

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
імені М. П. ДРАГОМАНОВА

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

**ФРАНКІВ ДМИТРО МИКОЛАЙОВИЧ**

УДК 296.5 : 124.5

**ДИСЕРТАЦІЯ**  
**СВІТОГЛЯДНО-АКСІОЛОГІЧНІ**  
**БОГОСЛОВСЬКІ ПРИНЦИПИ**  
**РОЗВИТКУ ЄВРЕЙСЬКОГО РЕЛІГІЙНОГО ПРАВА**  
**В ЙОГО ІСТОРИЧНИХ РІЗНОВИДАХ**

09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело \_\_\_\_\_ Франків Д. М.

Науковий керівник: ОСТАЦЬУК Іван Богданович, доктор філософських наук,  
професор

Київ–2020

## АНОТАЦІЯ

**Франків Д. М. Світоглядно-аксіологічні богословські принципи розвитку єврейського релігійного права в його історичних різновидів. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.**

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.14 – богослов'я (041 – Богослов'я). – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2020.

Дисертація присвячена комплексному богословському та філософсько-правовому аналізу принципів формування і дії єврейського релігійного права в його історичній еволюції. Проаналізовано історичні етапи становлення іудейського права, характерні особливості Мойсеєвого, талмудичного та пост-талмудичного права. Розглянуто методи і принципи формування нормативно-правових актів іудейського права, окреслено поняття єврейське, іудейське, ізраїльське право. Проаналізовано сутність феномена іудейського релігійного права, розкрито його богословське наповнення. Розкрито еволюцію підходів до розуміння єврейської правової системи в сучасній науці та виокремлено її основні ознаки. Виявлено основні принципи формування нормативної, інституційної та ідеологічної складових єврейської правової системи. З'ясовано місце Письмового Закону, Усного Закону, зокрема Талмуду, в системі джерел єврейського права. Висвітлено сучасні тенденції і проблеми в розвитку єврейського релігійного права та шляхи їх вирішення. Зміна у вихідних принципах формування і дії між біблійним і талмудичним правом призводить до втрати внутрішньої основи й перетворення права в якісно інше, хоча і з збереженням формальних ознак попереднього. Це можливо побачити саме на принципах формування і дії єврейського права в їх богословському аспекті. Еволюція богословських ідей між біблійним і талмудичним правом призводить до формалізації та втрати початкових основ і, таким чином, стає не еволюцією як розвитком, а псевдо-еволюцією. Показано небезпеку відходу від початкових принципів та ідей. На прикладі давньоєврейського та

талмудичного права простежено і проілюстровано, як первинне «живе» середовище періоду зародження певної релігії згодом трансформується у сталій традиції (обряд долає дух, формалізація релігії). Такі закономірності, які виявило наше дослідження, стають вихідними, адже на прикладі єврейського права можна показати загальну закономірність (формалізацію, обрядовість, масовість, злиття з національною ідентичністю) релігії в цілому і релігійного права зокрема. Здійснено богословський аналіз різниці основних принципів формування (воля Бога, право мудреців, виховний принцип і «принцип огорожі») та дії (принцип таліону і принцип формальностей) між біблійним і талмудичним правом. Зроблено цілісний і системний аналіз еволюції богословських ідей в основних правових принципах єврейського права.

**Об'єктом дослідження** є феномен єврейського права.

**Предметом дослідження** є комплексний богословський та філософсько-правовий аналіз принципів формування і дії єврейського релігійного права в його історичній еволюції.

Суттєві наукові результати дослідження, що становлять новизну дисертаційної роботи, виносяться на захист й можуть бути конкретизовані в наступних положеннях:

***Уперше:***

- введено нову періодизацію етапів розвитку єврейського права, яка якісно відмінна від попередніх, хоча і максимально користується їх наробками; визначено сутнісні та якісні характеристики означених періодів розвитку єврейського права.

- виявлено і проаналізовано основні й вирішальні принципи формування єврейського права. Основним принципом біблійного права є виховний, а всі юридичні конструкції були похідними і службовими щодо нього, на відміну від талмудичного права, в якому ці форманти були домінуючими і формотворчими (подібно як і в римському праві);

- проаналізовано, користуючись богословським підходом, принципи застосування та дії єврейського права на різних етапах його існування, в якому виявлено основні відмінності в принципах формування між Волею Бога та правом мудреців, виховним принципом та «правом огорожі», принципів дії між принципом таліону (як продовженням виховного принципу) та принципом формальностей (як продовження «принципу огорожі»). Це, зокрема, показує відмінність між біблійним та талмудичним правом;

- обґрунтовано якісну зміну єврейського права в його цілісності, її причини, і прояви. Виявлено, що зміна в вихідних принципах формування і дії між біблійним і талмудичним правом призводять до втрати внутрішньої основи і перетворення права в якісно інше, хоча і з збереженням формальних ознак попереднього, що можливо побачити саме на принципах формування і дії єврейського права в їх богословському аспекті;

- висвітлена еволюція богословських ідей від біблійного до пост-талмудичного права, яка також призводить до часткової формалізації та втрати онтологічно-аксіологічних основ, зокрема через нагромадження формалізованих нормативних приписів;

- представлено та проаналізовано тенденцію процедурної формалізації на прикладі давньоєврейського та талмудичного права, доведено що формалізація була перманентною.

***Уточнено:***

- семантичну різницю в поняттях «єврейське», «іудейське», «ізраїльське» право, запроваджено та розкрито нові поняття, що сприяють смислому нюансованому уточненню категоріального апарату іудейського релігійного права;

- положення, що періодизація іудейського права перебуває в прямій залежності від двох факторів – руйнування Єрусалимського Храму та створення Талмуду. При чому трагічна подія руйнування Святині стає

вираженням, в історичній ретроспективі, богословських процесів всередині іудейської релігії. Ці події стали переломними та перехідними моментами історії іудаїзму. Як наслідок, вавилонський полон на багато століть визначає напрямок розвитку іудейського права і Вавилонія стає місцем створення іудейського талмудичного права;

- еволюцію джерел єврейського права та проаналізовано зміну акцентів і значення в цій системі Письмового та Усного законів.

***Набуло подальшого розвитку:***

- розуміння основних та другорядних принципів формування і дії єврейського права в їх еволюції, показано зміщення акцентів від загальних напрямків богооткровенних приписів до часткової формалізації життя єврея. Така зміна і перехід від біблійного до талмудичного права в межах цілісної системи єврейського права, через перехідні форми й обґрунтування, призвело до того, що єврейське право фактично набуло помітних трансформацій у своїх сутнісних основах;

- визначення єврейського права як суто богонатхненного релігійного права, з акцентом на можливість повного розуміння такого права лише в його богословській природі. Джерелом правовідносин був Господь Бог, Який подав Заповіді для виховання обраного народу. Тому саме і сакральність джерела була головним і системоутворюючим елементом всієї конструкції права єврейського народу. В процесі історичного розвитку інтерпретація та еволюційність змін принципів формування таких правовідносин зміщували акценти з першочергових завдань на самі принципи його дії. Іншими словами, нерідко форма почала переважати над суттю.

**Ключові слова:** єврейське право, іудейське право, біблійне право, талмудичне право, періодизація, принципи формування, принципи дії.

## ABSTRACT

***Frankiv D.M. Worldview-axiological theological principles of the development of Jewish religious law in its historical varieties.*** – Qualification scientific work, a manuscript submission.

A dissertation for obtaining a degree «Candidate in Philosophy», specialization 09.00.14 in Theology (041 – Theology). – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2020.

The dissertation is devoted to the complex theological and philosophical-legal analysis of the principles of formation and action of the Jewish religious law in its historical evolution. The historical stages of the formation of Jewish law, the characteristic features of Moses, Talmudic and post-Talmudic law are analyzed. The methods and principles of formation of normative-legal acts of Jewish law are considered, the concepts of Jewish, Jewish, Israeli law are outlined. The essence of the phenomenon of Jewish religious law is analyzed, its theological content is revealed. The evolution of approaches to understanding the Jewish legal system in modern science is revealed and its main features are singled out. The basic principles of formation of normative, institutional and ideological components of the Jewish legal system are revealed. The place of the Written Law, the Oral Law, in particular the Talmud, in the system of sources of Jewish law is clarified. Current trends and problems in the development of Jewish religious law and ways to solve them are highlighted. The change in the basic principles of formation and action between biblical and Talmudic law leads to the loss of the internal basis and the transformation of law into something else, albeit with the preservation of the formal features of the previous one. This can be seen precisely on the principles of formation and operation of Jewish law in their theological aspect. The evolution of theological ideas between biblical and Talmudic law leads to the formalization and loss of the original foundations and, thus, becomes not evolution as development, but pseudo-evolution. The danger of deviating from the initial principles and ideas is shown. On the example of ancient Jewish and Talmudic law, it is traced and illustrated how the primary "living" environment of the period of origin of a certain

religion is later transformed into a permanent tradition (the rite overcomes the spirit, the formalization of religion). Such patterns, which revealed our study, become the starting point, because the example of Jewish law can show the general pattern (formalization, ritual, mass, merging with national identity) of religion in general and religious law in particular. Theological analysis of the difference between the basic principles of formation (God's will, the law of sages, the educational principle and the "fence principle") and action (the principle of talion and the principle of formalities) between biblical and Talmudic law. A holistic and systematic analysis of the evolution of theological ideas in the basic legal principles of Jewish law is made.

The object of research is the phenomenon of Jewish law.

The subject of the study is a comprehensive theological and philosophical and legal analysis of the principles of formation and operation of Jewish religious law in its historical evolution.

Significant scientific research results, which are the novelty of the dissertation, are defended and can be specified in the following provisions:

For the first time:

- a new periodization of the stages of development of Jewish law was introduced, which is qualitatively different from the previous ones, although it makes the most of their achievements; the essential and qualitative characteristics of the indicated periods of development of Jewish law are determined.

- identified and analyzed the basic and decisive principles of the formation of Jewish law. The basic principle of biblical law is educational, and all legal constructions were derived and official in relation to it, in contrast to Talmudic law, in which these forms were dominant and formative (as in Roman law);

- analyzed, using a theological approach, the principles of application and operation of Jewish law at different stages of its existence, which revealed the main differences in the principles of formation between the Will of God and the law of sages, educational principle and "fencing law", principles of action between the

principle of talion. educational principle) and the principle of formalities (as a continuation of the "fence principle"). This, in particular, shows the difference between biblical and Talmudic law;

- substantiated a qualitative change in Jewish law in its entirety, its causes and manifestations. It is revealed that the change in the basic principles of formation and action between biblical and Talmudic law leads to the loss of internal basis and transformation of law into something else, although with the preservation of formal features of the previous, which can be seen on the principles of formation and action of Jewish law in their theological aspect. ;

- highlighted the evolution of theological ideas from biblical to post-Talmudic law, which also leads to partial formalization and loss of ontological and axiological foundations, in particular through the accumulation of formalized regulations;

- the tendency of procedural formalization on the example of ancient Jewish and Talmudic law is presented and analyzed, it is proved that the formalization was permanent.

Updated:

- semantic difference in the concepts of "Jewish", "Jewish", "Israeli" law, new concepts were introduced and revealed, which contribute to the semantic nuanced clarification of the categorical apparatus of Jewish religious law;

- the provision that the periodization of Jewish law is directly dependent on two factors - the destruction of the Temple in Jerusalem and the creation of the Talmud. Moreover, the tragic event of the destruction of the Shrine becomes an expression, in historical retrospect, of theological processes within the Jewish religion. These events became turning points and transitional moments in the history of Judaism. As a result, the Babylonian captivity for many centuries determined the direction of the development of Jewish law, and Babylon became the site of the creation of Jewish Talmudic law;



- the evolution of the sources of Jewish law and analyzed the change of accents and meanings in this system of written and oral laws.

Further developed:

- understanding of the basic and secondary principles of formation and operation of Jewish law in their evolution, the shift of emphasis from the general directions of divinely revealed precepts to the partial formalization of Jewish life is shown. Such a change and transition from biblical to Talmudic law within a holistic system of Jewish law, through transitional forms and justifications, has led to the fact that Jewish law has in fact undergone significant transformations in its essential foundations;

- definition of Jewish law as a purely divinely inspired religious law, with an emphasis on the possibility of a full understanding of such law only in its theological nature. The source of legal relations was the Lord God, who gave the Commandments for the education of the chosen people. That is why the sacredness of the source was the main and system-forming element of the whole construction of the law of the Jewish people. In the process of historical development, the interpretation and evolutionary changes in the principles of formation of such legal relations have shifted the emphasis from the priority tasks to the very principles of its operation. In other words, often the form began to prevail over the essence.

**Key words:** Jewish law, Jewish law, biblical law, Talmudic law, periodization, principles of formation, principles of action.

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b>	<b>11</b>
<b>РОЗДІЛ 1. СВІТОГЛЯДНО-АКСІОЛОГІЧНІ БОГОСЛОВСЬКІ ПРИНЦИПИ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНОГО ПРАВА ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОЇ РЕФЛЕКСІЇ</b>	<b>19</b>
<b>Висновки до першого розділу</b>	<b>30</b>
<b>РОЗДІЛ 2. ІСТОРІЯ ФОРМУВАННЯ І СТАНОВЛЕННЯ ЄВРЕЙСЬКОГО ПРАВА</b>	<b>33</b>
<b>Висновки до другого розділу</b>	<b>87</b>
<b>РОЗДІЛ 3. ПРИНЦИПИ ФОРМУВАННЯ ЄВРЕЙСЬКОГО ПРАВА</b>	<b>91</b>
3.1. Джерела єврейського права	91
3.2. Принципи формування біблійного права	110
3.3. Принципи формування талмудичного права	121
3.4. Мідраш як основний метод формування галахи	128
<b>Висновки до третього розділу</b>	<b>142</b>
<b>РОЗДІЛ 4. ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ ДІЇ ЄВРЕЙСЬКОГО ПРАВА</b>	<b>146</b>
4.1. Аналіз біблійних принципів дії права	146
4.2. Аналіз принципів провозастосування в талмудичну епоху	158
4.3. Значення і особливості практичного застосування єврейського права в повсякденному житті іудеїв	169
<b>Висновки до четвертого розділу</b>	<b>178</b>
<b>ВИСНОВКИ</b>	<b>184</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b>	<b>200</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** В сучасну епоху, коли відбувається тотальна і всеохоплююча переоцінка засадничих принципів життя соціуму загалом та кожної людини зокрема, коли переформатовуються світоглядні принципи фактично на всіх рівнях життя суспільства, людство постає перед серйозними і вирішальними для себе викликами, але поряд із цим отримує і нагоду до оновлення світоглядно-аксіологічних вихідних принципів свого існування. Комплексні проблеми людства на всіх його рівнях, від глобального до особисто-ментального, змушують шукати причини і шляхи виходу з такої кризи, і Україна постає однією з ланок цього світового процесу. Широкий спектр пропонованих рішень – від тотально контролюючих консервативних норм і правил до максимально ліберальних прав і свобод – так чи інакше торкається природи правових відносин і самого феномена права, зокрема релігійного. Формалізація права, перетворення його в самозамкнуту систему, маніпулятивне використання, чи, навпаки, ігнорування у всіх сферах життя, викривлене його розуміння, де свобода перетворюється у сваволю, – все це є вираженнями втрати ціннісних і засадничих положень розуміння сенсів життя. Впродовж цивілізаційного розвитку онтологічна природа права та забезпечення механізмів правовідносин є важливими й нормотворчими факторами функціонування соціуму.

На наш погляд, як секуляризація, так і фундаменталізація (в релігійних інститутах – фанатична клерикалізація) позбавляють однієї з найважливіших опцій виходу з означеної кризи – глибокого богословського осмислення і комплексного розуміння процесів, які відбуваються в сьогоденні. Виважена богословська рефлексія здатна розглянути основоположні сенси і в правовому дискурсі, що формувався в релігійних традиціях від найдавніших часів.

Релігійні правові традиції поставали важливими чинниками конституювання культури і суспільного укладу окремих етносів, націй або релігійних спільнот. Світова історія, як у минулому (наприклад, іудейське

право єврейських громад і католицьке канонічне право в західних містах), так і в сьогоденні (скажімо, норми шариату та західні правові системи) знає чимало прикладів конфліктів через небажання зрозуміти, а відповідно, і виявити повагу до інших правових парадигм, що ґрунтуються на особливих світоглядно-ціннісних концептах. Українські землі впродовж століть також були ареною окресленого непростого діалогу в пан'європейському просторі.

Дослідження проблем релігійного права вимагає богословського інструментарію, оскільки суто академічна юридична методологія не здатна сутнісно осягнути його базові принципи. Акцентуємо увагу на важливості загально богословського академічного дослідження, а не вузько конфесійного. На нашу думку, академічний богословський та філософсько-правовий підходи забезпечуватимуть цілісний науковий аналіз релігійного права у тій чи іншій традиції.

Якщо західні правові парадигми своєю генезою сягають, зокрема, римського права, то канонічне право Православної церкви бере свій початок із біблійного єврейського права. У цьому і вбачаємо особливу актуальність нашого дисертаційного дослідження, оскільки богословський аналіз єврейського права, що налічує три тисячоліття історії, має важливе значення для православного християнства, зокрема в Україні.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження здійснено у межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова відповідно до наукової теми кафедри «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903).

**Метою дослідження** є богословсько-правовий аналіз єврейської релігійної системи права, зокрема на прикладі основоположних принципів її формування і дії.

