

© 2002 г.

М.Д. ГРУБАРГ

К ИСТОКАМ СОЦИАЛЬНОГО УЧЕНИЯ ИУДАИЗМА

ГРУБАРГ Марк Давидович - Председатель Совета Санкт-Петербургской еврейской религиозной общины. Глава Совета председателей еврейских общин России.

В основе социального учения иудаизма лежат книги Торы (Ветхого Завета - по христианской традиции) [1]; взгляды раввинов, законоучителей на общество и принципы его организации, на социальную справедливость восходят к идеям и принципам, содержащимся в этом источнике. Понимание специфики социального учения иудаизма требует анализа положений, постановлений, законов и императивов Ветхого Завета, в которых отражены основные принципы социальной жизни и организации древних евреев, понимание роли и места личности в обществе.

В Древнем Мире у подавляющего большинства народов личность поглощалась государством. Выдающиеся философы древности, например, Платон не поднимались до понимания значимости личности, ее собственного достоинства. Еврейская концепция основывается, в первую очередь, на идее гармонии общества и личности, являющейся

неповторимой и уникальной ценностью. Понимание сущности человека в Торе выражено следующим образом: "Человек создан по образу Всевышнего". В каждом человеке присутствует Божественная искра, жизнь любого святого, и не существует никакой меры, с помощью которой можно было бы определить ее ценность. Следовательно, человека нельзя рассматривать как предмет, механизм или винтик социального организма или государства.

Общества, в которых личность является самоценностью, где охраняются ее права, сегодня принято называть демократическими. Их древним аналогом или предшественником и было Моисеево государство. Примером тоталитарного общества с деспотической формой политического бытия в Древнем Мире может служить Египет, с которого Платон и "списывал" проект "справедливого" государства.

Римский историк I в. н.э. Иосиф Флавий называет форму государственного правления и социальной организации древнееврейского народа "теократией", что в переводе с греческого означает "власть Бога". "Некоторые народы, - писал Флавий, - доверили высшую политическую власть монархии, другие - олигархии, третьи - народной массе. Наш Законодатель... придал своей конституции форму - если так можно выразиться - теократии" [2].

Отметим, что сегодня под теократией понимают политическую власть священнослужителей или соединение власти религиозной и светской в одном лице или органе. Флавий под подлинной теократией понимал даже не столько форму государственного правления, сколько основной закон древнееврейского общества, дающий общие принципы, нормы общественной и государственной жизни народа и восходящий к самому Богу, а также принцип или идею Божественного происхождения социальных и юридических норм, по которым жил еврейский народ, как считается, после добровольно заключенного договора с Богом. Понимаемый таким образом принцип, точнее - дух теократизма, или всевластия Бога, пронизывает и одухотворяет все формы жизни еврейского народа на протяжении его истории.

Одним из непосредственных следствий господства теократии в жизни древних евреев была личная самостоятельность, невиданное в Древнем Мире чувство свободы в народе. Моисеево законодательство не допускает деления древнееврейского народа на полноправных правителей и бесправных подданных, в силу того, что все члены общества равно подчинены верховному Царю - самому Яхве, а значит все перед ним равны, ибо все вместе заключили "клятвенный договор с Ним: главы колен, старейшины, надсмотрщики, жены, дети и пришельцы, от дровосека до черпающего воду" (Дварим 29, 10-13). Провозглашенное иудейским законодательством равенство членов древнееврейского общества находило практическую реализацию в существовании развитой системы ограничения всевластия и деспотизма древнееврейских царей (поэтому некоторые историки сравнивают еврейскую государственность с конституционной монархией), а также судебной системе Древнего Израиля, высшим долгом которой являлись строжайшая независимость и неподкупность. Перед судебной системой были равны все - и первосвященник, и дровосек.

Подобное политическое и правовое равноправие членов древнееврейского общества находило для себя прочную основу, прежде всего, в экономическом равенстве, т.е. в равном распределении среди них материальных благ. Однако если о политическом и правовом равноправии древних евреев имеются отдельные работы, то проблемы экономического равноправия в Древнем Израиле пока не привлекали необходимого внимания. Они станут основным предметом исследования настоящей статьи. К. Маркс, на наш взгляд, совершенно прав, когда указывает, что для понимания любого общества необходимо подвергнуть анализу, прежде всего, существующие в нем отношения собственности и нормы, их регулирующие.

Прежде всего, отметим, что и в сфере социально-экономических отношений в Древнем Израиле господствовал тот же теократический принцип или дух, т.е. принцип равенства всех членов древнееврейского общества перед единственным подлинным Царем, Господином и Законодателем. Согласно традиции, именно постановления пос-

ледного и определяли отношение к собственности в Израиле. В качестве основного вида собственности выступала собственность на землю, которая являлась высшей ценностью, дававшей средства к существованию. В данном случае сущность теократического принципа проявляется через равное право всех членов Моисеева государства на землю. Земля - главное богатство общества - должна была быть распределена между членами древнееврейского общества так, чтобы она могла стать источником всеобщего благосостояния, а не отдельных привилегированных персон и каст. В основе Моисеева "земельного кодекса" лежит следующее: поскольку в договоре с Богом участвовало все взрослое население Израиля и одним из пунктов этого договора со стороны Яхве являлось дарование избранному народу обетованной земли, то естественно и равное распределение земли между представителями этого народа.

