой «недостижимой», как полагает П. Баренбойм, цели (с. 9) было направлено все его учение. Понимая принципиальную значимость доктрины «хэ», Конфуций сделал ее одним из трех критериев своей идеальной личности – «благородного мужа» (два других – человеколюбие и образованность). Учитель сказал: «Благо-

⁸³⁷ См.: *Ким Бусик, Самгук Саги*. Летописи Когуре. Летописи Пакче. Хронологические таблицы / Издание текста, перевод, вступительная статья и комментарии М.Н. Пака. М., 1995. С. 15.

родный муж стремится к «хэ», маленький человек стремится к «тун»⁸³⁸.

Отныне любой представитель исполнительной власти и, прежде всего, ее глава обязан был исповедовать этот принцип, ибо по традиции он не мог не числиться в обойме «благородных мужей». Более того, Конфуций сделал принцип плюрализма составной частью своих знаменитых Правил, на которых строилась не только система управления, но и вся жизнь общества: «При осуществлении Правил ценным является достижение Единства через разномыслие («хэ»)⁸³⁹.

Особое внимание Конфуций уделил общине, выступающей у него в качестве основной «сдержки» деяний администрации. Помимо юридических прерогатив, Конфуций наделил ее правом присуждения человеку своих эталонов поведения, таких как «сыновняя почтительность», «человеколюбие», «братская любовь» и тому подобное. Можно с известной долей осторожности говорить о наличии у него идеи разделения властей, но на горизонтальном, локальном уровне⁸⁴⁰.

Количество «сдержек» исполнительной и законодательной властей, предложенных Конфуцием, весьма разнообразно. Поистине судьбоносную роль в сознании его последователей играли суждения о Правилах взаимоотношений власти и народа. В государстве должна поддерживаться постоянная обратная связь между властью и обществом, базирующаяся на трех составляющих: власть ни в коем случае не должна терять народного доверия; она несет ответственность за его благосостояние; подлинная власть отвечает за стабильность в государстве⁸⁴¹. В то же время человек не должен уповать на милость властей, а быть активным творцом своего счастья, но при условии благосостояния всех членов общества. Учитель сказал: «В государстве, где царит Дао-Путь, стыдно быть бедным и незнатным. В государстве, лишенном

⁸³⁸ Лунь юй, 13. 23.

⁸³⁹ Лунь юй, 1. 12.

⁸⁴⁰ Подробно см.: *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993. С. 207–262.

⁸⁴¹ См.: Там же.

Дао-Пути, стыдно быть богатым и знатным. Ответственность же за правильный Дао-Путь на совести управляющих. Главное же в том, что эти три составляющих прочно вошли в сознание народа. Роль независимой судебной власти была отведена верховному арбитру – Небу. Например, когда в 1976 году случилось тянь-шаньское землетрясение, унесшее сотни тысяч жизней, крестьяне говорили: «Небо недовольно правителем». И действительно, вскоре в том же году скончался председатель КНР.

К разряду «мелких сдержек» можно отнести концепцию «чжэн мин» – «исправления имен», когда каждый человек, особенно администратор, включая правителя, должен соответствовать занимаемому месту в обществе как по своим моральным качествам, так и по уровню знаний. В эту же категорию входят суждения типа «истинное правление – это когда прямые стоят над кривыми, а не наоборот» и тому подобное. Но в центре всех «сдержек» стоит Человек, сотворенный Учителем. Отнюдь не каждый может стать «благородным мужем», но стремиться обрести хотя бы частичку его уровня нравственности обязан каждый. О. Александр Мень сомневался в возможности полной реализации учения Конфуция, называя его «общечеловеческим соблазном». Действительно, уже древние китайцы, наблюдая за деяниями исполнительной власти, убедились в моральной опустошенности имперской бюрократии. Из многих тысяч «ученых служилых» людей истинными последователями Учителя становились лишь единицы, в знак протеста они покидали службу. Весьма характерно, что ко II–III вв. н.э. в обществе, благодаря постоянной обратной связи, установилась своя шкала ценностей, прошедшая через века. Кратность отказа того или иного «ши» от приглашения на государственную службу была прямо пропорциональна росту его авторитета. Начиная приблизительно с этого периода, общество уже не связывало «благородного мужа» с исполнительной властью. Иное дело – сама власть, особенно ее высшие представители, делавшие все возможное, дабы обрядиться в тогу последователей Учителя.

Была проведена серьезная операция и над текстом «Лунь юй», поэтому учение Конфуция не следует отождест-

влять с конфуцианством, ставшим официальной идеологией императорского Китая.