Відповідно до поставленої мети дослідження, визначаються такі основні дослідницькі завдання:

- проаналізувати історичні етапи становлення іудейського права, характерні особливості Мойсеєвого, талмудичного та пост-талмудичного права;
- розглянути методи і принципи формування нормативно-правових актів іудейського права, окреслити поняття єврейське, іудейське, ізраїльське право;
- дослідити сутність феномена іудейського релігійного права, розкрити його богословське наповнення;
- розкрити еволюцію підходів до розуміння єврейської правової системи в сучасній науці та виокремити її основні ознаки;
- виявити основні принципи формування нормативної, інституційної та ідеологічної складових єврейської правової системи;
- з'ясувати місце Письмового Закону, Усного Закону, зокрема Талмуду, в системі джерел єврейського права;
- висвітлити сучасні тенденції і проблеми в розвитку єврейського релігійного права та шляхи їх вирішення.

**Об'єктом дослідження** є феномен єврейського права.

**Предметом дослідження** є комплексний богословський та філософсько-правовий аналіз принципів формування і дії єврейського релігійного права в його історичній еволюції.

**Теоретико-методологічні засади дослідження.** Дисертаційне дослідження має міждисциплінарний характер і виконане на межі богослов'я, права і філософії, відповідно до загальних принципів сучасної богословської, правової та філософської думки: об'єктивності, неупередженості, цілісності, світоглядної нейтральності та методологічного плюралізму, а також толерантності, який є притаманним науковому дискурсу. Методологічною основою нашого дослідження стали загальні та спеціальні методи, якими користується сучасна філософія, аналітична юриспруденція, філософія права та богослов'я (як іудейське, так і християнське). Зокрема було використано абстрактно-логічні методи (аналіз, синтез, дедукція, індукція та аналогія, перехід від конкретного до абстрактного та навпаки, застосування поділу та класифікації), історико-правовий, діалектичний, феноменологічний,

порівняльний, критичний, герменевтичний, аксіологічний, онтологічний, гносеологічний, метод критичного та системного аналізу, а також метод компаративної теології.

**Наукова новизна** отриманих результатів дисертаційного дослідження полягає у тому, що вперше у вітчизняному богослов'ї здійснений цілісний богословсько-правовий аналіз основних богословських принципів єврейського права в їх історичному розвитку, що забезпечує розуміння його світоглядно-аксіологічних принципів як смислотворчих констант, зокрема як джерел канонічного права Православної церкви.

Наукова новизна дослідження розкривається у таких основних положеннях, які виносяться на захист:

*Уперше:*

- введено нову періодизацію етапів розвитку єврейського права, яка якісно відмінна від попередніх, хоча і максимально користується їх наробками; визначено сутнісні та якісні характеристики означених періодів розвитку єврейського права.

- виявлено і проаналізовано основні й вирішальні принципи формування єврейського права. Основним принципом біблійного права є виховний, а всі юридичні конструкції були похідними і службовими щодо нього, на відміну від талмудичного права, в якому ці форманти були домінуючими і формотворчими (подібно як і в римському праві);

- проаналізовано, користуючись богословським підходом, принципи застосування та дії єврейського права на різних етапах його існування, в якому виявлено основні відмінності в принципах формування між Волею Бога та правом мудреців, виховним принципом та «правом огорожі», принципів дії між принципом таліону (як продовженням виховного принципу) та принципом формальностей (як продовження «принципу огорожі»). Це, зокрема, показує відмінність між біблійним та талмудичним правом;

- обґрунтовано якісну зміну єврейського права в його цілісності, її причини, і прояви. Виявлено, що зміна в вихідних принципах формування і дії

між біблійним і талмудичним правом призводять до втрати внутрішньої основи і перетворення права в якісно інше, хоча і з збереженням формальних ознак попереднього, що можливо побачити саме на принципах формування і дії єврейського права в їх богословському аспекті;

- висвітлена еволюція богословських ідей від біблійного до пост-талмудичного права, яка також призводить до часткової формалізації та втрати онтологічно-аксіологічних основ, зокрема через нагромадження формалізованих нормативних приписів;

- представлено та проаналізовано тенденцію процедурної формалізації на прикладі давньоєврейського та талмудичного права, доведено що формалізація була перманентною.

***Уточнено:***

- семантичну різницю в поняттях «єврейське», «іудейське», «ізраїльське» право, запроваджено та розкрито нові поняття, що сприяють смислового нюансованому уточненню категоріального апарату іудейського релігійного права;

- положення, що періодизація іудейського права перебуває в прямій залежності від двох факторів – руйнування Єрусалимського Храму та створення Талмуду. При чому трагічна подія руйнування Святині стає вираженням, в історичній ретроспективі, богословських процесів всередині іудейської релігії. Ці події стали переломними та перехідними моментами історії іудаїзму. Як наслідок, вавилонський полон на багато століть визначає напрямок розвитку іудейського права і Вавилонія стає місцем створення іудейського талмудичного права;

- еволюцію джерел єврейського права та проаналізовано зміну акцентів і значення в цій системі Письмового та Усного законів.

***Набуло подальшого розвитку:***

- розуміння основних та другорядних принципів формування і дії єврейського права в їх еволюції, показано зміщення акцентів від загальних напрямків богооткровенних приписів до часткової формалізації життя єврея.

Така зміна і перехід від біблійного до талмудичного права в межах цілісної системи єврейського права, через перехідні форми й обґрунтування, призвело до того, що єврейське право фактично набуло помітних трансформацій у своїх сутнісних основах;

- визначення єврейського права як суто богонатхненного релігійного права, з акцентом на можливість повного розуміння такого права лише в його богословській природі. Джерелом правовідносин був Господь Бог, Який подав Заповіді для виховання обраного народу. Тому саме і сакральність джерела була головним і системоутворюючим елементом всієї конструкції права єврейського народу. В процесі історичного розвитку інтерпретація та еволюційність змін принципів формування таких правовідносин зміщували акценти з першочергових завдань на самі принципи його дії. Іншими словами, нерідко форма почала переважати над суттю.

**Теоретичне значення результатів дослідження** полягає в тому, що воно є першим в українській академічній науковій думці комплексним богословським та філософсько-правовим аналізом принципів формування і дії єврейського релігійного права в його історичній еволюції.

**Практичне значення результатів дослідження** полягає в тому, що вони можуть бути використані у богословських, релігієзнавчих, правових та філософських студіях, при викладанні богословських, релігієзнавчих, правових, філософських та історичних дисциплін у вищих навчальних закладах, як безпосередньо пов'язаних із релігійними організаціями, так і у позаконфесійних. Результати дослідження можуть бути також застосовані для подальшого аналізу та систематизації в межах досліджень єврейського права, біблійного права, релігійного права, базисом для розвідок у канонічному праві.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертаційне дослідження є самостійною науковою роботою, яка представляє ідеї та розробки здобувача, сформульовані ним самостійно заради забезпечення досягнення поставленої



мети і вирішення визначених завдань. Використані у тексті дисертації ідеї, гіпотези та думки інших авторів мають відповідні посилання.

**Апробація результатів дисертаційного дослідження.** Дисертація пройшла апробацію на засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Результати дослідження неодноразово доповідались і обговорювались на науково-теоретичних семінарах, круглих столах та наукових дискусіях у Волинській православної Богословській Академії. Основні ідеї та положення дисертації були оприлюднені на наукових та науково-практичних конференціях різних рівнів, зокрема: Міжнародній науково-практичній конференції «Розвиток суспільних наук: європейські практики та національні перспективи» (Львів, 2019); Міжнародній науково-практичній конференції «Суспільні науки: напрямки та тенденції розвитку в Україні та світі (Одеса, 2019); Міжнародній богословській науковій конференції «Святість людського життя: даність і перспективи» (Луцьк, 2019); Міжнародній богословській науковій конференції «Людина між Церквою і світом: від антагонізму до синергії» (Луцьк, 2018); Міжнародній науково-практичній конференції «Методології богословських досліджень: проблеми і перспективи» (Київ, 2018); Звітньо-науковій конференції студентів НПУ ім. М.П. Драгоманова «Освіта і наука» (Київ, 2018); Міжнародній науково-практичній конференції «Роль особистості в Церкві» (Луцьк, 2016); Міжнародній науково-практичній конференції «Державотворення і помісність Церкви: історичні процеси та сучасні реалії» (Луцьк, 2017); Міжнародній науково-практичній конференції «Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі» (Житомир, 2015); Міжнародній науково-практичній конференції «Европейский союз и Византия – культурное наследие, история и ретроспективы: мир Юстиниана Великого и Европейская цивилизация (565–2015)» (Вільнюс, 2015); Міжнародній науково-практичній конференції «Християнська традиція Київської Русі» (Луцьк, 2015); Науково-практичній конференції «Церква і патріотизм: досвід Українського православ'я» (Рівне, 2015); Міжнародній науково-практичній

конференції «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності» (Житомир, 2015); Міжнародній науково-практичній конференції «Северные Афины – Диалог Культур между Востоком и Западом» (Вільнюс, 2014); Міжнародній науково-практичній конференції «Православна Церква в сучасному суспільстві: проблеми та перспективи» (Луцьк, 2014); II Міжнародній науковій конференції «Авраамічні релігії в Україні: інкультураційні взаємовпливи та міжконфесійні взаємини» (Галич, 2014); V Всеукраїнській науково-практичній конференції «Релігійні фактори у контексті суспільних і світоглядних трансформацій» (Острог, 2014); IV Міжнародній науковій конференції молодих науковців, аспірантів, здобувачів «Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії» (Рівне, 2014); Міжнародній науково-практичній конференції «Европейский союз и культурное наследие Византии – византийское содружество наций и его значение для европейской цивилизации» (Вільнюс, 2013); Міжнародній науково-практичній конференції «Апостольство Церкви Христової як необхідна умова виконання Її місії» (Луцьк, 2013).

**Публікації.** Основні результати дисертаційного дослідження висвітлені у п'яти публікаціях, а саме: одна стаття в іноземному періодичному науковому виданні; чотири – у фахових виданнях України.

**Структура й обсяг дисертації.** Відповідно до логіки викладу, дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 220 сторінок, з яких 198 сторінок основного тексту. Список використаних джерел налічує 242 найменування, із яких 43 – іноземними мовами.

## РОЗДІЛ 1

### СВІТОГЛЯДНО-АКСІОЛОГІЧНІ БОГОСЛОВСЬКІ ПРИНЦИПИ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНОГО ПРАВА ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Проблематика аналізу світоглядно-аксіологічних богословських принципів розвитку єврейського релігійного права в його історичних різновидах повинна розглядатися у контексті осмислення загальних процесів генези, розвитку та поступової формалізації релігійних традицій. Методологія аналізу закономірностей такої формалізації взагалі та раціоналізації релігійних рухів зокрема була запропонована зокрема у дисертаційних дослідженнях Руслана Халікова та Сергія Місевича. Так в дослідженні Р.Халікова стверджується, що стадія панування ірраціонального нумінозного та ірраціонального вольового елементів пов'язана з виникненням релігій. Халіков доводить, що поки живе засновник релігії або відчувається його безпосередній вплив, раціоналізація та формалізація ще не має місця. Але з часом раціоналізація, формалізація та навіть секуляризація стають невідворотними, вони обов'язково відбуваються з будь-якою релігією, релігійною традицією, релігійним рухом. Р.Халіков: «раціоналізація властива релігійним традиціям від самого початку їх становлення як соціальних явищ, коли досвід первинної групи носіїв традиції починає транслюватися в часі та просторі без їхньої прямої участі, і є необхідним атрибутом процесу становлення релігійної традиції. Пік раціоналізації відповідає часу переходу від усної пам'яті (т.зв. oral history) до інституційного та інтерсуб'єктивного виміру існування традиції. Раціоналізація відбувається під час інституціоналізації будь-якої традиції, і не є історичним явищем, яке пов'язане з добою європейського модерну» [285, с. 5]. Подібну думку висловлює і С.Місевич, стверджуючи, що, у середовищі самих теологів крім класичного розуміння потрібності релігійного права<sup>1</sup>, існує і альтернативний погляд на

<sup>1</sup> Наприклад про потрібність вивчення Закону в ділі перемоги над самим собою і над своїми поганими нахилами див.: [218, с. 20-21].

його існування. Сутність такого підходу полягає у твердженні, що право та церква (релігія) – поняття несумісні [206, с. 60]. Виходячи з засад еклезіологічного спірітуалізму, церква у даному разі інтерпретується винятково як установа невидима, духовна, божественна, як справа Духа Святого. Така гносеологічна установка породжує і вкрай спірітуалізований підхід до розуміння феномену права церкви. “Людина, – стверджує представник протестантських найбільш радикальних щодо права в церкві поглядів, – у безсиллі своєї віри вирішила, що зможе забезпечити збереження Церкви Христової людськими засобами – колонами та дерев’яними балками людського правового устрою... Отже, канонічне право виявляється, перш за все, зазіханням на духовну сутність Церкви... У Церкви – духовна природа, у права – мирська. Природа канонічного права суперечить природі Церкви” [145, с. 10-11]. Подібні погляди суперечать традиційним поглядам та ніколи не були особливо поширеними. І хоча з ними, дуже важко погодитись ортодоксальним християнам, адже у традиційних гілках християнства (православ’ї та римо-католицизмі) за час їх існування виникла та сформувалась досить струнка система церковних нормативних актів, наділених майже всіма рисами права, втім ці думки прекрасно висвітлюють означену проблему.

Важливо відмітити, що релігійні традиції можуть зазнавати періодичних оновлень, під час яких раціоналізація і формалізація відступають на задній план, і оновлення традицій може породити або принципово нову традицію (як влучно зазначив колись Ж.Ле Гофф тоді Біблія потоне в екзегетиці [242, с. 24] і перетвориться в щось зовсім інше), або стати початком для оновленої релігійної традиції. Релігійний світогляд є центром для релігійної традиції, що задає для цієї традиції її ідентичність. «Дослідження релігійного світогляду як основи ідентичності релігійного руху обов’язково має включати в себе аналіз трьох основних елементів такого світогляду. По-перше, це релігійні знання, які виражені у певних наративах, концепціях, ключових термінах, і лише згодом набувають форми систематичної рефлексії, якою є теологія. По-друге,

це властиві для руху релігійні цінності, які визначають ідентичність не менше за релігійні знання, але значення яких дослідники схильні недооцінювати. По-третє, це релігійний праксис, тобто форми богопоклоніння, моральної поведінки, спосіб життя в цілому» [210, с. 81]. Релігійний світогляд описується як такий, що належить перш за все спільноті, а вже потім – індивіду [210, с. 82]. А зміни ідентичностей, релігійних знань, цінностей, етосу – були трансформаціями релігійних традицій, рухів, спільнот. Зміни релігійного світогляду описуються М.Мокієнком на прикладі п'ятидесятництва. «Сучасний стан християнства бачиться як системна криза, а п'ятидесятництво розуміється як сила, що здатна вирішити цю кризу, надавши нового способу життя, оновивши церкву та весь християнський світогляд – спершу практику, потім цінності, і як наслідок – знання. Це дозволило б християнам у новому ключі відповідати на основні світоглядні питання: «Хто ми? Де ми? Що не так? Де вихід?» [Там само]. Пророблений М.Мокієнко аналіз може бути розповсюджений на усі релігійні рухи, оскільки ірраціонально-практичні та віросповідні елементи майже завжди передують формалізованим системам знання та формалізованим кодексам морально-правової поведінки. Більше того, релігійна ідентичність створює певну релігійну культуру, яка стає життєсвітом для релігійних спільнот [210, с. 85].

Релігії та релігійні рухи стають джерелами для морально-правових систем, які є невід'ємними елементами розвинутих релігійних світоглядів. Тут гарно сказав Вол.Солов'йов розмірковуючи про те, що на дорозі пошуку вищих цілей і цінностей людина стикається з дилемами. Подорожуючі таким шляхом люди з необхідності повинні будуть думати про фактичні опори та формальні підстави, при яких певніше можна дійти до цілі. "Хто хоче цілі, хоче засобів, вони же суть: право і сила, закон і влада". І ось саме в цьому і полягає великий вибір і спокуса, чи не забудуть в гонитві за засобами про вищу ціль, або чи не відкинуть засоби, шукаючи лише ціль і цим навіть не наблизяться до цілі [246, с. 7]. Подібно і С.Головін намагається довести, що ліберальна демократична правова система має власними джерелами біблійний

світогляд. Релігієзнавець Ю.Подорожній описує логіку українського протестантського богослова так: «Перш за все Головін звертає увагу на унікальність законодавства Тори порівняно із звичайними тогочасними правовими кодексами, які не дотримувалися принципів співмірності між злочином і покаранням... Пропоноване у Торі законодавство не є узагальненням суспільних звичаїв, але спрямовані на виховання кращого громадянина та на загальне процвітання народу, яке було б результатом як дотримання правильного законодавства, так і благословення Богом тих, хто живе згідно із пропонованим Ним законом» [228, с. 73-74]. Згідно із цими загальними теоретичними принципами С.Головін намагається виявити ціннісний сенс десяти заповідей Старого Завіту, на цьому прикладі доводячи схеми формування аксіологічного фундаменту для традиційної та модерної правової культури. «Урешті-решт, кожна із заповідей Тори вказує на абсолютну цінність, з якою вона пов'язана в Божому задумі. Найбільш очевидно можна в цьому переконатися на прикладі Декалогу (Вихід 20: 1-17) (Вихід 20: 1-17). Перша з Десяти заповідей вказує на святість Бога. Друга – на святість заповітних стосунків з Ним. Третя – на святість Божої сутності, яка відображена в Його імені. Четверта – на святість Божого спокою (Божий шалом). П'ята – на святість сімейних стосунків. Шоста – на святість людського життя. Сьома – на святість шлюбного завіту (паралель з Другою заповіддю). Восьма – на святість власності. Дев'ята – на святість істини. Десята – на святість задоволення і вдячності (людський шалом)» [104, с. 16]. Отже, можна не погоджуватися з конкретними богословськими інтерпретаціями С.Головіна, але правильним є те, що за кожному заборонаю стоїть абсолютизація певної цінності. Така методологія дозволяє віднайти богословський аксіологічний смисл завдяки систематичній герменевтиці традиційних текстів [167, с. 9-10], виявити які саме цінності лежать в основі релігійної моралі, а потім також стають фундаментом для правових систем. Також методологія, пропонована С.Головіним цінна тому що дозволяє усвідомлювати аксіологічний фундамент при частих змінах морально-

правових систем, при більшій формалізації або, навпаки, при подоланні формалізації. Також в одному із поширених у юридичній літературі підходів до права також стверджується, що право утворюється внаслідок еволюції релігійних підстав людської активності, хоча, водночас, як система вимог воно є найбільш віддаленою та незалежною від релігії системою. Як підкреслює Ю.В. Тихонравов, «найбільш природний і логічний шлях трансформації духу в право пролягає через послідовність: релігія — мораль — право» [267, с. 92]. Але, звичайно, бувають і такі моделі, коли релігійні вимоги безпосередньо перетворюються у правові. Актуальним є дослідження співвідношення релігії та моралі в межах проблеми становлення права і подальшим виходом на розуміння його змістовного наповнення в сьогоденні [61, с. 214]. Релігійна (моральна, духовна) модель права – яка формується, а краще сказати виховується в людини і приводить її до розуміння відповідальності та виконання закону з любові і розуміння загального блага. При чому основний напрямок і паралельно основне джерело такого типу регулювання є Господь Бог, і така степінь розуміння соціальної відповідальності яка базується саме на релігійній основі (незиблемій), а не на загальному теоретичному уявленню гіпотетичного блага проявляється і у нормуванні відносин в соціумі [55, с. 34].