Согласно Торе, когда еврейский народ "был исчислен" по поколениям и семействам по мужской линии, Яхве повелел Моисею: "Сим в удел должно разделить землю по числу имен". "По жребию должно разделить землю по именам колен отцов их должны они получить удел" (Числ. 26, 53-54). В этих императивах и заключается вся сущность земельного кодекса, определяющего экономическое состояние еврейского общества, социально-классовые отношения в нем. Генеральные императивы конкретизируются: "Кто многочисленнее, тем дай удел более, а кто малочисленнее, тем дай удел менее; каждому должно дать удел соразмерно с числом вошедших в исчисление" (Числ. 26, 54). Итак, теократический принцип распределения земли в обществе, проведенный в жизнь в соответствии с требованиями Законодателя, гарантировал каждому его члену, принадлежавшему к тому или иному колену, приблизительно равную степень материального благосостояния и дохода.

Общеизвестно, однако, что равные условия не означают, что все ими в равной степени воспользуются. И равенство в распределении земли вовсе не означает одинакового уровня благосостояния в последующем. Одни землевладельцы в силу ряда причин преуспевают, и благосостояние их возрастает, другие, напротив, ведут хозяйство столь непродуктивно, что оно приходит в упадок, а его собственники разоряются. Таков обычный процесс развития экономического неравенства. В результате одни землевладельцы разоряются до такой степени, что вынуждены продавать свои участки, другие покупают их, становясь крупными латифундистами. Возникает крупная частная собственность на землю. И законодательства других государств древности, где частная собственность на землю являлась священной и, в силу этого, неприкосновенной, всячески способствовали экономическим процессам, результатом которых было социальное расслоение общества.

В Торе предложены эффективные меры борьбы с этим распространенным в древности социальным злом. К их числу, в частности, относится система знаменитых субботних и юбилейных годов, которые играли столь значительную роль в жизни еврейского общества, столь эффективно регулировали социально-экономические отношения между его членами в сфере собственности, что на них целесообразно остановиться подробнее. Начнем с субботних годов.

Опираясь на то значение, которое в Торе имело понятие "субботы" как дня покоя и отдыха от деятельности в воспоминание о завершении творческой активности Творца - "Шесть дней можно делать дела, а в седьмой день - суббота покоя, священное собрание; никакого дела не делайте..." (Ваикра 23, 3), - Тора определяла аналогично "субботный год", который есть не что иное, как требование покоя для всего живого, в том числе, и для земли: "Шесть лет засевай поле твое... и собирай произведения их; а в седьмой год да будет суббота покоя земли, суббота Господня; поля твоего не засевай и виноградника твоего не обрезывай. Что само вырастет на жатве твоей, не сжинай, и гроздьев с необрезанных лоз твоих не снимай: да будет это год покоя земли. В продолжение субботы земли да будет это вам в пищу, тебе и рабу твоему, и рабе твоей, и наемнику твоему и поселенцу твоему, поселившемуся у тебя, и скоту твоему и зверям, которые на земле твоей, да будут все произведения ее в пищу" (Ваикра 25, 1-7). Теологический смысл закона или института "субботных годов", таким образом,

определялся общим значением субботы в еврейской традиции и по отношению к земле выражался в восстановлении той целостности, каковую она имела в момент творения, но которой лишалась в процессе эксплуатации человеком. Все эти нарушения, говоря современным языком, экологического равновесия (не случайно в Торе упоминаются звери, которые лишились своей экологической ниши в результате человеческого хозяйствования) должны были быть устранены в седьмой год или хотя бы сведены к минимуму.

Что касается социального содержания рассматриваемого института, то оно состояло в том, что весь урожай от земли, выросший без ухода за ней, предоставлялся в общее пользование всем, кто в нем нуждался, кто, не имея земли, вел полуголодное существование. Закон сглаживал образовавшееся экономическое неравенство, проявлял заботу о не выдержавших экономической конкуренции. Уничтожая на целый год право частной собственности на землю, предоставляя частные земельные наделы всем нуждающимся в них, закон, во-первых, лишал состоятельных собственников возможности увеличивать свое состояние и, во-вторых, поддерживал в жизненной борьбе неимущих. Данный институт регулировал социально-экономические отношения в обществе так, чтобы исправить нарастающее неравенство между людьми, постараться как бы вернуть все в первоначальное состояние относительно равных для всех членов этого социума условий, и тем самым вернуться к Божественному первоначальному замыслу. Институт является беспрецедентным для Древнего Мира и не только для него.