Реабилитация Конфуция началась сразу же после суда над зачинателями кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» (1972–1976), когда власти, официально объявив себя последователями ранних легистов, а всех политических оппонентов – конфуцианцами, призывали народ «бить Конфуция, как крысу, перебегающую улицу», проведя одновременно широкомасштабную переоценку основных компонентов его учения.

Сам факт того, что опальный «конфуцианец», став во главе государства, взял в качестве символа построение «социализма с китайской спецификой» – термин «сяо кан», был воспринят в странах конфуцианского культурного региона как знак возвращения Китая в традиционное русло.

«Сяо Кан – «общество малого благоденствия» – название первой социальной утопии Конфуция. И хотя Дэн Сяопин насытил этот термин лишь экономическим содержанием (достижением среднезажиточного уровня в 800–1000 долларов), само обращение к «сяо кан» позволяло современным «ши» приступить к возрождению «сдержек» Учителя. Первым выступил проф. Куан Ямин, создатель новой официальной биографии Конфуция, разошедшейся сотнями тысяч экземпляров, где он утверждал, что в обществе «сяо кан» было мало чиновников, а «правитель при назначении на должности подбирает талантливых, добрых и человеколюбивых, отдавая им предпочтение перед родственными связями»⁸⁴². Проф. Фэн Чжицзюнь провел аргументированное исследование значительной разницы между принципами «хэ» и «тун», заключив, что принцип «хэ» символизирует идею плюрализма и является «драгоценным наследием китайской культуры, обладающим чрезвычайно богатым потенциалом»⁸⁴³. Поскольку проф. Фэн является заместителем председателя Постоянного бюро ЦК Демократической лиги и членом Постоянного комитета

⁸⁴² Куан Ямин. Критическая биография Конфуция. Пекин, 1985. С. 254.

⁸⁴³ Фэн Чжицзюнь. О сути принципов «хэ» и «тун» // Гуамин жибао, 18 марта (1993).

Всеитайского собрания народных представителей, то его призыв, видимо, не прошел без внимания. Вскоре, в том же 1993 году, в текст Конституции КНР был внесен специальный абзац, в котором заявлялось о необходимости совершенствования и длительном характере системы многопартийного сотрудничества. И хотя некоммунистические партии насчитывают всего лишь 400 тыс. человек (цифра мизерная по сравнению с 54-миллионной КПК), само их существование позволяет властям говорить о существовании в стране многопартийности. Основной костяк этих партий составляют интеллигенция и деловые круги, что способствует привлечению инвестиций со стороны хуацяо. Согласно сложившейся традиции, пленумам и съездам ЦК КПК предшествует обязательная процедура совещания с лидерами демократических партий, дабы они могли высказать свои мнения по важным государственным проблемам. Располагая возможностью заблаговременной информации относительно их мнений по поводу готовящихся важных документов, «КПК и правительство, – отмечает Г.А. Степанова, – тем самым могут избежать ошибок и просчетов, учесть важные критические замечания при составлении планов, программ и тому подобное»⁸⁴⁴. Как видим, одна из основных «сдержек» Учителя получила второе дыхание, освободившись от «гармонии» – трактовки, навязанной этому термину императорским конфуцианством.

Модернизирована еще одна важная «сдержка» Конфуция. Функции его органов общинного самоуправления, обогащенные доктриной «хэ», возрождены в институте так называемых народных примирительных комиссий. Эти комиссии, работающие под руководством низовых народных правительств и низовых народных судов, получили автономное право «улаживания гражданских споров и малозначительных уголовных преступлений». К категории гражданских споров

⁸⁴⁴ Степанова Г.А. Демократические партии в политической системе КНР. В сб.: Проблемы и потенциал устойчивого развития Китая и России в XXI веке. Тезисы докладов VII Международной конференции «Китай. Китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы». М., 1996. Ч. II. С. 94.

относятся: «несложные споры, возникающие между соседями в быту, споры, касающиеся жилплощади, задолженности, брака и семьи, возмещения ущерба, наследования, раздела имущества, содержания родителей, передача прав на воспитание детей и другие»⁸⁴⁵. Под делами о малозначительных уголовных преступлениях «подразумеваются нанесение легких ранений, жестокое обращение, мелкие кражи, посягательство на имущество, небольшие драки, дискредитирование личности и другие дела, которые могут повлечь за собой последствия, но незначительные»⁸⁴⁶. При достижении соглашения сторон каждая из них получает копию соглашения. По официальным данным, в 1986 году в КНР насчитывалось 985 тыс. народных примирительных комиссий, 6,087 млн примирителей. За год были улажены 7,37 млн обыкновенных гражданских споров и уголовных дел⁸⁴⁷. В КНР придают особое значение этим комиссиям, «поскольку этого рода институт не имеет себе аналогов в юридической практике зарубежных стран»⁸⁴⁸.