Все це особливо важливо для історії єврейського релігійного права, для якого характерна боротьба різних типів формалізації, періодичні повернення до ірраціональних процедур морально-правового регулювання, еволюційні модернізації морально-правових систем, діалектична боротьба морального і правового як двох проявів релігійної свідомості та ідентичності. І все це підпорядковується єдиній меті – біблійному, обоженному вихованню людини [117, с. 28-29]. Спільнотний і наративний характер джерел морально-правової культури єврейського народу зумовлював існування численних ірраціональних елементів в цій культурі, наявність метафоричних елементів у принципах, нормах та застосуванні єврейського права. Відповідно, певні форми герменевтики ставали необхідною складовою морально-правової культури, а колективні та індивідуальні суб'єкти цієї культури отримували

можливість для реалізації творчих підходів у здійсненні основних морально-правових принципів. Важливо, що аналогічні процеси тлумачення релігійної традиції за допомогою творчого колективного розуму, наділеного релігійним авторитетом, спостерігаємо у мусульман («умма» та її рішення), християн (собори та їх рішення). Також виразниками певних морально-правових ідей у різних школах релігійного права стають судді, що належать до певних морально-правових традицій та шкіл, мають певну свободу інтерпретації традиційних норм при їх застосуванні у конкретних обставинах. Цікаво, що ця свобода передбачає навіть можливість фактичної відмови від певних норм на користь торжества ідеалів раціональності або милосердя.

Отже, виявивши таку проблему в сприйнятті релігійного права та поляризованість її вирішення, а особливо зважаючи на філософську проблематику такого визначення природи релігійного права. А також виходячи з вищенаведених думок попередніх дослідників та базуючись на основних підходах та висновках нашої роботи ми можемо дозволити собі ввести наступну методологію класифікації релігійного права за ступенем виродження релігійно-правової системи та критерії за якими така класифікація стає можливою. Тобто збереження релігією здатності залишитись в парадигмі свободи<sup>2</sup> і ціннісно-світоглядної актуалізації на відміну від формального, хоча і систематизовано-вивіреного корпусу тотально-контролюючих приписів. Така класифікація проходить по шкалі від пасіонарних, через перехідні до вихолощених релігійно-правових систем.

У межах авраамістичних релігій (християнство, іудаїзм, іслам) цілком доречно і можливе застосування такого алгоритму, яке ми виявили на прикладі розгляду еволюції і змін в єврейському праві. Вихолощення основних принципів релігійного права і формалізація їх, з втратою суті і вихідних положень призводить до переродження релігійного права в формалізоване право, що в свою чергу змінює саму релігію. Вона може зберегти форму, але втрачає первісний зміст. І з завдання змінити світогляд людини, виховати

---

<sup>2</sup> Як висловився академік Нерсесянц, право є математика свободи [117, с. 10].



суспільство загалом і людину зокрема, морально обожити релігія починає слугувати іншим завданням [124, с. 17-19]. Виховання перетворюється в оберігання<sup>3</sup>. І первісно вкладені сенси губляться і втрачаються за безліччю приписів і правил. Вони перестають нести змісти а стають самодостатніми. Іншими словами розквіт нормативного врегулювання життя віруючого (пророблена систематизація та максимальність контролю більшості аспектів життя adeptів релігії) стає ознакою «вихолощення» як релігії в цілому, так і релігійного права зокрема. І те, що для світського права є ознакою максимальної еволюції і розвитку правової системи, для релігійного права стає ознакою виродження сенсів і вихідних положень та перетворення нормативно-правової системи в формалізований набір приписів та розпоряджень. (Хоча навіть і для світського права максимальний акцент на нормативно-правові приписи і формалізація правової системи (формальність перебиває суть) свідчить про проблеми і небезпеки втрати самої суті права та його розуміння як засобу виправлення, виховання, а не завернутий на самого себе самодостатній корпус правових приписів, небезпеку чого розуміють більшість дослідників філософії права). За визначеним нами лекалом можливо зробити наступну класифікацію по вищезгаданим релігіям, яка безперечно потребує подальшого дослідження і вдосконалення, але задає визначений нами напрямок і логіку класифікації.

### 1. Іудаїзм.

- a. Пасіонарність – древньо-іудейський період (Біблійний)
- b. Перехідність – перехідний (пост-Біблійний)
- c. Вихолощення – іудейський (Талмудичний і пост-Талмудичний)
- d. / спроби повернення до джерел (есеї, караїми, внутрішньо-православні спроби деяких шкіл в різних періодах, реформістський (прогресивний) іудаїзм).

### 2. Християнство.

<sup>3</sup> В Священному Писанні відсутня ідея закону, як огорожі (ідея про те, що Усна Тора є огорожою навколо Закону була розвинута пізніше в раввіністичній літературі (Пірке Авот 1: 1) [142, с. 75].

- a. Пасіонарність – раннє християнство
- b. Перехідність – середньовічне (середньовічне католициство, візантійське православ'я)
- c. Вихолощення – модерне (канонічне православ'я МП, юридичність Католициства, формалізованість і підконтрольність Протестанства)
- d. / спроби повернення до джерел (гностики, монтаністи, павликани, середньовічні вальденси, ранній протестантизм, старообрядство, внутрішньо-православні спроби деяких шкіл в різних Церквах, неокатолицизм)

### 3. Іслам

- a. Пасіонарність – ранній (життя Магомета)
- b. Перехідність – перехідний (після смерті Магомета)
- c. Вихолощення – класичний (фундаментальний, з постійним ухилом в крайній фундаменталізм)

Аргументація такої логіки розгляду релігійно-правової системи і така класифікація є ще одною новизною нашого наукового дослідження. Разом з тим, вона стає актуальною для виявлення небезпек які можуть виходити від релігій для життя і здоров'я людей і дозволить державним інституціям краще і якісніше фільтрувати релігійні організації за такою класифікацією та небезпекою яка буде виявлятися при цій класифікації. Така класифікація дозволяє побачити коли релігійне право стає деструктивним і прикриваючись формальними ознаками релігії, та послуговуючись нормативно-правовим інструментарієм, який поглинає дух релігії, її живість і її основне призначення і завдання, перетворюється на загрозу соціуму. Адже релігії з вихолощеними релігійно-правовими системами мають ухил в максимально формалізованість (інша крайність цього ж процесу – це втрата всіх ознак релігійності, коли релігія перетворюється в набір загальних моральних норм, і перестає бути релігією а фактично стає соціально-орієнтованою організацією по суті атеїстичного наповнення (вищі загальні сили)) і відповідно до

світогляду даної релігії перетворюється в небезпечну для життя людей (як для тих, які сповідують дану релігію, так і для тих хто сповідує іншу) і войовничо-фундаменталістську, що несе загрозу як окремим індивідуумам так і всьому громадянському суспільству. Те і інше (втрата релігійної атрибуції і максимально унормована фундаменталістська релігійність) являють собою по суті гібридний атеїзм (суть атеїстична, з залишенням в одному випадку мінімальних ознак, а в іншому максимальних (але формалізованих) релігійності).

Щодо конкретних критеріїв такої класифікації, то вони полягають в пошуці основних принципів, якими керується дана релігія і відповідно до яких формує свою релігійно-правову систему. Виокремлення їх. Виявлення їх змін і формалізацію. Характеристики такої класифікації релігійно-правової системи даної релігії (таких перетворень), їх основний критерій зводиться до наступної формули: коли **форма переважає над змістом** тоді релігія стає в класифікацію вихолощення, і чим більше переважання і розроблення форми – тим менше зберігається (втрачається) зміст, а відтак релігія вихолощується – вироджується. Ще простіше можна сказати наступним чином, що чим більше в релігійній організації права, тим менше духу (змісту / духовного сенсу). В такому разі відбувається зупинення і концентрація акценту в межах релігії на праві, на правових конструкціях, вимогах і покараннях. Тому якщо в релігійній організації дуже розвинута правова система – це свідчення формалізації та виродження такої релігії. Наприклад в єврейському праві відбуваються зміни в наступних основних принципах: перший і найголовніший Виховний – перетворюється в оберігаючий, принцип Таліону – в принцип формального Таліону, принцип волі Бога – в принцип волі мудреців, принцип Любові – в принцип страху, принцип Покарання – в принцип відплати. Тобто відбувається спотворення основних принципів, а якщо спотворено – то відповідно і втрачено їх первісно вкладені суті<sup>4</sup>. І початкова релігія

---

<sup>4</sup> Про таке співвідношення струнких систем і древніх несистематизованих понять, а відтак і проблему див.: [240, с. 13].

перетворюється в щось суттєво інше, хоч і зі формальним збереженням своїх ознак.

Для авраамістичних релігій в їх релігійно-правових конструкціях вихід фактично лише один – **нео-біблійний синтез**, тобто повернення назад до джерел, до своїх основ. Подібні тенденції хоча і в інших сферах, а не в правовій, ми бачимо у всіх авраамістичних релігіях (нео-патристичний синтез – повернення до Отців, така тенденція характерна для сучасного етапу в богослів'ї Православної Церкви, так само спроби такого повернення до основ також характерне і для іудаїзму (течії в руслі реформістського та навіть консервативного іудаїзму) і тут вже більший акцент робиться на Галаху (релігійно-правову систему як вираження іудаїзму). Тобто релігійному праву вслід за богослів'ям теж потрібен нео-біблійний синтез, тенденції чого характерні як для самого єврейського права (Гейгер і Гольдхейм), так і для канонічного православного (наприклад Н.Афанасьєв, Н.Глубоковский) і протестантського права (Хірш, Елерт, Альтхауз, Зом). Завдання такого синтезу в тому, щоб повернутися до "божественних" (основоположних, закріплених у священних текстах, вічних та незмінних) норм. І крізь їх призму переглядати, переосмислювати – масив релігійно-правових норм, а також при потребі відсіювати (модифікувати під сучасні потреби) історичні "людські" норми, з точки зору "божественних". Такий підхід "назад до джерел" фактично буде **деконструкцією релігійного права** і повернення релігії до її первісно-закладеної суті, в якому основним з ознак буде формула "дух дихає де хоче".

Конкретніше це, на нашу думку, повинно втілюватись через наступний алгоритм кроків: виявлення основних принципів закладених Богом в релігію та виражених, зокрема, і в релігійно-правовій системі даної релігії, дослідження змін вихідних принципів (зазвичай це втрата їх первісного розуміння і максимальний акцент на нормативно-правові конструкції), повернення до первісних акцентів релігійного права, деконструкція і відмова від проробленої систематизованої нормативно-правової надбудови на користь

максимальної мінімалізації релігійно-правового корпусу (як максимум)<sup>5</sup>, або хоча б повернення до правильного розуміння початкових намірів та відновлення первісно-закладених сенсів та акцентуванню виокремлених принципів (як мінімум)<sup>6</sup>. Проблема полягає вочевидь не в самому корпусі нормативно-правових приписів релігійного права як такому, а у втраті, за такою систематизацією і структурованістю, первісно-закладених сенсів, і виражається цей момент саме у розлогості та систематизації релігійного права (чим більше систематизація і проробленість релігійного права, тим менше живого розуміння вихідних положень і принципів – тому і вирішення цієї проблеми полягатиме у зменшенні ролі і долі релігійного права в релігійній системі, що дозволить оживити і оновити первісно-вкладене розуміння природи такого права).

Сучасні релігієзнавці та теологи найчастіше появу тенденцій вихолощення у морально-правовій культурі пов'язують з номіналізмом XIV століття. Католицький теолог С.Пінкерс говорить про те, що у творах номіналістів «розірвалася атомна бомба індивідуалізму»: заперечення існування загальнолюдської сутності (природи), визнання існування лише індивідів, оцінка держави-права-моралі як конвенційно зумовлених структур – все це породило модерну культуру та привело до занепаду традиційного «християнського світу» Заходу, а за ним – і до кризи інших релігійних традицій. Англіканський теолог і релігійний філософ Дж.Мілбанк погоджується з такою аргументацією та підкреслює, що індивідуалізм номіналістів та казуїстика другої схоластики породили викривленні уявлення про можливість релігії як приватної справи індивіда, феномену лише «внутрішнього світу душі». У дійсності релігія можлива лише як «жива традиція», як цілісна єдність моралі, політики, права, що повноцінно

<sup>5</sup> Деякі дослідники єврейського права вважають єдиною заповіддю, отриманою на Синаї, вірш з Вих 20: 3: «Та не буде в тебе інших богів перед лицем Моїм». Всі ж інші заповіді при цьому вважаються лише розширенням і поясненням цієї. У процесі формування традиції євреї продовжували розвивати і тлумачити єдину Синайську заповідь, намагаючись привести кожен частину життя, індивідуальної і суспільної, у відповідність з покорюю Яхве, і визначити, який саме послух від них вимагається серед мінливостей життя, причому яка ніколи не дає чітких відповідей на це питання [77, с. 493]; також про це: [156].

<sup>6</sup> Пор. з тезою про преломлення божественного права через людське переосмислення і сприйняття: [48].

представлена у житті соціуму<sup>7</sup>. Ніякої сфери «світського», автономного від релігійного та ніякої сфери релігійного, автономного від загальносоціального просто не може існувати. Яскравими прикладами нерозривної єдності релігійного та світського, релігійного і національного, релігійного і правового, є системи іудейського морально-правового ладу в його історичних трансформаціях, множини ісламських правових систем, різновиди традиційних християнських морально-правових систем. Канадський релігієзнавець Ч.Тейлор вважає початком модерної секуляризації не стільки номіналізм, скільки Реформацію. Діячі останньої бажали насадити святість як норму всього життя, в тому числі – «світського». Але це тотальне нав'язування норм святості привело до зворотної реакції – секуляризації. Проте і без одуховнення та оживлення релігійно-правової традиції як релігійне право так і сама релігія також зазнаватиме серйозних прикrostей [308, с. 68]. На наше переконання, процеси формалізації, секуляризації, раціоналізації, індивідуалізації релігії взагалі та її морально-правових аспектів завжди були притаманні релігійним традиціям ще до модерну. Матеріали історії єврейського права дозволяють нам всебічно перевірити нашу гіпотезу, формуючи уявлення про еволюцію морально-правової системи при реалізації права від головних цінностей до застосування конкретних норм.

### **Висновки до першого розділу**

У результаті аналізу світоглядно-аксіологічних богословських принципів розвитку релігійного права як предмету наукової рефлексії можна зробити наступні попередні висновки. Складності формування методології дослідження пов'язані з тим, що воно обов'язково має міждисциплінарний характер, має бути виконаним на межі історії богослов'я, філософії права, історії, релігієзнавства, теорії права, етики та філософії. Проблематика аналізу світоглядно-аксіологічних богословських принципів розвитку єврейського

<sup>7</sup> Див напр.: [160, с. 126-127; 99, с. 94]; особливо вже класичне вираження тотожності, але ієрархічності моралі і права в В.Соловйова, в якій право є мінімумом моральності [247, с. 540].