Что касается системы "юбилейных годов", то они являли собой как бы высшую ступень в развитии идеи субботы, - воспоминания о творческой активности Бога. Юбилейный год выступал, по законам Торы о земле и собственности на нее, в качестве следующей градации в субботней системе: "Насчитай себе семь субботних лет, семь раз по семь лет, чтобы было у тебя в семи субботних годах сорок девять лет. И освятите пятидесятый год. Пятидесятый год да будет у вас юбилей" (Ваикра 25, 8-13). Сущность закона о "юбилейном годе" состояла также в требовании возвращения к тому порядку вещей, задуманному Творцом земли и человека, от которого последний по греховой своей природе отклонился. А поскольку этот порядок состоял, в том числе, и в равномерном распределении земли во владение каждого члена еврейского общества, то восстановление его неизбежно должно было принять форму возвращения и земельных наделов тем, кто их потерял в неравной борьбе за существование в течение пятидесятилетнего периода. "В юбилейный год возвратитесь каждый в наследственное владение свое" (Ваикра 25, 13).

Учреждение юбилейного года получало реальную силу в Израиле опять-таки благодаря теократическому принципу равенства представителей еврейского народа, который в данном случае проявлялся в ограничении права собственности по отношению к земле как исключительной собственности одного полновластного ее владельца Яхве. Он отдавал ее во владение своему народу, но сохранял свои права на нее, которые, устанавливая необходимый предел свободе распоряжения землею со стороны, если можно так выразиться, вторичных собственников, являлись регулирующей силой в развитии и функционировании социально-экономических отношений в Древнем Израиле. Данное ограничение выражено, прежде всего, в законе о продаже земли: "Землю не должно продавать навсегда; ибо Моя земля; ибо вы пришельцы и поселенцы у Меня"¹ (Ваикра 25, 23). Этим законом, таким образом, навсегда обеспечена за каждым членом теократического общества определенная доля материального богатства, возможная при правильной эксплуатации участка земли. Никто не имел права произвольно распоряжаться своей земельной собственностью, так, чтобы это нарушало законы Яхве, охраняющие общественное благо. Собственник - полноправный распорядитель своей земли лишь в пределах пятидесятилетнего периода. Он имеет право продать свой участок, но не далее как до юбилейного года, когда проданное должно бесплатно вернуться к прежнему владельцу.

Моисеево земельное законодательство, однако, допускает выкуп земли и до истече-

ния пятидесятилетнего срока. Помощь бедняку выражается в широком праве выкупа проданного владения: "По всей земле владения вашего позволяйте делать выкуп земли" (Ваикра 25, 24). Обязанность выкупа возлагалась на близкого родственника (гоэла). "Если брат твой обеднеет и продаст наследие свое, то придет выкупить близкий его родственник, и выкупит проданное братом его" (Ваикра 25, 25). Из текста нельзя определить характер данной обязанности - юридический или моральный. Но даже в последнем случае то, что она восходила к самому Яхве, делало ее исполнение реальностью. Наконец, и сам продавший мог выкупить земельный участок, если он находил средства: "Если же некому за него выкупить, но сам он будет иметь достаток и найдет, сколько нужно на выкуп, то пусть он расчислит годы продажи своей и возвратит остальное тому, кому он продал, и вступит опять в наследие свое" (Ваикра 25, 26-27)².

Помимо правил возвращения проданных некогда земельных участков прежним владельцам в пятидесятый год, имеются вполне недвусмысленные указания относительно судьбы тех, кто, продав главный источник существования, разорился окончательно и попал в рабство. Тора говорит, что в юбилейный год происходит не только возвращение собственности, но и освобождение попавших в рабство по причине бедности граждан Израильского государства: "До юбилейного года пусть он 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" (Ваикра 25, 40-41).

Из сказанного выше о системе юбилейных годов мы можем сделать вывод о ее значении как в теократическом, так и в социальном аспектах. В согласии с Торой юбилейный год должен был выступать в качестве определенного времени, когда расстроившийся в ходе естественно-исторического развития по вине людей некогда установленный порядок социально-экономических отношений, порядок, в основе которого лежало изначальное равенство и равноправие, восстанавливался. Если субботный год имел своей целью восстановление в прежнем состоянии лишь земли и земельной собственности, то в юбилейный год изменения касались не только земли, но и людей. "Бог, некогда избавивший свой народ от рабства египетского и взявший его в свою собственность, и теперь является Спасителем, чтобы восстановить личную свободу попавших в рабство и вернуть обедневшим ту причитающуюся им долю участия в благах земных, которой они лишились" [3].

Система "юбилейных" и "субботних" годов была направлена, таким образом, против чрезмерного богатства, с одной стороны, и крайней нищеты, с другой. Законы Торы о юбилейном и субботнем годах восстанавливали утраченное экономическое равенство хоть в какой-то мере и препятствовали расслоению израильского народа, появлению землевладельческой аристократии и неимущего плебса. В целом они регулировали, прежде всего, социально-экономические отношения древнееврейского общества: в первую очередь, отношения собственности, которые имели крайне многообразный характер.