Президент Тайваня Ли Дэньхуэй унаследовал от семьи Чан Кайши развитое «общество малого благоденствия» (высадившись в 1949 году на Тайване Чан Кайши объявил, что построит здесь «сяо кан»), заложил в основу своей модели «азиатской демократии» идею Конфуция о единстве правительства и народа. В своей инаугурационной речи он коснулся и перестройки судебной реформы. Ни слова не говоря о независимости судебной власти, он видит суть преобразований в том, что «судебная реформа должна основываться, прежде всего, на укреплении законности... Законность является фундаментом демократии. Если судебные решения не будут пользоваться полным доверием граждан, то делу демократии неизбежно будет нанесен серьезный урон»⁸⁴⁹. То есть мы наблюдаем типично традиционное толкование сути судебной

⁸⁴⁵ Законодательное строительство в Китае. Пекин, 1989. С. 8.

⁸⁴⁶ Там же.

⁸⁴⁷ Там же.

⁸⁴⁸ Там же.

⁸⁴⁹ Инаугурационная речь Ли Дэньхуэя 20 мая 1996 года // Свободный Китай 4 (1996), 6.

власти, где главной является идея Учителя о соблюдении принципа доверия к власти.

Континентальному Китаю, так же как и Тайваню, присуща вера в силу социального действия «благородного мужа» как неотъемлемого фактора нормального функционирования не только общества, но, прежде всего, исполнительной власти. Отсюда целый ряд постановлений ЦК КПК и письменных предложений депутатов ВСНП, призывающих к «формированию неподкупного руководства» и «разработке закона о честном руководстве»⁸⁵⁰. На Тайване достижению этой же цели служит четко разработанная экзаменационная система на замещение должностей в органах исполнительной власти.

Вдумываясь в сегодняшний день России, остро ощущаешь, сколь необходим ей Дао-Путь, предложенный книгой П. Баренбойма. В то же время невольно, а это вытекает из самой сути исследования, вновь возникают извечные вопросы: что есть человек и способна ли доктрина независимой судебной власти создать ему комфортное существование? Свое исследование П. Баренбойм начинает выдержкой из текста нобелевской лекции Иосифа Бродского: «Не может быть законов, защищающих нас от самих себя». Хочется дополнить это суждением Конфуция: «Сумей преодолеть себя, дабы вернуться к Правилам, это и есть человеколюбие»⁸⁵¹.

⁸⁵⁰ Подробно см.: Книга правителя области Шан. Традиционная китайская философия и ее роль в современном Китае. М., 1993. С. 367–379.

⁸⁵¹ Лунь юй, 12. 1.

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА ПЯТИКНИЖИЯ

Сборник статей

Под ред. А.А. Гусейнова и Е.Б. Рашковского
Составитель П.Д. Баренбойм

Редактор К. И. Мельникова
Ответственный редактор М. Миронова
Художественное оформление М. Миронова
Корректор В. Полякова
Цветокорректор С. Сухоцкая
Верстка, подготовка макета в печать С. Прока

Подписано в печать 14.08.2012
Формат 60x84/16
Бумага офсетная 80 г/м²
Печать офсетная. Объем 36 усл. п. л.
Тираж 500 экз.



Издательство ЛУМ/LOOM
109387, Москва, ул. Люблинская, 42

Отпечатано в BALTO print
www.balto.lt

ISBN 978-5-9903067-4-5



Предлагаемая читателю совместная с Институтом Библии и Научно-исследовательским центром религиозной литературы и изданий русского зарубежья Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М. И. Рудомино книга «Философия права Пятикнижия» родилась в рамках Междисциплинарного центра философии права (МЦФП) и является показательной для общего направления и целей его деятельности.

МЦФП – научно-просветительское объединение, созданное Институтом философии РАН, Институтом государства и права РАН, Московско-Петербургским философским клубом совместно с судьями Конституционного суда РФ. В основе деятельности МЦФП лежит общее убеждение, согласно которому философское осмысление права в конкретных условиях нашей страны означает одновременно преодоление инструменталистского подхода к нему, рассмотрение права не просто как средства, а, прежде всего, как одной из важнейших составляющих в системе высших ценностей человеческого существования.

Что право и закон – не одно и то же, что право выше закона, с этим, по крайней мере в общей постановке, согласны все. Право – это мера свободы человека, воплощаемая во всей сложной юридической практике общества. Совершенно ложным является представление о праве как механическом, бездушном механизме общественной жизни. В действительности оно представляет собой одно из одухотворенных и одухотворяющих начал совместного человеческого существования. Нет лучшего признания и обоснования этой истины, чем обращение к библейским истокам философии права.

*Академик РАН,
директор Института философии РАН
А.А. Гусейнов*

ISBN 978-5-9903067-4-5