релігійного права в його історичних різновидах повинна розглядатися у контексті осмислення загальних процесів генези, розвитку та поступової формалізації релігійних традицій. Методологія аналізу закономірностей такої формалізації взагалі та раціоналізації релігійних рухів зокрема була запропонована зокрема у дисертаційних дослідженнях Руслана Халікова та Сергія Місевича. Як правило, стадія панування ірраціонального нумінозного та ірраціонального вольового елементів пов'язана з виникненням релігій. З часом раціоналізація, формалізація та навіть секуляризація стають невідворотними, вони обов'язково відбуваються з будь-якою релігією, релігійною традицією, релігійним рухом. релігійні традиції можуть зазнавати періодичних оновлень, під час яких раціоналізація і формалізація відступають на задній план, і оновлення традицій може породити або принципово нову традицію або стати початком для оновленої релігійної традиції. Релігії та релігійні рухи стають джерелами для морально-правових систем, які є невід'ємними елементами розвинутих релігійних світоглядів. Наприклад, серед іншого, ліберальна демократична правова система має власними джерелами біблійний світогляд. Богословськи, з одієї множини релігійно-моральних принципів можна вивести різноманітні системи права, конкретний характер яких зумовлений регулятивною роллю релігійних цінностей та способами легітимізації дієвості норм релігійного права. Все це особливо важливо для історії єврейського релігійного права, для якого характерна боротьба різних типів формалізації, періодичні повернення до ірраціональних процедур морально-правового регулювання, еволюційні модернізації морально-правових систем, діалектична боротьба морального і правового як двох проявів релігійної свідомості та ідентичності. Спільнотний і наративний характер джерел морально-правової культури єврейського народу зумовлював існування численних ірраціональних елементів в цій культурі, наявність метафоричних елементів у принципах, нормах та застосуванні єврейського права. Відповідно, певні форми герменевтики ставали необхідною складовою морально-правової культури, а колективні та індивідуальні суб'єкти цієї

культури отримували можливість для реалізації творчих підходів у здійсненні основних морально-правових принципів. У межах авраамістичних релігій (християнство, іудаїзм, іслам) цілком доречно і можливе застосування такого алгоритму, яке ми виявили на прикладі розгляду еволюції і змін в єврейському праві. Вихолощення основних принципів релігійного права і формалізація їх, з втратою суті і вихідних положень призводить до переродження релігійного права в формалізоване право, що в свою чергу змінює саму релігію. Вона може зберегти форму, але втрачає первісний зміст. І те, що для світського права є ознакою максимальної еволюції і розвитку правової системи, для релігійного права стає ознакою виродження сенсів і вихідних положень та перетворення нормативно-правової системи в формалізований набір приписів та розпоряджень. Для авраамістичних релігій в їх релігійно-правових конструкціях богословський вихід фактично лише один – нео-біблійний синтез, тобто повернення назад до джерел, до своїх основ. Такий підхід «назад до джерел» фактично буде деконструкцією релігійного права і повернення релігії до її первісно-закладеної суті, в якому духовно-творче начало переважатиме над формальним. Конкретніше це повинно втілюватись через наступну богословську методологію: виявлення основних початкових принципів, закладених в релігію та виражених, зокрема, і в релігійно-правовій системі даної релігії, дослідження змін вихідних принципів (зазвичай це втрата їх первісного розуміння і максимальний акцент на нормативно-правові конструкції), повернення до первісних акцентів релігійного права, деконструкція і відмова від проробленої систематизованої нормативно-правової надбудови на користь максимальної мінімалізації релігійно-правового корпусу (як максимум), або хоча б повернення до правильного розуміння початкових намірів та відновлення первісно-закладених сенсів та акцентуванню виокремлених принципів (як мінімум).



## РОЗДІЛ 2

### ІСТОРІЯ ФОРМУВАННЯ І СТАНОВЛЕННЯ ЄВРЕЙСЬКОГО ПРАВА

В історії людства, починаючи з ранніх форм суспільного життя, людина стикається з необхідністю узгодити з своєю совістю, з своїми уявленнями про моральність власне життя і життя соціуму, до якого вона належить. Людина створює табу, заборони, взагалі норми, які регулюють поведінку самої людини, відбувається нормативна кореляція життя суспільства, а отже виникають правові системи. Древня аксіома вчить: Право (правові відносини) існує скрізь, де є суспільство: «ubi societas, ibi jus est». З точки зору філософії права джерелом нормативних відносин в суспільстві є сама людина, її внутрішній світ, що несе в собі засади справедливості, правди, рівності [151, с. 14]. В такому випадку право виступає інструментом, за допомогою якого суспільство охороняє себе від анархії і беззаконня. Як влучно зазначив російський філософ В.С. Соловйов: «Право є нижньою межею, певним мінімумом моральності, для всіх обов'язковим» [289, с. 9], завдання якого «...не в тому, щоб світ, який перебуває в злі, перетворився в Царство Боже, а в тому, щоб він до часу не перетворився в пекло» [289, с. 9; 111, с. 36; 158, с. 32]. Ця позиція мінімалізму стала популярною під впливом Августина, тоді як Тома Аквінат вважав, що можливе досягнення суспільства загального блага.

Існує багато спроб наукового пояснення феномену виникнення та існування правових відносин в суспільстві, але останнім часом зросла увага науковців до релігійних коренів правових відносин та права як такого, а, як наслідок, до феномену релігійного права [177, с. 5; 188, с. 3; 135, с. 10; 5; 20; 14; 27]. Така тенденція у юридичній науці намітилася у зв'язку з подоланням нею абсолютного домінування позитивістського підходу до дослідження права, адже різні наукові концепції походження права, що виникали в новому часі, та під впливом вчення марксизму виключали таку постановку питання

[67, с. 3-46]. Людина, починаючи ще з ранніх етапів свого розвитку, живе за релігійними нормами та приписами, що формують в ній уявлення про моральне і справедливе, але паралельно вона підпорядковується і нормам, що регулюють її позарелігійне життя. Так стикаємось з надзвичайно цікавою проблемою паралельного існування релігії та права в антропоморфному універсумі. Релігія та право – дві нормативні системи з спорідненими характеристиками, що з різних сторін урегульовують життя суспільства і протягом тисячоліть взаємодіють у найрізноманітніших формах. Одним з найцікавіших результатів такого співіснування стало виникнення суміжних релігійно-правових нормативних систем – сукупності норм, що врегульовують особливу сферу суспільних відносин [208, с. 24].

Релігійне право [83, с. 9] часом користується надбанням і структурою світського права, однак повністю відрізняється в засадничих принципах та положеннях. Але і в такому випадку юридична складова в дослідженні релігійного права є основною, головною і ведучою. За твердженням відомого сучасного правознавця М.Варьяса, оскільки предметом дослідження релігійного права є юридичні норми та відносини, то, відповідно, і вивчатись вони повинні в системі юридичних методів дослідження, понять і категорій, які виробила юриспруденція [83, с. 8]. Втім такі норми вписані і являють собою частину релігійних текстів та релігійного світогляду. Тому дослідження релігійних текстів, причому таких, які знаходяться на стику декількох наукових дисциплін і вміщують в собі таке різноманіття є не просто цікавим науковим завданням, а дечим набагато більшим [133]. Як сказав Г.-Г. Гадамер: «Розуміння і розтлумачення текстів є не тільки науковим завданням, але й очевидним чином відноситься до всієї сукупності людського досвіду в цілому» [92, с. 38]. А тим більше, якщо це теологічний текст, «який виражає єдиний, теологічний сенс (повідомлення Автора-Бога)» [64, с. 388]. І будь-які висновки можливі тільки після максимально тісного контакту та роботи з їх текстами, практикою та історичними контекстами [4, р. 58, 196; Див. також.: 140, с. 110]. Для правильного розуміння такого іншо-мислення, зокрема біблійного,

потрібно пам'ятати, що надскладні смисли, віртуально-логічні конструкції подаються нам в формах пронизливих міфологічних образів, притч, афоризмів, повчальних співставлень, юридично-моральних конструкцій. І перед нами, в такому архаїчному синкретизмі, постає надважке завдання: оформити всі ці древні смисло-образи в форми європейського, по суті аналітичного, дискурсу, при збереженні цих самих смислів [239, с. 16]. Релігійний чинник впливав і продовжує впливати практично на всі правові системи. Такий вплив присутній не тільки в самому релігійному праві, що дає підставу деяким авторам критикувати класифікацію правових систем залежно від релігійної належності на релігійні і нерелігійні правові системи. Проте коли мова йде про сім'ю релігійного права, то роль і ступінь впливу релігійного чинника на формування і функціонування правових систем, що входять до даної правової сім'ї, був і є не просто помітним, а визначальним. Фактично, релігійне право є різновидом невід-диференційованого права, де воно перебуває не просто в тісному зв'язку з релігією, а повністю на ній базується. Інакше кажучи – релігійне право базується на специфічному праворозумінні, що має релігійне походження. Воно формується на засадах релігійних догм і доктрин, згідно з якими головним суб'єктом права виступає Божественна Воля.

З огляду на тему дослідження, передовсім необхідно з'ясувати термінологічне питання щодо розмежування понять «іудейське», «єврейське» та «ізраїльське» право. Дану проблему вдало висвітлює М.Марченко, який пропонує називати релігійне право іудаїзму – іудейським (наводячи синоніми древньоєврейське або єврейське право), на відміну від ізраїльського, – світського права, яке включає в себе іудейське [195, с. 313-314, 393; 196, с. 280-281; 96, с. 48; 88; 274, с. 212-213; ]<sup>8</sup>. Відомий єврейський дослідник Менахем Елон визначає поняття єврейського права в його сучасному розумінні (мається на увазі право держави Ізраїль, тобто світське право) як лише частину

---

<sup>8</sup> А.Ульбашевим [274] ці три поняття розглядаються як своєрідна юридична матрешка – сучасна ізраїльська правова система (елементи чужородні) вміщує в себе єврейське (національне) право, в яке, в свою чергу вміщується іудейське (суто релігійне) право.

релігійного іудейського права [302, с. 148-149]. А В.Лафітській сучасне право в Ізраїлі називає іудейським, так само як і право євреїв в Середньовіччі [179, с. 16]. Д.Я.Примаков, в своїй Історії єврейського та ізраїльського права робить ще інакше розділення «іудейським» правом він називає весь корпус права від біблійного старозавітного до початку Нового Завіту, «єврейським» – фактично середньовічне талмудичне, аж до Нового часу, відтак «ізраїльським» правом називає сучасне право держави Ізраїль [233, с. 3-4]. Підкреслимо, що навіть в самих науковців немає чіткого розуміння різниці між цими поняттями і воно, це розуміння, корелюється від абсолютного синонімізму, до максимально різноманітного наповнення і співвідношення<sup>9</sup>. В більшій чи меншій мірі всі дослідники правильно оцінюють, що існує певне якісне розділення навіть всередині релігійного права єврейського народу (тобто до отримання сучасної державності), і Талмуд є для них є переломним моментом, але в назвах цих понять, які би правильно ілюстрували таку різницю – з цим допоки велика проблема. Ми сподіваємось, що наше дослідження внесе ясність, і чіткість в розумінні. Наразі, на початку нашого дослідження ми не об'єднуємо, а навпаки робимо чіткіше розділення на древньоіудейське/древньоєврейське право (в нашому розумінні це тотожно біблійному праву (праву Тори і та інших біблійних книг))<sup>10</sup>, та іудейське право (право іудаїзму (пост-біблійне, талмудичне і після-талмудичне)) – які являють собою релігійну складову правової системи всього єврейського права. Також окремо розуміємо ізраїльське право, як світське, з вкрапленнями, або інакше сказати – в переплетенні з релігійним іудейським та древньоіудейським правом. І всю цю правову систему ми вважаємо за доцільне об'єднувати під назвою – єврейське право. Фактично ми таким розподілом і наповненням вводимо в науковий обіг нове розуміння вищезазначених понять, чи принаймні чіткіше диференціюємо таке розуміння, задля коректнішого і конкретнішого відображення природи такої правової системи.

<sup>9</sup> Про проблему періодизації єврейського права див.: [274, с. 217].

<sup>10</sup> Докладніше див.: [280, с. 138-145].

Сучасний іудаїзм саме єврейське релігійне право розуміє під поняттям «галаха». Незважаючи на наявність синонімічного ряду термінів, що позначають поняття «право» в івриті (Галах, мішпат, дін, хок, асура), термін «Галаха» виступає основним по відношенню до інших найменувань, наприклад до терміну «право». Треба враховувати, що в той час юридичні конструкції тільки входили у вжиток і їх вживання відрізнялося нестійкістю і незавершеністю подвійність церковної і світської юрисдикції була не знайома іудаїзму зовсім. Галаха – це не тільки сукупність правових текстів, а й свого роду посередник між традицією як об'єктивної величиною і людиною [234, с. 128-130]. Причому в стародавніх суспільствах взагалі і в староеврейському зокрема поняття права і моралі збігалися або були близькі і ґрунтувалися на релігійних уявленнях [71, с. 40]. Тому і ми, в нашому дослідженні використовуємо поняття «галаха», як синонімом до поняття єврейського релігійного права.

Також для кращого розуміння нашої проблематики мусимо визначитись з поняттям правової системи. Так в сучасній гуманітарній думці превалує розуміння правової системи, як сукупності засобів, що врегульовують суспільні відносини [68, с. 29-30]. Для досліджень релігійного права таке визначення правової системи дає змогу включити в аналіз не тільки нормативно-правові (інституційні) елементи, але і організаційно-структурні та духовно-культурні аспекти. Будь-яка правова система є динамічною за своїм характером, і змінюється відповідно до змін світоглядних і аксіологічних ціннісних орієнтирів, від яких вже відбувається кореляція суспільних відносин засобом нормативно-правової бази, яка якраз і є виразником цієї динамічності. Разом з тим релігійне право являє собою зовсім іншу модель по своїй суті, хоча і схожою за способом вираження правовою системою. А єврейське право з своєю логікою і принципами і центричністю є ще більш особливим і богословсько-акцентованим. Якраз таким особливостям логіки і принципів єврейського права в його релігійному аспекті буде присвячене наше дослідження.

В нашій роботі ми будемо виходити з того, що «принципи права – це вихідні, визначальні ідеї, положення, установки, які складають моральну і організаційну основу виникнення, розвитку і функціонування права» [309, с. 4; див. також: 257; 87]. В такому контексті правові принципи, які покладені в основу нормативної системи, можуть розглядатись як феномен і філософський концепт. Тому лише зрозумівши сенс і принципи, які закладались в єврейське право, ми зможемо зрозуміти саме це право і прослідкувати тенденції його розвитку і еволюції [62].

Важливим аспектом дослідження проблематики іудейського права як нормативної основи іудаїзму є розгляд історії його формування і становлення. Іудейське право посідає важливе місце в історії єврейського народу, в його житті, в його саморефлексії. Єврейське право пройшло досить довгий і суперечливий період становлення, який супроводжувався численними його змінами, неоднозначними тлумаченнями норм, принципів та положень з вельми різноманітними доповненнями. За свою більш, ніж тритисячолітню історія ця релігійно-правова система істотно вплинула на формування єврейського народу як окремого етно-політичного утворення, дозволивши йому зберегти свою національну ідентичність за різних історичних обставин [195, с. 329].

Єврейський народ завжди трепетно зберігав свої правові традиції, специфічні принципи нормативного врегулювання суспільного життя та власну систему релігійних (зокрема судових) установ й пильно стояв на їхній сторожі, домагаючись відповідних привілеїв з боку влади ззовні, а також шляхом найсуворішої дисципліни зсередини. У результаті цього, – як зазначає Менахем Елон, – єврейське право не тільки не деградувало й не загинуло, але дуже збагатилося й розвинулося саме в період, коли єврейська держава була зруйнована й народ був розсіяний по всьому світові [302, с. 36].

Без правильної орієнтації та коректного розставлення акцентів в історії єврейського народу зробити правильну періодизацію єврейського права – не вдасться [164, с. 110]. Тому спочатку ми оглянемо основні принципи такої періодизації, потім на фоні такої історичної ретроспективи розглянемо й історію

єврейського права. Ми зважаємо на історичний контекст, але нас цікавить саме історично-правова періодизація, яка йде паралельно, але не завжди збігається з суто історичними процесами [96, с. 48; 122]. Причому в нашому дослідженні і нашій періодизації акцент буде робитись на богословському аспекті розвитку, формування і дії єврейського права. Але перед цим оглянемо вже існуючу періодизацію. Скажемо ще й так. На жаль правники не дуже прислуховуються до думки богословів при визначенні періодизації єврейського права (і не тільки, так само як богослови подібно чинять з правниками, хоча і ті й інші активно використовують історичну базу таких досліджень<sup>11</sup>).

Мусимо окреслити, хоча б загально, богословське розуміння та незвичайне вживання і чергування поняття часу в Біблійному вимірі. Спробуємо пояснити. Так, якщо людина створена за образом і подобою Бога, то і час, в якому існує людина, теоретично може сходити до відсутності часу з боку Бога за тим же принципом, як образ сходить до Первообразу. Іншими словами, Бог, який існує поза часом (у вічності), задумує тварний (створений) час по Своїй аналогії, тобто глибше, ніж здається на перший («людський») погляд. Цю таємничу глибину може помітити той, хто прагне осягнути час. На першому етапі це дається легко і здається, що існують тільки ті три часи, на які ми ділимо події. А якщо бути точніше – «послідовність інтервалів – хвилин, годин, днів, років» [93, с. 5; 155, с. 209; 62, с. 130-131]. На другому етапі виявляється, що ці три часи – одне ціле, де минуле, сьогодні, майбутнє непомітно перетікають одне в одне. Підтвердження нашої гіпотези можна знайти в працях С. Аверінцева: Теперішнє зупинено; майбутнє – вже не зовсім майбутнє, бо воно в якомусь ідеальному плані дано готовим для тепер, та й минуле – не зовсім минуле, бо воно, як передбачається, мало смисловим змістом сьогодні і майбутнє [45, с. 276]. Ще більш влучніші слова ми знайдемо в самій Біблії, в книзі «Юдиф»: «Ти створив те, що було раніше цього, і це і наступне за цим, і тримав у розумі теперішнє і грядуще, і, що помислив Ти, те й звершилося; що визначив, те й з'явилося і сказало: ось я» (Юдиф 9: 5).