Сюда входили отношения не только к земельной собственности, но и отношения между собственником и арендатором, между кредитором и его должником и т.д. С экономической точки зрения эти социальные, по сути, отношения институализируются в таком элементе хозяйственной жизни, как долговые обязательства. В Древнем Мире, да и позднее, последние всегда являлись результатом социального и экономического расслоения общества, порождением усиливающегося в нем социально-экономического неравенства. Долговые обязательства, в свою очередь, имеют тенденцию лишь усугублять экономическое неравенство, т.к. ставят должника в зависимость от кредитора, получающего в силу долгового обязательства определенное право на имущество должника и, в известном смысле, на его личность. Еще более тяжелым оказывается долговое обязательство в том случае, когда заем не приводит к ожидаемому улучшению материального положения заемщика, а в результате непредвиденных обстоятельств ложится новым бременем на его голову.

Там, где в древних обществах и государствах не вмешивались в эту сферу хозяйст-

венной жизни или где законодательства, напротив, благоприятствовали реализации интересов богатых слоев общества, это социальное зло достигало огромных размеров, закабалая беднейшие слои населения. Когда подобная социальная "язва" общества достигала крайних пределов, возмущение и ропот должников и обезземеленной массы в конце концов вынуждали государство принимать те или иные меры для облегчения бедственного положения (например, законы Солона в Афинах в 594 г. до н.э. и законы Лициния и Секстия в Риме в 366 г. до н.э.). Сходное положение могло установиться и в результате грубейшего попрания предписаний о займе, содержащихся в Торе. Подобное случалось, когда евреи не соблюдали этих законов, т.е. когда экономика чрезмерно сильно "давила" на мораль.

В Моисеевом государстве были найдены способы облегчения положения должников в обществе. Тора принципиально воспрещает всякое взимание процентов по займам. Запрет повторяется многократно. "Если брат твой обеднеет и придет в упадок у тебя, то поддержи его, пришелец ли он или поселенец, чтобы он жил с тобою. Не бери с него роста и прибыли, и бойся Бога твоего. Серебра твоего не отдавай ему в рост, и хлеба твоего не отдавай ему для получения прибыли" (Ваикра 25, 35-37).

Главным средством борьбы с долгами и долговыми залогами являлся институт "годов прощения", которые совпадали, по всей вероятности, с субботними и юбилейными годами и периодически восстанавливали нарушенные людьми и историческим процессом нормальные отношения между членами теократического государства. "По наступлении седьмого года делай прощение" - так лаконично объявляется об учреждении года прощения (Дварим 15, 1). Ниже Тора подробно объясняет сущность такого года: "Прощение же состоит в том, чтобы всякий заимодавец, который дал займы ближнему своему, простил долг и не взыскивал с ближнего своего, когда провозглашено будет прощение ради Бога твоего" (Дварим 15, 2). Таков текст этого беспримерного в истории человечества закона. Прямой смысл его состоит в том, что в седьмой год должно было производиться абсолютное прекращение права заимодавца требовать с должника данную ему займы сумму, одним словом, полное прекращение всяких долговых отношений между ними³. Флавий указывает на прощение долгов в юбилейный год. (Тора об этом ничего не говорит.)

Можно согласиться с тем, что ветхозаветное требование абсолютного прощения долгов противоречит собственнической психологии как в наши дни, так и в древности. Учитывала это и Тора. Появилось специальное увещание к собственникам никогда не отказывать просителям в займе: "Если будет у тебя нищий кто-либо из братьев твоих, на земле твоей, то не ожесточи сердца твоего и не сожми руки твоей пред нищим братом твоим. Но открой ему руку свою и дай ему займы, смотря по его нужде, в чем он нуждается" (Дварим 15, 7-8). Настойчивое убеждение состоятельных людей не отказывать бедным в займах ввиду приближения седьмого года сочетается с тем, что прощение должно быть абсолютным. "И когда будешь давать ему, не должно скорбеть сердце твое" (Дварим 15, 10). Состоятельные люди могли тяготиться исполнением требований закона о "годах прощения", служащего на благо общества и являющегося выражением истинного человеколюбия и сострадания к согражданам, потерпевшим поражение в жизненной борьбе.

Чтобы понять внутренний смысл этих увещаний, социальную справедливость их требований, необходимо иметь в виду сущность позиции Торы по отношению к долгу и ссуде. Долг, согласно Торе, формировался исключительно бедностью, и ссуда всегда рассматривалась как одна из форм благотворительности или даже как милостыня, за которую обещалось соответствующее воздаяние, в том числе и хозяйственное благополучие и благоденствие: "За то благословит тебя Господь, Бог твой во всех делах твоих и во всем, что будет делаться твоими руками" (Дварим 15, 10). Смысл последнего увещания: не отказывать нуждающемуся в благотворении, хотя бы оно и осталось, по причине учреждения года прощения, невознагражденным со стороны облагодетельного.

Данное увещание свидетельствует о том, что экономические законы Торы нераз-

ривно связаны с этикой иудаизма, в основе которой лежат идеи милосердия и справедливости. Недаром слово "цедак" (справедливость, милосердие) является ключевым для Торы (в ней этот термин более 260 раз упоминается в различных ситуациях). Еще раз подчеркнем, что если ссуда давалась на открытие коммерческого дела, то еврейский суд предпринимал все усилия для возвращения долга, а также для того, чтобы с общего дела можно было получать доход. Уже в I в. н.э. Сангедрион выработал правила в отношении дачи в долг и путей возвращения средств в расширяющихся коммерческих сделках [4].

Таким образом, именно милосердие и его практические формы - благотворительность в первую очередь - в значительной степени определяют направленность социально-экономического учения иудаизма: помощь ближнему.

Формы благотворительности ("гемилут хасадим", что буквально означает - "оказание милости", т.е. любое проявление сочувствия ближнему посредством материальной, нравственной и т.п. поддержки) в Торе таковы: 1) гостеприимство и прокормление голодных; 2) снабжение бедных одеждой и обувью; 3) посещение больных и уход за ними; 4) погребение умерших, присутствие на похоронах; 5) утешение скорбящих по умершим родственникам; 6) выкуп пленных; 7) выдача замуж девушек из бедных семей.

Как заявляют аггадисты⁴, сам Бог продемонстрировал людям примеры всех этих видов благотворительности. Р. Симлап, например, утверждает, что "Тора начинается благотворительностью и кончается благотворительностью. Начинается благотворительностью, ибо сказано: "И сделал Бог Адаму и Еве его одежды кожаные" (Быт. 3, 21), и кончается благотворительностью, ибо сказано: "И он похоронил его (Моисея. - Авт.) в долине" (Дварим 34, 6; Сота 14а). Речь, как явствует из текста, идет о втором и четвертом видах благотворительности. Законоучители утверждали, что человек должен следовать примеру Бога, быть таким же милостивым, как Он (Шаб. 133а). Тора и Талмуд рассматривают благотворительность не как акт доброй воли по отношению к ближнему, а как религиозный долг каждого имущего по отношению к неимущему.

Пророки понимали благотворительность как высшую добродетель человеческую: "Вот пост, угодный мне (говорит Бог - Авт.)... отделить из твоего хлеба голодному, привести в дом твой бедного бесприютного, когда ты увидишь нагого, ты его прикроешь и от своих ближних не будешь скрывать (Ис. 58, 6-7). Симон Праведный считал благотворительность одной из трех основ, на которых зиждется мир, а живший в начале II в. до новой эры Иосе бен-Иоханан Иерусалимский говорил: "Пусть широко раскрыты будут двери твоего дома и бедные будут твоими домашними" (Абот. 1.12, 5). Древнееврейская, талмудическая литература полна живописных сцен благотворительной практики конкретных персон еврейского народа, Постепенно дело благотворительности из частного превратилось в общественное, приобрело все черты социального института. Так, во времена существования Иерусалима в I веке н.э., адиабенский царь Изат, сын царицы Гелены, послал в пору свирепствовавшего в Палестине голода чиновника, заведующего делами благотворительности, с деньгами и целые корабли с едой для раздачи голодным и бедным [2]. В конце I или в начале II в. н.э. раввин Акива заведовал общественной благотворительной кассой (Маас. Шена. V, 9).

Утверждение, что благотворительность возникает только в связи с началом христианства, на наш взгляд, несправедливо, ибо при этом игнорируется вся история благотворительности у еврейского народа. Напомним, что еще Иаков дал знаменитый обет, легший в основу еврейской благотворительности: "Из всего, что Ты, Боже, даруешь мне, я дам Тебе десятую часть" (Быт. 28, 22).

Еврейский закон гласит, что отдавать не менее 10% своего дохода на нужды социально незащищенных слоев является обязанностью каждого еврея. Анализ Мишны⁵ показывает, что каждая еврейская община должна была иметь общественные благотворительные учреждения (Сангедрион, 17б). Помощь бедным оказывалась двояким

способом: деньгами и пищей. В первом случае существовали так называемые благотворительные кассы. Способ раздачи пищи носил название "тамхуй" - "общественная чаша", т.е. общественная столовая. Каждый член еврейской общины обязан был делать два взноса (деньгами и продуктами) в пользу бедных. Уклонившихся от взноса принуждали к этому судом (Баб. Батра 8б).