<sup>11</sup> Докладно про історію Ізраїля від найдавніших часів див. напр.: [203, с. 5-20].

Тому суто богословське розуміння часовості, а тим більше періодизація засобом богословського інструментарію виводить нас в зовсім інший вимір, який не послуговується періодизацією в класичному її розумінні.

Якщо поглянути на історичний підхід в періодизації євреїв, то сучасна історична наука сходиться на тому, що основні епізоди ранньої (домонархічної) історії Стародавнього Ізраїлю не піддаються однозначній верифікації<sup>12</sup>, але це не означає, що ми не можемо робити ніяких висновків про цей період. Бо якщо говорити про хронологію закінчення біблійного періоду, то епоха Біблії закінчується приблизно серединою I тисячоліття до н.е. [202, с. 59]. Так ось наприклад, Н.Мерперт пропонує обчислювати біблійну періодизацію від початку часів, які сягають в неосяжну глибіню, до вавилонського полону: «Верхня <...> хронологічна межа огляду визначена серединою I тис. до Р. Х. – вавилонським полонем і подальшим різкими зрушеннями в історичній долі Палестини, які ознаменували фактичний кінець старозавітній історії» [198, с. 12]. Тому скоріше, мова йде про те, що можуть бути запропоновані конкуруючі гіпотези, що пояснюють появу ізраїльтян в Ханаані, причому ці теорії не обов'язково вважати взаємовиключними: цілком ймовірно, що одночасно протікали різні процеси, а саме – консолідація місцевих племен і інфільтрація кочівників [6, р. 416-418; 268]. При чому для істориків саме вихід Авраама з Уру Халдейського і вхід в Ханаан є початком самої історії єврейського народу, а відтак і його права.

Взагалі навіть на прикладі цієї проблеми можна побачити і класифікувати різні підходи в історичній біблійній науці. Конкретно в історичній науці з середини XX ст., за твердженням А.Десніцького [6, с. 402, 416], присутні три основні теорії походження ізраїльтян в Ханаані, які і задають тон всім подальшим дослідженням своєю вихідною методологією.

У першій половині XX в. в біблійній науці панувала майже безроздільно школа У. Олбрайта, яка, по суті, брала за основу біблійні наративи, тільки коригуючи їх за новими археологічними даними. Однак в міру того як

---

<sup>12</sup> Докладніше про історію біблійної критики див. наприклад тут: [202, с. 63].



накопичувався матеріал, дотримуватися цієї моделі ставало все важче [77, с. 487-488; 108, с. 101]. А за останні 30-40 років за твердженням сучасних дослідників така гіпотеза «втратила свої позиції, і можна сказати, була відкинута науковим товариством» [268, с. 47]. Втім, як завжди буває з будь-якими теоріями, з таким твердженням не згодні також багато сучасних науковців [107, с. 101].

Тим часом А. Альт запропонував модель поступового переходу зайорданських кочівників до осілого способу життя, по суті виключала активне завоювання. Цю думку розвинув згодом М. Нот [217], який запропонував ідею амфікції: хананейські племена об'єдналися навколо загального святилища і поступово створили свою релігію. Ця модель наводить історію Стародавнього Ізраїлю у відповідність із зразками класичної греко-римської античності, яка довгий час розумілась як найбільш «правильний», магістральний шлях розвитку людства, що особливо було характерно для німецької наукової школи, де ця теорія і з'явилася. Якщо є загальне святилище (скинія, храм) і є племена, які його шанують, – це явище потрібно розглядати в термінах амфікції, грецького священного союзу.

Дж. Менденхолл [30] і слідом за ним, набагато докладніше, Н. Готтвалд [18] запропонували модель соціальної революції: пригноблені низи повстали проти своїх господарів, залишили міста і переселилися з рівнин в гірські області, щоб жити в атмосфері рівності і братерства. Оскільки в ті часи будь-яка ідеологія висловлювала себе в релігійних термінах, вони створили релігію Яхве. Ця, третя модель була вперше запропонована в бунтарські 60-ті і ретельно опрацьована в 70-і рр. ХХ ст. в американській академічному середовищі на тлі боротьби за права чорношкірих, проти війни у В'єтнамі і на ґрунті захоплення марксизмом. По суті справи, це перекидання в минувшину тих уявлень про класову боротьбу, які були характерні для лівого руху американської академічної спільноти того часу<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Див. також полеміку по цьому питанню: [77, с. 489].

Подальша історична періодизація, вже більш чіткіша з конкретними прив'язками до історичних подій, буде розглянута нами більш докладніше в наступних підрозділах<sup>14</sup>, а тут ми лише констатуємо, що а) історична періодизація буде цінна в нашому дослідженні своїм фактажем та конкретними історичними прив'язками до подій та дат, б) історична періодизація в своїй мотиваційній складовій не влаштовує нас в нашому дослідженні.

Безперечно фактично кожна гуманітарна галузь науки може і пропонує свою періодизацію історії єврейського народу. Періодизацію, яка базується на соціальній динаміці пропонує російський дослідник С.М.Дубнов [276, с. 180]. В такому випадку історія єврейського народу ділиться не за релігійною, чи історичною ознакою, а «за ознакою політичною, в зв'язку з положенням Палестини серед світових монархій древнього Сходу» [128, с. 17]. Що цікаво, але навряд чи повністю відобразатиме пошуковані нами критерії, які дозволять адекватно і чітко провести періодизацію єврейського права.

В науковій літературі існує, крім історичної, соціальної ще багато варіантів та критеріїв поділу всієї історії розвитку єврейського суспільства, держави та іудейської правової системи на різні періоди, стадії та етапи [195, с. 316-317]. Втім існують і змішані системи, які якраз набагато більше цікавлять нас в межах нашої дисертаційної роботи [88]<sup>15</sup>. Однією з найбільш поширених підстав періодизації процесу становлення та розвитку іудейського права є застосування змішаних юридично-соціально-політичних критеріїв [100, с. 23, 48-49]<sup>16</sup>.

Так, наприклад, Д. Рід виділяє п'ять періодів «історії Сіону»: 1) «епоха левітів» (служителів релігійного культу у стародавніх євреїв), які у 621 р. до н.е. закінчили укладення законодавчої основи іудаїзму – Законодавства Мойсея; 2) «епоха фарисеїв» (представників суспільно-політичного руху, який був поширений у Юдеї в II ст. до н.е. – II ст. н.е.), які прагнули по-своєму з огляду на тогочасні суспільно-економічні умови витлумачити Тору – перші п'ять книг Біблії; 3) «епоха талмудистів» (до кінця XVIII ст.), яка відрізнялася

<sup>14</sup> Загально про історичну періодизацію, та саму періодизацію див.: [297, с. 3-5, 8; також: 282].

<sup>15</sup> Наприклад, З. Фальк бере за основу своєї періодизації сім'ю та її правовий статус: [11, р. 192].

<sup>16</sup> Про необхідність такого підходу: [44, с. 44].

особливою суворістю щодо дотримання правил та положень, викладених у Талмуді; 4) «проміжковий» період емансипації євреїв (XIX ст.); 5) «епоха сіонізму» (з початку XX ст. і по сьогоднішній день) [195, с. 316-318]. Не зважаючи на простоту, дана періодизація, на нашу думку, безперечно не відображає достатньою мірою складність даного питання. Хоча би тим, що сприймає укладання Біблії суто справою левітів, і фактично починаючи історію ізраїльського народу з набагато пізніших часів ніж це декларує сама Біблія і цим відкидає основний богословський посил – Богоданість Святого Письма. Тому такі підходи в періодизації, які не враховують богословського моменту також не є такими, що влаштовують наше дослідження.

Що пропонує нам сама юридична наука? Ми не зупинятимемось на історії формування такої періодизації, а відобразимо останні дослідження в цій царині. Сучасна юридична наука послуговується періодизацією, яку ввів в науковий обіг єврейський правник М.Елон, використавши в ній великою мірою періодизацію якою користується і фактично запровадив іудаїзм в оцінці всього єврейського права від самих початків до сучасності.

Менахем Елон зазначає, що древньо-єврейське право розпочало формуватися як цілісна правова система у V-II ст. до н.е.<sup>17</sup>. Причому письмова фіксація цього процесу відбулась, згідно дослідження Елона, початком I ст. н.е. Воно історично прив'язується до повернення народу Ізраїля з вавилонського полону та законодавчої діяльності Єздри. І треба відзначити, що причиною такої діяльності преосвященника стала необхідність узгодження правової системи Біблійного права з тими реаліями у яких опинилась єврейська громада після повернення до Іудеї [302, с. 66-70].

На думку М.Елона, історію єврейського права слід розділити на два основних етапи, кожен з яких розчленовується на кілька стадій [302, с. 76-80]. Перший етап охоплює час до складання Талмуда (етап Письмового вчення), другий – від завершення укладення Талмуда до сьогоднішнього дня (час, коли продовжує розвиватися й збагачуватися галаха).

<sup>17</sup> Саме виникнення єврейської релігії науковці датують межею II-I тис. до н.е., див: [175, с. 305].

Два основних етапи (до й після завершення Талмуда) він розділює, виходячи з історичних умов і зручності вивчення й дослідження, на кілька періодів.

Перший етап поділяє на наступні періоди:

1) Біблійний період – до пророків Езри та Нехемії (приблизно, середина V століття до н.е.)<sup>18</sup>;

2) Період від Езри та Нехемії до періоду так званих пар (160 р. до н.е.). Значну частину цього періоду прийнято називати періодом книжників [297, с. 181].

3) Період пар (від 160 р. до н.е. до початку нової ери)<sup>19</sup>.

4) Період танаїм (від покоління, що жило під час загибелі Другого Храму й до 220 р. н.е.). Від цього періоду крім кодифікованої Мішни до нас дійшли збірники Мідрашів і Барайти.

5) Період амораїм (від 220 р. й до кінця V століття). Цей період збагатив іудаїзм двома Талмудами – Іерусалимським і Вавилонським.

6) Перехідний етап (з кінця сьомого покоління вавилонських амораїм до періоду савораїм (інтерпретаторів)). Він тривав до кінця VI століття, а на думку деяких істориків – до середини VII століття [225, с. 77]. Ці вчені займалися, головним чином, завершенням редагування Вавилонського Талмуда, установленням правил остаточного рішення (на користь одного з варіантів) і законодавством.

Другий етап після завершення Талмуда ділить на наступні періоди:

1) Період гаонів (геонім). Він тривав від кінця періоду савораїм, приблизно, до 1040 року.

2) Раввінський період. Він починається відразу після періоду гаонів. У раввінському періоді, з погляду єврейського права, відзначимо три етапи. 1.

<sup>18</sup> Нагадаємо головні моменти. Основний сакральний текст іудаїзму – Танах – являє собою закріпленний канонем корпус творів, написаних в період з XIII ст. по II ст. до н.е. давньоєврейською і частково арамейською мовами. У структурі Танаха виділяється три великі розділи. 1. Тора (древнеевр. – закон або вчення), яка об'єднує перші п'ять книг Старого завіту і тому має другу назву «П'ятикнижжя». 2. Невіім (древнеевр. – пророки) – 21 книга релігійно-політичного та історико-хронологічного характеру. 3. Кетувім (древнеевр. – писання) – 13 книг, звід поетичних і літературно-філософських творів. Слово «Танах» є аббревіатурою, складеної з початкових букв цих трьох розділів. Назва «Старий Завіт» в іудаїзмі не вживається, ми ж в нашій роботі будемо використовувати також поняття Біблія, як синонім Танаху [203, с. 39; 239, с. 11-31; 175, с. 305; 278, с. 16].

<sup>19</sup> Гіллель і Шамай вважаються п'ятою і останньою "парою" законовчителів, а також першими танаїми [51, с. 15].

Етап перших рабинів (рішонім, івр. перші) – від XI і до XVI століття, тобто до появи рабейну Йосефа Каро (Іспанія) і його знаменитої праці «Шулхан арух» («Накритий стіл») [165, с. 3-18]. 2. Етап останніх рабинів (ахаронім, івр. останні) – від Йосифа Каро й Ісерлеса й до кінця XVIII століття й руху емансипації. На цьому етапі триває літературна творчість, але особливого розквіту досягає жанр «Питань і Відповідей». Завершується він крутим поворотом у розвитку єврейського права у зв'язку з настанням так званої емансипації й втратою судової автономії. 3. Етап втрати єврейської судової автономії, який почався наприкінці XVIII століття. І ділиться на три підстави: а) від кінця XVIII століття до початку XX століття, тобто від втрати судової автономії до початку національного відродження; б) від початку XX століття й до утворення держави Ізраїль; в) від утворення держави Ізраїль і до наших днів [98, с. 49; 98, с. 47].

Як далі зазначає Менахем Елон останні етапи історії єврейського права відзначались тим, що «Більші й досить істотні частини єврейського права – цивільного, карного, адміністративного, публічного – перетворилися в галахот, які ніколи не застосовуються на практиці, і вивчення їх мало лише пізнавальне значення». Єдина область єврейського права, що продовжувала функціонувати в цей період, стосувалася сімейних відносин, одружень і розлучень. «Ці акти здійснювалися відповідно до єврейського релігійного законодавства. У даній області й понині існує міцна внутрішня дисципліна навіть із боку євреїв, які не виконують вимог єврейської віри» [302, с. 86].

Більшість дослідників єврейського права в тій чи іншій мірі приймають і засвоюють таку періодизацію та послуговуються нею.

Так зокрема подібна, хоча трохи модифікованіша (з доречним поглибленням періоду Біблійного права) періодизація єврейського права є в української дослідниці М. Гартман. Ось основні пункти.

I. Біблійна епоха. Поділяється в неї так. 1. Період патріархів. Цей історичний період бере свій початок із часів першого родоначальника та патріарха Авраама (XX-XIX ст. до н.е.) та завершується виходом ізраїльського

народу з єгипетського рабства (середина XIII ст. до н. е). 2. Період синайського законодавства. Період синайського законодавства пов'язують із моментом виходу єврейського народу з єгипетського рабства й даруванням народу Закону (середина – початок XIII ст. до н.е). 3. Період суддів. Часові межі цього періоду охоплювали близько 200 років. Він бере початок із XII ст. до н. е. та завершується в XI ст. до н. е. обранням першого ізраїльського царя – Саула. 4. Період Першого Храму. Розпочинається період із часів третього царя Ізраїля Соломона, який збудував Храм (*бет ха-микдаш*) у Єрусалимі (середина X ст. до н.е.). Закінчується період Першого Храму руйнуванням вавилонянами Храму в VI ст. до н.е. 5. Галут і період Другого Храму. Його варто розглядати з моменту вавилонського полону в VI ст. до н.е. до завоювання в першій половині IV ст. до н.е. Юдеї Олександром Македонським.

II. Еллінізація та період зугот *תנאים* (*тани*). Це був відносно невеликий перехідний період від Біблійної епохи до епохи Талмуда. Період еллінізації розпочинається із часів грецького завоювання в 331 р. до н.е. та завершується початком I ст.

III. Епоха Талмуда. 1. Танаїм. Період охоплює I – II ст., розпочинаючись із діяльності Гілея й продовжуючи до завершення Мішни. Назва періоду походить від арамейського слова *תנא* – *тана*, що в перекладі означає «повторяти», «вивчати», «вчити». Такий титул присвоювався законовчителям у Ерец-Ізраель у I – II ст. 2. Амораїм. Період, названий на честь правознавців і законовчителів – амораїм, тривав із початку III до кінця IV ст. Термін амораїм походить від арамейського слова *אמורא* й означає «говорящий», «вимовляючий».

IV. Постталмудична епоха (період «гаонім»). Після остаточного завершення Вавилонської редакції Талмуду в історії єврейської правової системи розпочинається новий період. У єврейській традиції його прийнято називати періодом «гаонім». Така назва походить від арамейського *גאון* – *гаон*, що в перекладі означає «велич», «гордість», а в перекладі з івриту – «геній». Він тривав із кінця періоду савораїм до середини XI ст.

V. Раввинська епоха. Раввинська епоха в історії розвитку єврейської правової системи бере свій початок із середини XI ст. та триває до XVIII ст. З точки зору розвитку єврейської правової системи раввинський період прийнято поділяти на два етапи: 1. *Рішонім*, що в перекладі з івриту означає «перші». Так званий період перших раввинів триває з XI до середини XVI ст. 2. *Ахаронім*, який перекладається як «останні». Період останніх раввинів бере свій початок із другої половини XVI ст. та триває до XVIII ст.

VI. Період, який охоплює часові рамки з моменту втрати судової автономії до трансформації єврейської правової системи в правову систему держави Ізраїль. Він розпочався із середини XVIII ст. та тривав до другої половини XX ст. [96, с. 48].

В нашому дослідженні ми будемо намагатись користуватись такими хронологічними рамками, які б найкращим чином відображали процес складних змін іудейського права в різні соціально-політичні епохи. Де в чому користуючись попередніми періодизаціями, де в чому модернізуючи, а де в чому вводячи принципово нові смислові поняття. Тож, щоб підкреслити богословський аспект, який на нашу думку є вирішальний, ввести нові поняття, які, на нашу думку, чіткіше будуть відображати періодизацію розвитку єврейського релігійного права, послуговуючись всіма вищенаведеними аргументами, та використовуючи попередні найкращі взірці періодизації історії розвитку єврейського права ми вважаємо за потрібне ввести власну модифіковану періодизацію, яка користуватиметься змішаними історично-соціально-юридично-богословськими підходами. А також ми спробуємо максимально спростити таку періодизацію, для зручності і зрозумілості, та звести її до основних істотних моментів.

I. Біблійний період / древньо-іудейський. Поділяється на

I.1 До-Синайський (патріархальний, до Синайського законодавства)

I.2 Синайський (отримання і затвердження)

I.3. Пост-Синайський (перипетії)

II Пост-Біблійний / перехідний

III. Талмудичний / іудейський. Поділяється на

III.1 До-Талмудичний (період підготовки)

III.2 Талмудичний (початок складання – завершення складання)

III.3 Пост-Талмудичний (період розвитку)

IV. Ізраїльський. Поділяється на

IV.1 Пред-Ізраїльський (повернення з розсіяння)

IV.2 Ізраїльський (встановлення державності)

IV.3 Пост-Ізраїльський (сучасність)

І все це позиціонується як – Єврейське релігійне право

Виокремимо тут наступні загальні основоположні моменти. Період патріархів (до-Синайський), для якого характерне звичаєве право, яке передавалося в усній формі з покоління в покоління. Період Синайського законодавства, під час якого, як впливає з іудейської доктрини, після отримання на горі Синай єврейським народом Письмового та Усного Закону (за твердженням іудаїзму), який визначав засади суспільного та державного ладу в єврейському суспільстві, було закладено фундамент правової системи. Впродовж наступних тисячоліть єврейська правова система розвивалась та збагачувалась на основі принципів та ідей, закладених у Письмовій Торі, засвідчивши в такий спосіб її особливу роль у системі джерел єврейського права. Такий період існування Біблійного права супроводжувався різними історичними оказіями та змінами. Період суддів, який відзначився в історії єврейської правової системи відсутністю зовнішнього стабільного правопорядку. Період Першого Храму, який з упровадженням царської влади був позначений суперечливими процесами в розвитку правової системи, з ухилами в язичництво і відпадиння від основних принципів Синайського законодавства (Пост-Синайський). Період вигнання і Другого Храму, під час якого єврейський народ зберіг релігійну, національну та правову ідентичність та розпочав релігійно-правові реформи [142, с. 72].

Період еллінізації єврейського народу (Перехідний) відзначився заборонаю сповідувати іудаїзм, скасуванням дії єврейських законів та



жорстоким насадженням грецької ідеології. Однак, попри такий нестабільний правовий порядок, єврейський народ забезпечив подальший розвиток власної правової системи. Період римського правління відображає намагання галахистів вдосконалювати вчення, отримане від останньої пари зугот та передати його наступним поколінням.

Перший період Талмудистської епохи (До-Талмудичний) характерний діяльністю танаїм – законовчителів Єрец-Ізраель I-II століття. З цього часу основна увага приділялася вивченню закону (почали створюватись релігійно-правові навчальні заклади – ешіві, найавторитетніші з яких згодом назвали Синедріоном). Переломним моментом стало письмове закріплення (запис) Усного Закону. Значний об'єм накопиченого знання та страх за майбутнє єврейського закону стало причиною для започаткування танаїм нової форми правотворчості – письмової. Найвищим досягненням правотворчості періоду танаїм стала кодифікація Усного Закону і, як наслідок, створення Йегудою га-Насі Мішни. В період амораїм територіальні межі єврейської правотворчості були істотно розширені. Покоління законовчителів-амораїм, яким була відведена особлива роль із систематизації найбільш об'ємного джерела єврейського права, існували як в Єрец-Ізраель, так і в Вавилонії. І хоча вчені обох територій підтримували між собою тісний зв'язок, в подальшому це призвело до формування двох редакцій Талмуду: вавилонської та палестинської (Талмудична епоха). Остаточну обробку Талмуду здійснили вчені періоду савораїм, який увійшов в історію єврейської правової системи тим, що законовчителі-савораїм тлумачили допущені амораями прогалини, засвоюючи в такий спосіб результати праці своїх попередників. Завдяки такій діяльності савораїм Талмуд закріпив за собою властивість стійкого та сталого джерела Усного Закону. Після остаточного завершення вавилонської редакції Талмуду настав пост-Талмудичний період, який прийнято називати періодом гаонім. Носії правотворчої традиції у цей час здійснювали свою діяльність на території Вавилонії, оскільки арабське правління в Єрец-Ізраель не було сприятливим для подальшого розвитку єврейської правотворчості. Натомість,

у Вавилонії єврейські громади були наділені правом самостійного вирішення внутрішніх питань, що проявилось в управлінській системі, верховна влада в якій належала екзилархам і гаонам. Центром єврейської правотворчості та судочинства виступали єшіві, які очолювали гаони. Основним завданням єврейських законовчителів цього періоду було тлумачення вчення амораїм, внаслідок чого створювалися нові джерела єврейського права: респонси та таканот. Раввинська епоха настала після припинення діяльності гаонів, коли на зміну гаонам у єврейських громадах діаспори з'являються нові галахісти – раввини. Саме в період рішонім (перших раввинів) і відслідковується масове створення в інших державах єврейських центрів вивчення Тори. Попри антиєврейські настрої в Європі, галахісти створювали нові норми Галахи, коментуючи норми Талмуду та систематизуючи коментарі в окремі кодекси з метою підвищення доступності його норм. Другий період Раввинської епохи – ахаронім (останніх раввинів) відзначився в історії єврейської правової системи як такий, що створював передумови для кардинальних змін. Значна кількість єшів, що існували в різних державах світу, плюралізм правових думок галахістів, створення значної маси галахічних коментарів та роз'яснень до Талмуду, а також відсутність єдиного координаційного органу, який би скеровував напрями правотворчості галахістів діаспори – характерні особливості періоду ахаронім. Розсіяний світом єврейський народ поєднувало знання Закону та бажання повернутися для відродження в Єрец-Ізраель. Новий правовий порядок XVIII-XIX століття (Ізраїльський) став причиною кардинальних змін спочатку в правовій свідомості єврейського народу, а згодом і в усій правовій системі. Поширення ідей секуляризації та емансипації в Європі сприяли асиміляції євреїв та поступовій ліквідації судової автономії. Внаслідок цього єврейське право втратило характер «живого права», а звернення євреїв в неєврейські судові інстанції стало поширеним явищем. Зі створенням держави Ізраїль, задекларованої як єврейська, склалася парадоксальна ситуація: вирішивши надати державі сучасної демократичної форми, єврейські політичні та правові лідери фактично відмовились від

впровадження єврейської правової системи в ізраїльську. Сформована протягом тисячоліть правова система лише частково трансформувалась у нову державно-правову систему [95].

Далі ми зупинимось на формуванні правових норм та приписах часів Мойсеєвого законодавства (яке ми синонімічно називатимемо також Синайським законодавством), періоду суддів та існування Ізраїльського і Юдейського царств, Вавилонського полону і аж до періоду Ездри (побудови Другого Храму). З огляду на доволі ґрунтовне дослідження цього періоду [195, с. 344-347; 66; 181, с. 4-8; 52; 205; 139, с. 4-25] та обмеженість обсягу нашої роботи, ми зупинимось лише на основних його віхах в історично-богословсько-правовому світлі, адже для нашого дослідження визначення, і то чітке, біблійного періоду єврейського права критично необхідне. При чому ми не погодимось з самою суттю висловлювання Менахема Елона, який оцінив частину єврейського права, яка була створена до зруйнування Єрусалимського храму (в I ст. н.е.): «...лише заклала юридичні й ідейні основи того великого й величного будинку, який було споруджено згодом, у часи танаїм й амораїм, у період геонім й у раввінську епоху» [302, с. 36]. Ми вважаємо, що біблійне право саме по собі самодостатнє і вартє розумітись як велична і окрема складова всього єврейського права, а тим більше в контексті богословському, та й історичному також, біблійне право є не просто не менш цікавим, а навпаки набагато цікавішим за пізніше, надбудоване і добудоване, за словом М.Елона – талмудичне право.

Спробуймо відслідкувати історичні події єврейської історії та співставити їх з періодами в яких створювалось іудейське право. Таке співставлення, безперечно, посприяє кращому розумінню феномену старо-іудейського права та усвідомленню його ролі в житті єврейського народу.

Епоху патріархів, описану в книзі Буття 11: 27-50: 26, на думку істориків ймовірно, слід співвіднести з археологічним періодом середньобронзового віку

другої фази (1750-1630 рр. до н. е.)<sup>20</sup>. В Дворіччі це був т. зв. Старовавілонський період, коли керувала аморейська династія царя Хаммурапі (1792-1750 рр. до н. е.) і його наступників. Міська культура, що розвивалася в сиро-палестинському регіоні в епоху ранньої бронзи, в останній чверті III тисячоліття до н. е. занепадає і змінюється переважно культурою скотарства (четверта фаза раньобронзового віку; 2300-2100 рр. до н. е.). Перехід же від першої фази середньобронзового віку (2100-1900 рр. до н. Е.) до другої його фази (1900-1750 рр. до н. е.) в Сирії і Палестині характеризується значними змінами в матеріальній культурі і активним розвитком міської цивілізації (період реурбанізації). Більшість дослідників пов'язують ці процеси з інтенсивною імміграцією груп західних семітів, що називалися амореями (або сутіями) [149, с. 318]. В ту епоху сиро-палестинський регіон був єдиним культурним континіумом [304, с. 17-18]. У зв'язку з питанням про можливе датування епохи патріархів відзначимо також гіпотезу У. Олбрайта, згідно з якою час патріарха Авраама слід віднести до періоду між 2100 і 1900 рр. до н. е. Таким чином, хронологічний орієнтир Числ. 13:22 говорить на користь того, що епоху патріархів можна було б співвіднести з археологічним періодом саме середньобронзового віку (1750-1630 рр. до н. е.) [304, с. 20–21, 37]. Рубіж III-II тисячоліть – це не тільки початок скитань праотця ізраїльського народу, й час падіння Шумеро-Аккадського царства, а період початку старо-іудейського права, до-Синайського періоду.

Цей період залишив нам мінімальні прояви правових відносин, зокрема для прикладу відзначимо епізод купівлі печери Махпела. У книзі Буття (Буття 23: 3-20) докладно розказано про переговори Авраама із синами Хета з приводу купівлі печери Махпела для поховання в ній його дружини Сарі. Це оповідання дає нам досить повне уявлення про деякі правові аспекти, пов'язані з купівлею й продажем (Буття 23: 10-12). На думка Б. Мецгера, наведений приклад є виявом

<sup>20</sup> Докладніше про цей період в історичних дослідженнях: 321; 322, р. 26. Також тут: 316, р. 236-238; 319, р. 55; 338, р. 66-71, 257-266; 330, р. 532-594; 334, р. 160-168; 339; 324; 322, р. 71; 318; 327, р. 6-13; 313, с. 26 і далі; 325, р. 100-133; 335; 332, р. 20-26.

давньосхідного звичаю «подарунку у відповідь» [200, с. 42]. Специфіку правової реальності періоду Ісаака, Якова, та докладно правовий та богословський аспект цього періоду ми розглянемо в II розділі.

Наступною точкою в розвитку до-Синайського права назвемо момент входу Ізраїля в землі єгипетського фараону. Більшість дослідників вважають, що історичним фоном біблійної оповіді про кар'єру Йосифа при єгипетському дворі та поселенню євреїв в Єгипті, скоріше за все може являтися період владарювання там гіксосів (бл. 1700 – бл. 1542 рр. до н.е.). З початку т.зв. II перехідного періоду в Єгипті (бл. 1786 р. до н. е.) різко зростає інтенсивність проникнення з Ханаану в Дельту Нілу озброєних західносемітських племінних скотарських груп, перш за все аморейсько-сутійського походження. Вони, або їх верхівка, якщо точніше, отримують назву «хека хасут», тобто «володарі чужоземних країн» або «правителі чужоземних/пустельних нагір'їв». Манефон вводить назву «гіксос» (царі пастухів). Десять до початку XVII ст. до н.е. вся Дельта виявляється під контролем гіксосів, а їх очільники проголошують себе царями (XV і XVI манефонівські династії) [259, с. 61, 62]<sup>21</sup>. Якщо співставити текст кн. Буття 15: 13 та кн. Вихід 12: 40-41, то згідно першої – ізраїльтяни були пригноблені в єгипетській країні чотириста років, а згідно іншої – вони жили в Єгипті чотириста тридцять років. А Яків-Ізраїль з сімейством прибув до Єгипту через тринадцять років після того, як туди потрапив Йосиф. Таким чином затишне життя євреїв в Єгипті продовжувалось тридцять років. Якщо це співвіднести з періодом царювання гіксосів, то ці події слід було б віднести до заключного етапу владарювання гіксосів в Єгипті, а саме до періоду царювання Апопі Аауссери (бл. 1600 – бл. 1542 рр. до н.е.). Біля 1540 р. до н.е. Яхмос I – засновник XVIII династії і Нового царства – поклав край владарюванню гіксосів в країні: «І став над Єгиптом новий цар, який не знав Йосифа» (Вих 1: 8).

<sup>21</sup> Мабуть, і т. зв. гіксоси, які владарювали в Нижньому Єгипті в кінці XVIII – середині XVI ст. до н. е., були у своїй більшості також амореями-сутіями, які прийшли в Дельту Нілу з Ханаану і Південної Сирії.

Найбільш переконлива точка зору на даний час, це та, що Вихід відбувся в першій половині XIII ст. до н.е. Мойсею було 80, а Аарону 83 на момент Виходу (Вих. 7: 7) [259, с. 67-68; 138, с. 149-148, С. 149, 155]<sup>22</sup>. Хоча полеміка по цьому питанню далеко не закінчена<sup>23</sup>. Деякі дослідники максимально розширюють часові межі такої події, ставлячи її приблизно в межах XV-XII ст. до н.е. Різниця в такій розмитості датування, як зазначає нам дослідник філософії права П.Баренбойм, пояснюється віддаленістю подій [62, с. 122-123]. І як також правильно вказують італійські дослідники Е. Гальбіаті і А. Пьяцца, «марними будуть наші зусилля відновити за біблійними даними хронологію епохи, яка передує Давиду; клопоти ці немов викликають добродушну і загадкову посмішку у всіх цих чисел, кратних 40, ніби скануючих століття за століттям в ритмі людських поколінь, поки поважні сторінки наповнюються довгими списками невідомих імен, врятованих від тисячолітнього забуття. Отже, перед нами історія, що проходить крізь призму світо-споглядання, зовсім несхожого на наше. Ця призма щось відкриває, а щось приховує. І чим віддаленіші доходять до нас події, тим більш фрагментарне і скупе їх відображення, так що стає вже неможливо встановити, на який часовий проміжок вони реально віддалені в часі. Можна навіть поставити питання, чи не навмисно ці віддалені події передані крізь таку примутненість символізму і поезії, яка і застилає, і розкриває кінцеві долі людської історії» [310, с. 16].

Мойсей зійшов на гору Синай, і Господь повелів йому передати євреям слова, які виражають сутність Його Завіту з Ізраїлем: «отже, якщо ви будете слухатися гласу Мого і дотримувати завіт Мій, то будете Моїм уділом з усіх народів, тому що Моя вся земля, а ви будете у Мене царством священиків і народом святим; ось слова, які ти скажеш синам Ізраїлевим» (Вих. 19: 5-6). Через три дні Господь зійшов в огні на гору Синай, яка вся димілась і сильно зтрушувалась. З вершини гори Господь возвістив ізраїльтянам Слова Завіту,

<sup>22</sup> Хоча така подія, як вихід з Єгипту не отримала відображення ні в одному письмовому пам'ятнику поза біблійним текстом, який би був близьким по часу до епохи виходу [50, с. 99].

<sup>23</sup> Так наприклад багато біблійних археологів, включаючи Мерілл Юржина (Merrill Urgan) і корифея єгиптології Ганса Гедіке (Hans Goedicke) схиляються до висновку про 1450 року до н. е., як дату Виходу євреїв з Єгипту [305, с. 112].

Десять Заповідей – Декалог (Вихід, розділ 20, Повтор.Закону, розділ 5) [259, с. 103-106]. Скрижалі були поміщені в Ковчег, а той відповідно в Скинню (Вихід, 35-40) [62, с. 124]. Сам Закон в докладніших приписах був записаний і проголошений окремо [222, с. 138; 311, с. 86]. По завершенні Мойсеєм написання Закону він віддав його Левитам, які мали право носити Ковчег Завіту, і повелів покласти його збоку від Ковчега (31:26) і читати народу кожні сім років, «в рік відпущення (прощення)», тобто в Суботній рік, в свято Кучок (31:10). І не було більшого пророка (נביא) в Ізраїлі, подібного до Мойсея, якого знав Господь Обличчям в обличчя (Втор. 34:10)<sup>24</sup>. А як зараз міркують сучасні дослідники філософії права, Мойсей – ще й перший відомий історії філософ права [62, с. 103]. Особа Мойсея закінчує собою епоху патріархів, до Синайську і розпочинає нову епоху – епоху Синайського / Мойсеєвого законодавства. Щодо періодизації, то Мойсеєве законодавство, зазвичай датується 1250-ми роками. до н.е..

Сукупність морально-релігійних та правових норм які традиційно називають законодавством Мойсея, викладені у П'ятикнижжі,. Ця унікальна релігійно-правова система характеризується цілим рядом специфічних рис. Так, зокрема, земля, яка ставала власністю коліна, не могла бути якимось чином відчуженою – переходити у власність іншого коліна [220, с. 76], існував інститут левіратного шлюбу (обов'язок старшого за чергою брата женитись на вдові бездітнопомерлого первородного брата, щоб народити сина, який зміг би продовжити рід померлого). У Мойсеєвому законодавстві нормативно було закріплено принцип кровної помсти (тобто переслідування вбивці найближчого родича), як наслідок цього принципу існував фактор, що обмежував право помсти – інститут міст-схованок, також треба відзначити принцип безперечного дотримання релігійних свят, зокрема святості суботи, порушення якої тягло за собою суворі правові санкції.