Интересно, что законодательно ограничивается также и максимальная величина пожертвования 20% дохода (с тем, чтобы не пострадала семья жертвователя⁶) в противоположность господствовавшей в христианстве в начале нашей эры тенденции раздавать все свое имущество бедным, апологетом которой был знаменитый св. Иоанн Златоуст. Собравшиеся (ок. 140 г. н.э.) в Уше раввины постановили, что нельзя раздавать бедным более одной пятой своего состояния (Кет. 50а). Подробнее это правило, ограничивавшее размеры благотворительности и спасавшее семьи и хозяйство от прихоти религиозного фанатика, было изложено в Иерусалимском Талмуде (Иер. Пеа. I, 156).

Традиция благотворить не только евреям в иудаизме существует испокон веков. Тора и Талмуд настаивают на том, что благотворительность обязательна также и по отношению к инородцам, даже к язычникам. Барайта, например, говорит: "Кормят бедных инородцев наравне с бедными евреями; ухаживают за больными язычниками наравне с еврейскими больными; хоронят умерших язычников наравне с умершими евреями" (Гит. 61, а). В Древнем Израиле благотворительной помощи, направленной в адрес неграждан еврейского государства, уделялось не меньше внимания, чем благотворительности по отношению к полноправным гражданам. В книгах Ваикра и Дварим изложено, к примеру, множество постановлений о социальной благотворительности в адрес тех, кто, проживая на территории еврейского государства, не имеет, однако, права на земельную собственность и, следовательно, права на гражданство: пришельцев и поселенцев - так называемых герим, их жен, вдов, детей и сирот. К этим некоренным членам еврейского общества имели отношение все виды благотворительности и милосердия, которые оказывались полноправным гражданам Израиля (Ваикра 19, 9, 23; 22, 19, 10; Дварим 14, 28-29; 24, 19-21; 26, 12).

Социальная благотворительность в Древнем Израиле, однако, была направлена только на его свободную часть: полноправных граждан Израиля - эзрах, "сынов Израиля" и пришельцев - герим. Она не распространялась на рабов. Обязанность заботы о рабах лежала в первую очередь на их хозяевах.

Что касается рабства, встает вопрос, как соотносится данный институт с теократическим принципом, провозглашенным в Торе, насколько рабство соответствует содержащемуся в ней уважительному отношению к любой личности, к человеческому достоинству? Ответ требует специального внимания к институту рабства в Израиле. Отметим, что во всех древних государствах, а Израиль не был исключением, рабы играли огромную роль в экономической жизни общества, а взаимоотношения рабов и рабовладельцев являлись одной из главных форм социально-экономических, социально-классовых отношений в обществе.

Многие политические и религиозные мыслители той эпохи считали рабство основой общества, без которой невозможно правильное обустройство общественной и государственной жизни, однако не признавали рабов членами общества, гражданами, а, значит, оставляли их вне закона. По мнению Аристотеля, рабы в такой степени отличаются от других людей, т.е. свободнорожденных греков, в какой тело отличается от души, а животное - от человека. Рабы у Аристотеля, как и его учителя - Платона, - вне общества. Они - собственность господина. "Господин есть только господин раба, но не принадлежит ему; раб же - пишет Аристотель в "Политике", - не только раб господина, но и целиком принадлежит ему" [5]. Аналогично, у римлян даже положение домашнего скота являлось более предпочтительным, нежели положение рабов. Последние не имели ни голоса в государстве, ни имени, "ни племени, ни списка", считались неспособными на что бы то ни было обижаться. Рабы не могли приобретать себе ничего ни покупкой, ни по наследству. За исключением того, что называлось их

resulium⁷, все, что только они приобретали, принадлежало их господину. Рабы не могли ни защищать, ни защищаться на суде и всецело исключались из сферы гражданского права; они не признавались правоспособными на брак и, в то же время, не имели пощады в случае незаконной связи. Их можно было продать, передать, заложить, подобно всякому другому имуществу, они считались имением и, как имением, ими распоряжались [6].

В вопросе о рабстве законы Торы являют собой удивительный феномен Древнего Мира. Рабство для еврейского народа - доисторическая традиция. Еще Авраам и его прямые потомки имели множество рабов и рабынь. Отношение к последним первоначально не отличалось от отношения других народов. Законы Торы во многом изменили положение рабов в древнееврейском обществе, сформировали новое отношение к ним. Согласно новой этике и новому законодательству (по традиции, полученным древнееврейским народом от Бога после заключения с ним договора), в еврейском государстве любой человек, в том числе и раб, мог стать членом избранного народа, а значит получить права (не будем обсуждать размер и объем этих прав), которыми обладали другие представители этого народа. Совершив (конечно же, добровольно) обрезание - этот символ "вечного завета" Бога с Авраамом (Исх. 12, 44), - раб вводился в общество "избранного" народа и, в определенном смысле, получал права, которые были определены для граждан, переставал быть вещью, имением, становился личностью, защищаемой Законом и Законодателем.

О специфике или своеобразии понимания положения раба и отношении к нему в еврейском обществе свидетельствует, в частности, и этимологический анализ слов, которыми обозначали раба в разных культурах. Еврейское "ebed" (от глагола "abad" - работать, служить) никогда не имело такого оттенка презрения и унижения как, например, "servus" у римлян или - у греков, часто использовавшихся также как ругательство. Ebed, напротив, нередко употреблялось для выражения уважения, скажем при характеристике отношений между человеком и Богом или царем в выражениях типа: "раб Божий", "рабы царя" и т.д.

Итак, институт рабства у древних евреев столь разительно отличался от аналогичного института у других народов, что, по сути дела, превращался совершенно в иной институт, скажем "пожизненных наемных работников". Крупный знаток древнееврейского права Зальшюц пишет: «Все, что привыкли соединять со словом "рабство" в древнем и новом мире, именно, что люди этого положения всецело отданы на произвол господина, что он может без меры наказывать их, обременять непрестанной тяжелой работой, даже безнаказанно лишать их жизни, - все это теряет свое значение по отношению к Моисееву праву, ибо этот класс людей здесь находился под защитой закона и никоим образом не был бесправен». Моисеев закон признавал в рабе человеческую личность, защищал его права как личности, охранял его жизнь и здоровье и т.д. [7]. Даже самый ужасный признак рабства - его "вечность" в Моисеевом законодательстве был ограничен целым рядом возможностей стать свободным (Ваикра 19, 20; Парал. 2, 34-35).

Законы Торы однозначно брали под покровительство и защиту жизнь и здоровье рабов. "Если кто, - говорит закон, - ударит раба своего или служанку свою палкою, и они умрут под рукой его, то он должен быть наказан". "Если ударит человек раба своего или рабыню в глаз и повредит его, то должен отпустить раба этого на волю за глаз его. И если он зуб раба своего или рабыни выбьет, пусть отпустит он его на волю за зуб" (Исх. 21, 26). Все вышесказанное объясняет любопытный факт истории Древнего Мира: отсутствие в еврейской истории восстаний рабов, неоднократно случавшихся в Древней Греции и Риме [8, с. 63]. Даже случаи побега рабов от своих господ, также бывшие обычным явлением практически во всех рабовладельческих государствах Древнего Мира, в еврейском обществе являлись исключением.

Такому гуманному отношению хозяев к своим рабам-работникам способствовало не только воспитание первых в духе законов Торы, но и некоторые юридическо-экономические соображения. В случае бегства от хозяина раба, не вынесшего бесчело-

вечного обхождения, древнееврейский закон был не на стороне господина (обычная юридическая практика в других государствах Древнего Мира), а на стороне беглеца.

Древнееврейские законы полны сочувствия к страдавшим от прихоти хозяев рабам, стремятся всячески оградить их от жестокости даже посредством таких крайних мер, как невыдача беглеца его прежнему владельцу: "Не выдавай раба господину его, когда он скрывается у тебя от господина своего. У тебя пусть он останется в среде твоей на месте, которое он выберет в каком-либо из врат твоих, где ему удобно, не притесняй его" (Дварим 23, 15-16). В случае проявления садизма и других форм бесчеловечного обращения с рабами их господин мог лишиться их вовсе. Один из главных праздников евреев - Пейсах (Пасха) как раз и посвящен исходу евреев из египетского рабства, а Сейдер (вечер, который проводят евреи, вспоминая о выходе из Египта и Божественной помощи) начинается словами "...Рабамы были мы у фараона". По отношению к рабам непреходящим лейтмотивом на этом празднике звучит нравственный императив "вспомни, что рабами были и мы, и каково нам было — следовательно относись к рабу как к личности".

В заключение обзора института рабства, как он представлен в Торе, целесообразно задать вопрос: можно ли говорить о присутствии в Торе антирабовладельческих настроений, выступает ли Тора за отмену рабства? На первый вопрос прекрасно, на наш взгляд, ответил известный немецкий исследователь института рабства у древних евреев Д. Мельцнер: "Никакая религия и никакое законодательство древности по своему внутреннему духу не могли так решительно восстать против рабства, как религия Яхве и закон Моисея, и никакой народ на основании собственной истории не мог чувствовать себя так решительно приданным к уничтожению рабства более, чем израильский народ. Религия, которая так высоко ставит достоинство человека, как по образу Божью сотворенного существа, законодательство, которое основывает свои законы на таком достоинстве человека и которое во всех своих определениях имеет в виду не только высокую справедливость, но и нежную заботливость и покровительство для всех несчастных и нуждающихся в помощи людей, народ, наконец, который сам томился под игом рабства и только с освобождением от него стал самостоятельным народом, - все они по необходимости должны были стремиться к тому, чтобы где только возможно ослаблять и уничтожать не естественное, унижавшее человека состояние рабства" [8, с. 19]. Мысль об абсолютной отмене рабства в Торе в открытой форме не присутствует. Однако считается, что именно такую идею высказывал Иов: "Не Создавший ли меня во чреве создал его, и не Единый ли образовал нас во утробе" (Иов. 31, 15).