<sup>24</sup> Про Мойсея та його інтерпретацію грекомовними єврейськими письменниками, які рухаються в фарватері традиційного єврейського нарративу див. тут: [15].

Хронологічно ж, якщо користуватися сучасними історичними категоріями і виходити з переважаючих уявлень про спільний вектор всесвітнього історичного процесу, з певною часткою умовності можна сказати, що П'ятикнижжя охоплює собою величезний часовий період – від кам'яного віку, на який припадає зародження людства і, відповідно, найдавніших соціальних норм, до бронзового віку, коли почали формуватися перші держави і право в його сучасному позитивістській розумінні.

Базове історичне оповідання, яке відображається в книзі Буття закінчується смертю Мойсея<sup>25</sup>. Завершуючи Тору смертю Мойсея, традиція як би стверджує, що саме він – учитель Закону, який гарантує легітимність всього корпусу Тори. Це не означає, що Мойсей був «автором» всього тексту в сучасному розумінні цього слова, але лише вказує на беззаперечність його авторитету в традиції. На початку після Мойсеєвої частини біблійної історії Ізраїль входить в землю обітовану (Книга Ісуса Навина), відповідно життя Мойсея і Тора закінчуються до цієї події, оскільки Мойсей, будучи засновником традиції, не отримує дозвіл увійти в землю обіцяну разом з Ізраїлем (Вт 34: 4). У Ранніх пророків (Ісус Навин – книги Царств) описується життя Ізраїлю в землю обіцяній, на відміну від Тори, де Ізраїль описаний як народ, який ще не одержав землю, і знаходиться на шляху до неї [77, с. 483-484], що з богословської точки зору є надзвичайно цікавим.

Наступна епоха Суддів – хронологічно приблизно відповідає археологічному періоду першої фази залізного віку (бл. 1200 – бл. 1000 рр. до н.е.). Суддею (шофет) називали вождя одного з колін або великого роду, який виступав в якості лідера у сутичці з зовнішнім ворогом, який погрожував коліну, або групі колін. Отримавши перемогу на полі битви, полководець ставав племенним, або обласним вождем, судив Ізраїль. По відношенню до суддів вживалось також назви «вождь» (кацин) і «глава» (рош). Про цей період читаємо в кн. Суддів [259, с. 148-149, 164; 91, с. 17-41, 23].

<sup>25</sup> Згідно талмудичної традиції (Бава Батра, 15а), остання, 34-а, глава Второзаконня (в якій описана смерть Мойсея) була написана Ісусом Навином [222, с. 148].



Перші спроби встановити царську форму правління, були ще в епоху Суддів. Авімелех (перекладається як – мій батько цар, мелех) син Гедеона і шехемської наложниці був проголошений жителями древнього міста Шехема царем і «царював над Ізраїлем три роки» (Суд. 9: 22). Він був вбитий внаслідок повстання. Зауважимо, що таке царювання оцінилось Біблією негативно і виразилось в антимонархічній притчі, яка вийшла з уст молодшого сина Гедеона Йотама (Суд. 9: 7-15) [259, с. 169-201]. Сама монархічна влада в Ізраїлі встановилась приблизно 1030 р. до н.е. з помазанням Саула, сина Кіша, з коліна Веніамінового. Причому початок царювання Саула також супроводжується антимонархічною оцінкою, аналогічною тій, яка мала місце в розповіді про початок царювання Авімелеха (1 Сам. 8: 11-18) [41, с. 31-32; 259, с. 172; 91, с. 28-30].

В віршах 14-15 1 кн.Царств дається короткий огляд наступного періоду царів, який почався з цього моменту. Тут представлені дві парадигми, пов'язані з древнім Завітом, – благословення і прокляття. У вірші 14 оголошуються основні умови добрих взаємин між Богом і його народом: люди повинні боятися, служити і слухати голосу Господа, тобто його заповідей. Таким чином, історія народу Божого повинна слідувати по шляху, вказаному в першій заповіді. якщо люди вибудовують своє життя згідно з нею, то все буде добре. У вірші 15 описаний альтернативний цьому шлях відкидання влади Господа, слідуючи за яким Ізраїль наведе на себе прокляття, викладені задовго до цього Мойсеєм на рівнинах Моава (Втор. 28, 1-62; 30, 15-20). Саме виходячи з цієї перспективи описана вся подальша історія царів. Всі царі після Давида і Соломона, виключаючи Єзекію та Іосію, які проводили релігійні реформи, так чи інакше підпадають під осуд вірша 15. Введення монархії в соціально-політичну структуру Ізраїлю принесло з собою нові можливості для вибору добра чи зла, але не змінило основної суті взаємин народу з Богом [40, р.46]. «Якщо ж ви будете робити зло, то і ви, і цар ваш загинете!» (1 Цар. 12: 25).

Таке встановлення царської форми правління змушує формалізувати і переробити правові відносини для країни [259, с. 169-201], тому це доречно оцінити як перехідний момент в межах біблійної правової епохи, від періоду патріархального, через період Мойсеєвого/Синайського законодавства, та через період суддів переходить до пост-Синайського періоду – періоду встановлення царства.

Перший цар Ізраїля Саул виступає, на початку свого царювання, як виконавець приписів Мойсеєвого Закону [259, с. 179; 91, с. 36]. Підкреслимо ще раз, що суть правління Саула, та й взагалі інституту царя полягала в тому, що він був лише призначеним регентом – представником небесного Царя, який продовжував в дещо іншій формі управляти своїм народом. Задля цього на Саула сходить дух Господній (1 Цар. 10, 10), щоб дати йому сили і здібності здійснити покладену на нього місію. Проте Саул, отримавши цей дар від Господа, на відміну від Давида зазнав невдачі, бо намагався використовувати дароване в корисливих цілях.

Давид є фактичним засновником Древньоізраїльської державності як такої [74, с. 33-34]. Він царював над Ізраїлем 40 років (сім років і шість місяців в місті Хевроні над коліном Юди і тридцять три роки в захопленому їм Єрусалимі над усім народом; 2 Цар 5: 5)<sup>26</sup>. Приблизні роки царювання Давида від 1009 (1002-1001) до 969 рр до н.е. Давиду, сину Ішая і його епосі присвячені частина Першої книги Самуїла (з розділу 16), вся Друга кн. Самуїла, перші дві глави Першої кн. Царів і частина Першої книги Хронік (з 10: 14). Давид поклав початок династії дому Давидового, який правив в об'єднаному Ізраїлі (Соломон) та Юдеї біля 400 років, аж до зруйнування Першого Храму вавилонянами (586 р. до н.е.) [259, с. 182, 186, 193].

В чому була особлива правова його заслуга? Давид провів реформу державного апарату. В Біблії збереглись докладні списки офіційних осіб держави (2 Сам. 8: 16-18, 20: 23-26; 1 Хр. 27). Очолював армію – Йоав, царських тілоохоронців Бенаяху (2 Сам. 23: 23). Ядро війська складало

<sup>26</sup> Докладніше наприклад: [107, с. 96-97].

шелошим хаг-гібборім, тридцять героїв – гвардія царя (2 Сам. 23; 1 Хр. 11). Первосвященник – Цадок. Також в числі важливих посадовців були: софер (писець), мазкір (хроніст), ашер-ал-гам-мас (збирач податків і контролер виконання народом трудової повинності). З'являються «радники» і «друзі» царя. Встановлення нових органів та інститутів державної влади призводять до появи нового стану – царського чиновництва. Вищі чиновники носять титул «раб царя», в них входять: завідувачі царськими полями, виноградниками, оливковими гаями, скотом та іншими маєтностями [259, с. 188].

Його син, цар Соломон правив Ізраїлем приблизно з 970/969 по 931 рр. до н.е.). Про нього описується в Біблії в наступних текстах: 1 Цар. 1-11 і 2 Хр. 1-9. Процарював приблизно 40 років [259, с. 193, 201]. Соломон зміцнює централізацію держави. Розділює її на дванадцять адміністративних округів. Очолювали їх ніцпавім (намісники), які призначались царем. Коліно Юди залишалось під безпосереднім управлінням самого царя (3 Цар. 4: 18-19). Адміністративний апарат при Соломоні очікувано збільшується і ускладнюється за своєю структурою [259, с. 195, 197]. Для багатьох дослідників, як і для нас, це період Першого Храму – період після «епохи суддів», який починається в час правління третього царя Ізраїлю – Соломона, який і збудував Храм, хоча підготовка такої побудови була зроблена царем Давидом, а закінчується руйнуванням вавилонянами Храму в 586 р. до н.е. [97, с. 4]. Для зручності періодизації саме цей момент, побудови Єрусалимського Храму і збігається з початком іншої правової реальності і є великим хронологічним орієнтиром.

Пост-Синайський період розпочинається по смерті Соломона, коли Ієровоам був покликаний на окреме царювання північними племенами, представники яких зібралися в древньому ізраїльському культовому центрі Шехем. Так закінчилася епоха єдиної Країни Ізраїлю, що тривала близько ста років: на місці Ізраїльського царства з'являються дві самостійні держави, Іудея і Ізраїль.

Юдею, що включала уділ Юди і більшу частину уділу Веніаміна<sup>27</sup>, відрізняли політична стабільність і спадковість влади. Це забезпечувалося насамперед тим, що аж до падіння Юдейського царства в 586 р. до н.е. під ударами вавилонян тут правили царі тільки з дому Давида (за єдиним винятком: правління цариці Аталії, дочки ізраїльського царя Ахава, в 841-835 рр. до н. е.). В Ізраїлі ж, розгромленому в 722 р. до н.е. асирійцями, дев'ятнадцять царів, які правили там належали до 10 різних родів або династій. Історія Іудеї і Ізраїлю, починаючи з розколу єдиного царства і закінчуючи руйнуванням вавилонянами Першого Храму в Єрусалимі в 586 р. до н.е. е., викладається в 1 Цар. 12-2 Цар. і 2 Хр. 10-36. Всі історичні перепетії ми відобразити тут не будемо, скажемо лише, що там все доволі було складно і заплутано<sup>28</sup>.

Облога столиці Північного царства тривала три роки (2 Цар. 17: 5, 18:10). Самарія, цілком ймовірно, впала в останній рік царювання Салманасара V (723/722 рр. до н. е.), Незадовго до смерті останнього. Те, що саме Салманасар взяв Самарію, говорить і Біблія (2 Цар. 17: 5-6; 18: 9-10), і так звана Вавилонська (Халдейська) хроніка (виявлена в 1956 р). З іншого боку, асирійський цар Саргон II (722-705), наступник Салманасара, в своїх написах, створених кількома роками пізніше цих подій, стверджує, що саме він зруйнував Самарію в перший рік свого царювання. Ймовірно, Саргон був командувачем армією Салманасара в той час, коли впала Самарія. Після смерті Салманасара саме Саргон здійснив в 722 р. до н.е. е. депортацію населення Самарії, за його власними словами, переправивши в Месопотамію 27 290 осіб. Тобто приблизно в 723 р. до н.е. е. Ізраїльське царство припинило своє існування [259, с. 224-225]. І ізраїльтяни були переселені в Месопотамію (наприклад, в Халаху на північний схід від Ніневії, в Гозане у верхній течії Хавор, припливу Євфрату, в окрузі Хавор, заселеному переважно арамеями)

<sup>27</sup> В Біблії часто говориться про те, що до Південного царства відійшло тільки одне коліно Юди(наприклад, 1 Цар. 11: 30-31, 35-36, 12:17 20; 2 Цар. 17: 18-18), територія «від Геви до Беер-Шеви». Про те, що Іудея включала як коліно Юди, так і коліно Веніаміна, вперше експліцитно говориться в 1 Цар. 12:21 і 23; в пізніх книгах Біблії коліна Юди і Веніаміна часто згадуються разом (пор., наприклад, Езр. 1: 5, 4: 1, 10: 9; 2 Хр. 15: 2, 8-9, 25: 5,31: 1,34 : 9). Біблія говорить про десять колін, що склали Північне царство (наприклад, 1 Цар. 11:31 35), ймовірно, маючи на увазі, що в це державне утворення увійшла значна частина представників коліна Веніаміна ([259, с. 203-206]).

<sup>28</sup> Докладніше див.: [259, с. 213; 258, с. 202-242, 224-225].

та Мідію (2 Цар. 17: 6; 18:11; 1 Хр. 5:26). Територія колишнього Ізраїльського царства була перетворена в асирійську провінцію, адміністративним центром якої стала відбудована з цією метою Самарія. У ізраїльські ж міста були пригнані арамеї, а пізніше халдеї з Вавилону (2 Цар. 17:24). Переселенці в цілому переймають релігійні уявлення місцевого ізраїльського населення, релігію Єдиного Бога, проте багато в чому зберігають і свої язичницькі обряди і звичаї (пор. 2 Цар. 17: 27-41). З плином часу ці народи частково змішуються з залишком ізраїльтян, і утворюється нова, близька до єврейської, народність – самаряни. Частина представників північних колін асимілювалася з арамейським і асирійським населенням. Однак багато ізраїльтян зберегли свій релігійно-національний вигляд і злилися згодом з переселенцями з Юдеї, депортованими в Месопотамію вавилонянами на початку VI ст. до н. е. Іудейські пророки Єремія (остання третина VII – початок VI ст. до н. е.) і Єзекіїл (перша третина VI ст. до н. е.) віщують визволення не тільки іудейським, але і ізраїльським вигнанцям [303, с. 226, 227].

На відміну від Північного, Ізраїльського царства в Південному, Юдейському втримувалась віра в Єдиного Ізраїльського Бога, що оцінюється Біблією, як максимально важливий і вирішальний момент існування цієї держави. Так наприклад відзначається юдейський цар Іосія (639-608) знаменитий, перш за все, своєю релігійною реформою, в результаті якої монотеїзм повністю утвердився в усьому єврейському суспільстві, яке вчергове відвернулось від нього, і був встановлений єдиний централізований культ Господа Бога в Єрусалимському Храмі. У центрі реформи стоїть виявлена в 621 р. до н.е. первосвящеником Ілії в Єрусалимському Храмі «Книга Навчання (Тори)», яка написана рукою Мойсея і книга Закону<sup>29</sup>. Ймовірно за все, книга Второзаконня і була тією самою книгою Закону, яку читали в Храмі перед усім народом<sup>30</sup>. Зусиллями всіх цих ревнителів книга

<sup>29</sup> До нас дійшли дві версії, в яких розповідається обставини виявлення Книги Вчення і проведення царем Іосією релігійної реформи: тексти Другої книги царів 22: 1-23: 28 і Другої книги Хронік 34: 1-35: 19. Книга Вчення, (השמ דב הרהי תרות רפס) [56, с. 212-213].

<sup>30</sup> Питання про датування Книги Заповіту і Книги Закону, звичайно, не можна ще вважати вирішеним остаточно, як це буває завжди, коли справа стосується реконструкції текстів, оригінал яких був втрачений. Однак, у всякому разі, сьогодні більшість біблеїстів згодні в тому, що під згадуваною в IV Книзі Царств Книгою Закону (IV Царств, 22: 8) потрібно вважати текст, відомий нам сьогодні як Книга Второзаконня. Більш-менш загальноприйнятою є датування цієї книги: IX або VIII ст. до н. е. [50]. Складніше з Книгою Завіту: в даному

священних текстів була поставлена в центр віри Ізраїлю. Іосія затверджує постійне перебування Ковчегу Заповіту в Храмі (35: 3). За його вказівкою засновуються жрецькі череди відповідно до приписів Давида і Соломона. Але така спроба відновити пошанування Закону і його притримання не призвела до якихось довготривалих наслідків. Юдейське Царство впало так само з причин переважно богословських.

Облога Єрусалиму розпочалася 15 січня 588 р до н. е. і тривала до 19 липня 586 р. до н.е. е. (2 Цар. 25: 1-2; Єр. 39: 1-2), коли вавилонянам вдалося прорватися через міські стіни в столицю Іудеї [139, с. 76-88]. Все це відбулось при Вавилонському царі Навуходоносорі II [41, с. 37-38; 137, с. 353-354; 263, с. 70; 148, с. 369]. Важливо відзначити, що на відміну від Північного, Ізраїльського царства, в Юдею не були вигнані представники інших народів з територій Ново-вавилонського царства, і вона перебувала в стані спустошення і запустіння аж до повернення іудеїв з вавилонського полону. Перша, невелика, група переселенців на чолі з Шешбаццаром (Шенаццаром; 1 Хр. 3:18), сином іудейського царя Іехонії, з'являється в Юдеї через незначний проміжок часу після 539 р. до н.е.: восени того року перський цар Кир захопив Вавилон і незабаром видав декрет, згідно з яким іудейським полоненим слід «повернутися в Єрусалим, що в Юдеї, і побудувати Дім Господа, Бога Ізраїля ...» [259, с. 241].

Розглядаючи післяполонну законодавчу діяльність в період Єзри й Великих зборів, відзначимо величезну важливість цього періоду (друга половина V століття до н.е.) [302, с. 400]. Саме у цей час відбувся або вірніше сказати почався кардинальний поворот у розвитку галахи і взагалі єврейського права.