Идеология Исхода оказала весьма существенное влияние на последующую историю человечества. Несомненно, - на поведение и мысли американских рабов и христианских аболиционистов. Аболиционисты, члены Второго великого пробуждения, сторонники радикального крыла протестантской Реформации, использовали Библию в антирабовладельческих целях. Уже в конце XVIII - начале XIX вв. осуждавшие рабство книги и проповеди писались и составлялись на основе, прежде всего, Торы [9]. [10].

Имея в виду предмет исследования настоящей работы, отметим кратко, что законы, идеи и ценности социально-экономической жизни, изложенные в Торе и хорошо известные в христианской Европе, позволили первому европейскому экономисту Св. Антонину Флорентийскому (1389-1459) сформулировать для Флоренции - экономического и финансового центра Европы XV-XVI вв. - принципы социальной политики и экономической жизни городского населения, способные, не уничтожая и не отменяя богатых и богатства как такового в самом процветающем в то время городе, сгладить экономическое неравенство среди населения посредством определенного уравнивания богатства, периодического перераспределения земель, не затрагивающих, однако, таких явлений рыночной экономики, как частная собственность, прибыль, страхование и т.д. [11], [12].

Перечень примеров позитивного влияния учения Торы на различные стороны последующих социально-экономических теорий обширен. Становится ясно: учение Торы предназначено не только израильскому народу, но всему человечеству (Трактат Сота (36а) даже утверждает, что Бог приказал Моисею записать закон на 70 языках народов мира). Причина тому - монотеизм, которому учит иудаизм. Не своего личного Бога узнали древние евреи, а Бога всего мира и всех народов, обретя первоначально Его в себе и себя в Нем. "Пророком для народов" назвал себя пророк Иеремия (Иеремия I, 5). В пророческом видении Исаяя видит, как вера в единого Бога придет ко всем народам и, говоря от имени самого Законодателя, произносит: "Ибо дом Мой назовется домом молитвы для всех народов" (Исайя 56, 7). Таким образом, "Израиль грезит о блаженных днях для человечества, о царстве Божьем... Ясно, что такая религия не национальна... Но идея в высшей степени универсальна" [13]. Именно это обстоятельство и определяет актуальность исследования социального учения иудаизма, его влияния на возникновение и развитие последующих религиозных и светских социально-экономических программ, доктрин и концепций, этики взаимоотношений классов, труда и капитала [14].

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В реальности стоимость при продаже земли уменьшалась при приближении к юбилейному году.

² При возвращении земли подсчитывалось, сколько средств покупатель внес в ее улучшение, сколько выручил за продажи урожая, и сравнивалось с ценой покупки. Таким образом, и продавец стремился выкупить, и покупатель - хорошо пользоваться землей.

³ В то время речь шла только о нищих и остро нуждающихся. Если ссуда давалась на коммерческие цели (для открытия бизнеса), то заемщик обязан был возратить долг, и даже с процентами, при условии, что кредитор брал на себя все возможные риски бизнеса.

⁴ Агада - часть "устного закона" иудаизма, не входящая в нормативную и регламентирующая религиозную, семейную и гражданскую жизнь евреев [15].

⁵ Мйшна - собрание устного закона в Талмуде (в основе ее: постановления, местные обычаи и законы и т.д.) [16].

⁶ Высшей формой благотворительности являлась не дача денег, а, например, помощь в устройстве на работу и т.п.

⁷ *лат.* Личная собственность.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Пятикнижие Моисеево или Тора. Иерусалим: Шамир, 1990.
2. *Флавий И.* Иудейские древности. М., 1994.
3. *Oehler A.* Theologie des Alten Testaments. Tübingen, 1873. S. 540-541.
4. Просболь // Пятикнижие Гафторот. М.-Иерусалим, 1999. С. 1175.
5. *Аристотель.* Политика // Соч. в 4 т. М., 1981. Т. 4. С. 97.
6. *Taylor T.E.* Elements of the Roman Civil Law. L., 1883. P. 429.
7. *Saalschutz.* Mossaishes Recht. Berlin, 1846. S. 919.
8. *Mielziner.* Die Verhältnisse der Slaven bei Alten Hebraem. Kopenhagen, 1859.
9. *Barness A.* An Inquiry into the Scriptural Views of Slavery. N.Y., 1846.
10. *Cheever B.* The Guilt of Slavery and the Crime of Slaveholding. N.Y., 1860.
11. *Ilgner C.* Die Volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz. Padeborn, 1904.
12. *Schumpeter J.A.* History of Economic Analysis. N.Y., 1954.
13. *Ренан Э.* Апостолы. М., 1990. С. 54.
14. *Грубарг М.Д.* О еврейском праве // Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов. Институт права. Ученые записки. 1999. Вып. 4.
15. Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1976.
16. То же. 1990. Т. 5. С. 382-390.