Головним персонажем цього періоду стає Єзра. Благодійник в своїй праці «Полон Вавилонський» характеризує Єзру як глибокого знавця Тори [73, с. 247]. Після повернення на свою батьківщину (458 р. до н.е. [302, с. 247]) він

---

випадку консенсус зводиться лише до того, що це був законодавчий текст, який згодом увійшов в розділу 21-23 Книги Виходу. Про час його появи сперечаються, але, у всякому разі, він датується додержавним періодом єврейської історії [252, с. 202-203].

докладає значних зусиль для проведення закону Тори у свідомість єврейського народу як ми це бачимо в Біблії. Іудейський переказ йому ж приписує встановлення постійних читань закону в суботи й свята [241, с. 65-66] і йому, імовірно, належить організація класу тих, що читають і тих, хто пояснює закон (Неєм. 8: 1-9; 9: 1-6). Ездра визнається письменником Першої та Другої книг Хронік, Першої книги Ездри і книги Неємії. Йому ще приписують заснування Великої синагоги та введення при написанні священних книг халдейського способу письма, або так званого квадратного шрифту<sup>31</sup>. Тексти Ездри і Неємії, відзначають єврейські історики Х. Тадмор і Р. Надель, «служать головними джерелами, які висвітлюють цю епоху», бо сто років, що відділяють епоху Неємії (sic) від завоювання Палестини Олександром Македонським, не відображені майже ні в яких джерелах [153]. Істотно також те, що методи роботи над священним текстом саме в даний період кардинально змінюються: «вивчення і редагування тексту біблійних книг, які за часів Першого храму були зосереджені в руках священників і левитів, стають в цей період заняттям особливого стану «софрім», тобто переписувачів або вчених» [84, с. 68-69]. При чому його першого Священне Писання називає «книжником» («софер») (Єзр. 7: 11, 12 й 21; Неєм. 8: 1, 13).

Повернення народу до вивчення Тори, після Вавилонського полону, та до застосування законів Тори в повсякденному практичному й соціальному житті неодмінно повинні були дати потужний поштовх розвитку єврейському закону, а особливо використанню методів мідрашу Тори [302, с. 277]. Талмуд (трактати Кідушін, Зоа) також підкреслює особливе захоплення мудреців цього періоду мідрашем і називає перших (мудреців періоду після Єзри) «софрім» – бо вони підраховували всі букви Тори (на івриті софер означає «той, що рахує», «рахівник» [275, с. 323-324]). Взагалі інтерпретація П'ятикнижжя Мойсеєвого стала основним джерелом єврейського законодавства [297, с. 62]. Але в тих випадках, коли виявлялося неможливим вирішити проблему за допомогою інтерпретації старих постанов, приймалися

<sup>31</sup> Більше про мову написання Біблії див. тут: [307, с. 20-25; 50, с. 101].

нові закони [302, с. 401]. Наскільки велика була сила цих нових постанов і заповідей, видно з того, що талмудисти прямо вже говорили, що «...вислови соферим більше варті уваги, ніж вислови Писання», і що «...вони важливіші за Закон», «...більше важливості має провина того, хто чинить всупереч висловів соферим, ніж того, хто чинить всупереч закону» [126, с. 260].

Цей період відзначається тим, що законотворчість (влада вчити і судити) переходить від священиків – когенів (первосвящеників) та левітів до класу мудреців [302, с. 274; 237, с. 180-181]. Єзра розпоряджається, що відтепер вивченням, тлумаченням і викладанням Тори будуть займатися не тільки когени, але й весь народ, причому мудреці Тори всіх колін Ізраїлю [126, с. 119]. Талмуд наводить вислів Хілела: «Будь учнем Аарона, що любить мир і прагне до миру, що любить людей і наближає їх до Тори» (Авот 1:12), який означає, що учні, тобто послідовники Аарона, не обов'язково є нащадками Аарона (священиками-когенами). Дослідники іудаїзму відзначають, що серед перших мудреців – софрім – було багато когенів і левітів, оскільки вони здавна були фахівцями із закону Тори, але тепер вони були вчителями народу не за правом когенів, а за правом знавців Тори [275, с. 31, 326; 297, с. 3]. Як видно з розповіді Неємії, читання закону перед народом, який пережив вавилонський полон, вимагало його тлумачення, для того, щоб бути зрозумілим (Неєм. 8: 8). Бо за час перебування в Вавилонському полоні між 586 і 538 рр. євреї втратили свою колишню – єврейську – мову і стали користуватися в побуті іншою мовою, засвоєною у Вавилоні, арамейською. Про початок читання Писання з перекладом оповідає книга Неєм. 8, 1-8: «Весь народ як одна людина зібрався на площі Водної брами, а священик Ездра, стоячи на дерев'яному підвищенні, читав вголос книгу закону Мойсея від світанку до полудня; читання здійснювалося виразно, до нього приєднувалося тлумачення, так що робити зрозумілим читання». Це було близько 450 р. до н. е., через 65 років після відновлення Храму [53, с. 212; 259, с. 202-242, 231-234, 237]. Характерно, що нововведення Ездри вводиться не в Храмі, а на відкритій площі, воно не пов'язане з храмовим богослужінням і не є його частиною. На другий день



після першого читання євреї зробили свято Кушів, а потім, при новому читанні Писання і покаяння, відновили Синайський завіт з додатком підписів і печаток (Неєм. 9, 38; 10, 28-29). Тлумачення Святого Письма арамейською служило тому, щоб зробити зрозумілими ті вимоги Тори, до виконання яких народ приступив тоді з справжнім завзяттям [28, р. 40-41]. Оригінал і переклад оголошувалися різними особами, переказ не записувався, і це не дозволяло йому ставати врівень зі Святим Письмом. Цей переклад називається арамейською таргумом<sup>32</sup>. Мета такого читання, та взагалі самого тексту Второзаконня – повернути молоді відчуття дива, прищепити певну дисципліну і навчити подяки, яке виражається в слухняності [3, р. 81-93; 77, с. 496; 90, с. 26].

Важко переоцінити вагомість змін в основних принципах іудейського права, які відбулись в цей період (зникнення поняття коліно<sup>33</sup>, а як наслідок трансформація та зникнення значної кількості приписів, які виходили з цієї аксіоми; перехід влади законодавчої, а отже формотворчої в іудейському праві до мудреців з усього Ізраїлю, які сформувались в окремий прошарок суспільства). Для повноти картини наведемо той факт, що вже у часи Сіраха (246-220 р.р. до н.е.) мудреці займали місце серед вельмож (Сирах 39, 4), на них дивилися як на пророків а їхній вплив був сильніший, ніж вплив первосвященника [73, с. 235]. Така тенденція з часом лише посилилась.

Прийнято вважати, що канон П'ятикнижжя склав саме Ездра в V столітті до н. е. Він поєднав в одне книги, які до цього були розділеними, і таким чином склався звичний нам вид Тори. Вочевидь напрошується висновок, що до часу Ездри книги знаходилися в такому вигляді, що їх вже можна було з'єднати в канонічну збірку. Тобто фактично єдина, канонізована Тора була в розпорядженні Езри під час її публічного читання в 444 році до н.е. [77, с. 490]. Підкреслимо, що V століття до н. е. – це датування не створення книг Тори чи їх відредагованого або поєднаного тексту, а створення канонічної збірки, яке

<sup>32</sup> Таргумім – арамейський слово зі значенням «переклад». Див. : [175].

<sup>33</sup> Поступово все населення, яке перебувало у Вавилонському полоні, стало називатись людьми Іуди, або іудеями (в наш час тотожне поняттю євреї) [241, с. 60]. І вже як наслідок такої тенденції, після повернення з полону древнє поняття про коліно зовсім зникло ([220, с. 79]). Взагалі цей факт, на нашу думку, став одним з найхарактерніших виражень переходу від Мойсеєвого до талмудичного права.

ми називаємо П'ятикнижжям. Тобто самі книги як цілісний текст набагато старші – іноді йдеться про VIII століття до н. е. [297, с. 71]. Отже, ще раніше могли бути написані їх гіпотетичні частини, які були спочатку самостійними.

Також і Макдональд полемізує з усталеною думкою, що процес формування єврейської Біблії як Св. Письма відбувався в три етапи: (1) П'ятикнижжя було канонізовано в VI-V ст. до н. е. за часів Єздри і Неємії після повернення юдеїв з вавилонського полону; (2) пророчі книги увійшли в канон на початку II ст. до н. е.; (3) Писання за часів Маккавеїв (164-160 рр. до н. е.) або на «соборі» в Явні близько 90 р. н. е. Такі твердження більше не підтримуються багатьма дослідниками біблійного канону. На думку Макдональда, формування канону починається ще до того, як Книга Второзаконня була знайдена в схованці Єрусалимського Храму в 621 р. до н.е. за часів юдейського царя Йосії. Цей текст дійсно отримав авторитетний статус, і, можливо, саме він читався в Храмі я виконаю перед усім народом. Потім зусиллями ревнителів книга священних текстів була поставлена в центр віри Ізраїлю. Однак авторитет П'ятикнижжя і пророчих книг складається раніше цього часу. Більш того, в ранні збірки авторитетних писань входили і деякі книги, які зараз входять в розділ Писання (наприклад, Книга Іова, Псалтир, Притчі, Книга Данила, Книги Хронік). А процес написання і редакції інших текстів, що увійшли потім в П'ятикнижжя, тривав аж до часу реформ Єздри і Неємії (V ст. до н. е.) [251, с. 169]<sup>34</sup>.

Потрібно визнати також ту обставину, що принаймні до Хасмонеїв (II-I ст. до н.е.), канон Танаха залишався принципово незакінченим. Оскільки період пророцтва і є біблійним періодом, і лише з зупиненням пророцтва для євреїв зупиняється і біблійний період. До-талмудичні фарисеї, вважали, що пророчий дух в Ізраїлі згас після часу Єздри [250, с. 18]. В Талмуді прийнято вважати саме епоху Хасмонеїв епохою коли офіційно припиняється пророцтво в Ізраїлі (Ця подія пов'язують з тим, що «юдеї і священники погодилися, щоб

<sup>34</sup> Докладно про канон біблійних книг та його формування див.: [26]; Якщо коротко, то: велика частина пророчих книг була визнана зібранням священних текстів приблизно до початку II ст. до н. е. Втім, ці книги могли пізніше піддаватися ревізії, редакції і добавкам (напр., Іс 24-27; Зах 9-14). Книги, що увійшли в розділ Писання – третьої частини Біблійних текстів, – циркулювали в досить вільній формі, їх композиція і назва не були чітко визначені як мінімум до II ст. до н. е. [250, с. 12].

Симон [Маккавей] був у них начальником і первосвящеником, доки повстане Пророк вірний ... і нікому з народу і священиків нехай не буде дозволено скасувати що-небудь з цього» (1 Мак. 14: 41, 44) (Талмуд (Cant. Rab. 8.9–10; Num. Rab. 15.10; b. Yoma 9b, 21b; t. Sota 13.2; 'Abot 1). Хоча пізніша Раввіністична традиція стверджує, що пророцтво припинилося з завоюваннями Олександра Великого в 332 р до н.е. [297, с. 71]. А в термінології інших єврейських вчених час до самого зруйнування Єрусалима в 70 р н.е. відноситься ще до «біблійної епохи», а відтак і до періоду формування канону сакральних текстів [323, р. 81; 84, с. 69].

Ми вважаємо, що така прив'язка до Біблійного тексту є не просто богословськи обґрунтована, але і доречна в правовій періодизації єврейського права. Тому в нашому дослідженні ми приєднаємось до думки М.Гартман [96, с. 44-50] хоча і частково засвоїмо позицію М.Елона. Тобто період Ездри і Неємії, ми закінчимо на моменті переходу влади над єврейським соціумом в руки грецьких владних структур (331 р. до н.е.), а відтак закінчимо цим біблійний період нашої періодизації. Втім ми вважаємо, що ця межа може коливатись і не є абсолютна, тобто і момент початку періоду «зугот» (167-10 рр. до н.е), запропонований М.Елоном, який перебрав його з талмудичних підходів, також можливий. Хоча ми вважаємо, що з точки зору потрібної нам періодизації саме періодизація М.Гартмана, а відтак переважно історична (період початку еллінізації) є більш коректніша. Так чи інакше біблійний період закінчується саме в цей період: зупинення пророцтва, початком еллінізації, та переорієнтування принципів формування і дії єврейського права. Наступний етап цілком доречно назвати Перехідним, або, якщо завгодно пост-Біблійним.

Новий етап розвитку іудейського права супроводжувався бурхливими подіями, які проходили в історії єврейського народу і не могли не вплинути на становлення єврейського права. Вплив еллінізму, особливо посилювався після захоплення Іудеї (з цього часу цю територію часто називають Палестиною) в 322 р. до н.е. Олександром Македонським, і переходить під безпосередню

владу Птолемеєвського Єгипту (301-200 рр. до н. е.) [297, с. 65]. У 201 р. Палестину завойовують Селевкіді, які у 198 р. остаточно встановлюють свою владу (завоювання землі Ізраїлю Антіохом III) [297, с. 75; 300, с. 218; 148, с. 563-564]. Птолемеєвському й селевкідському царствам було призначено зіграти велику роль в історії елліністичної Палестини. Подальша історія єврейського народу пов'язана з Хасмонеями та елліністичними впливами. У роки правління Селевкідського царя Антіоха IV Епіфана (175-164 рр. до н. е.) посилюються гоніння на іудейську релігію: іудеям заборонялося читати Тору на івриті, дотримуватися суботу і обряд обрізання, в Єрусалимський Храм було внесено статуї грецьких богів (1 Мак. 2: 1-48; 2 Мак. 5: 21-27). У відповідь реакцією на релігійні гоніння стало повстання іудеїв, вірних Закону Тори, очолюване представниками роду Хасмонеїв, відомі також в історичних анналах як Маккавеї. Початок повстання Маккавеїв абсолютною більшістю істориків відносять до 167 до н.е., коли під керівництвом Маттафії, глави роду Хасмонеїв, почалася збройна боротьба, призвело до створення на території східного Середземномор'я держави Хасмонеїв<sup>35</sup>. Другий Храм був очищений від грецьких богів (165 р. до н.е.). Датою закінчення повстання Маккавеїв є розпливчаста – між 142-139 рр до н.е., вірогідніше за все 140 р. до н.е. [162, с. 59]. З 140 р. до н.е., коли Хасмонеї Симон міцно встановив свою владу над Іудеєю і до воцаріння Ірода (63 р. до н.е.) у землі Ізраїлю правили нащадки Іуди Маккавея [275, с. 325; 297, с. 99-102; 300, с. 232]. Основними джерелами про повстання Маккавеїв, є написані Йосипом Флавієм «Іудейські древності» та «Іудейська війна», а також 1-я і 2-я Маккавейські книги. Необхідно відзначити, що будь-яких помітних міжрелігійних проблем в Іудеї першої половини другого століття до н.е. не було, так само як і в усьому світі еллінізму, аж до початку релігійної реформи Антіоха IV, який поставив перед собою завдання уніфікації єдиного культу на всій території його держави (1 Мак. 2:1-48; 2 Мак. 6: 1-11). Антіох IV, таким чином сподівався консолідувати все те багатонаціональна і мультикультурне співтовариство, яким було

<sup>35</sup> Докладніше про повстання Хасмонеїв див. наприклад: [129, с. 44-70; 153, с. 110; 113, с. 75; та багато іншої літ-ри щодо цього питання].

населення держави Селевкідів. Відповіддю на цю реформу і стало повстання Маккавеїв [162, с. 53].

Найвищий розквіт держави Хасмонеїв припало на період правління Олександра Янная. Фактично при Олександрі Яннаї Іудея дійсно була великим гравцем на політичній арені Східного Середземномор'я. Підтвердженням цього служить вкрай активна зовнішньополітична діяльність Янная. Ця діяльність, правда, не завжди була успішною, але її масштаби для того часу були вражаючими. Правитель Іудеї воював практично з усіма, починаючи від Селевкідів і Птолемеїв і закінчуючи своїми ж іудеями [161, с. 104]. Взагалі однією з основних причин, що призвели до утворення незалежної держави, стала армія. Спочатку іудейська армія формувалася за принципом місцевого населення (добровольці), проте згодом, під час правління Іоханана Гіркана, вона змінила свою структуру в бік професійного постійного війська, ключовий основою якого були чужоземні найманці [161, с. 104-117].

Цей період перетинається з періодом Зугот – це прийнята в Талмуді назва п'яти пар законовчителів періоду Другого Храму. Перший у кожній парі був Насі (глава Синедріону), другий – глава Верховного суду (ав бет дін [297, с. 176]) [100, с. 317]. Найяскравішими представниками періоду «Зугот» стала п'ята, остання пара цього періоду – Гілель і Шамай (мудреці, які, на наш погляд, найбільше вплинули на формування нормативних приписів іудейського права). Гілель очолив Синедріон (який знову почав функціонувати тільки після звільнення Іудеї при Симоні Хасмонеї [275, с. 323]), а Шамай – Верховний суд [302, с. 278-279]. Гілель і Шамай (I століття до н.е.) були також главами двох галахічних шкіл, з яких перша прагнула всіляко полегшити виконання приписів іудаїзму й пристосувати їх до умов життя, друга ж відрізнялася строгістю, ригоризмом і нетерпимістю до найменших відхилень від установлених норм [140, с. 1210-121; 302, с. 585]. В остаточному підсумку узяла гору школа Гілеля, і загальне визнання одержали її галахічні рішення. Про це свідчить і барайта, автор якої вже знає, що «галаха завжди відповідає школі Гілела» [275, с. 381]. Цікаво зауважити – деякі іудейські науковці

висловлюють припущення, що одне з найбільш важливих галахічних рішень – додержуватися школи Гілея практично у всіх питаннях – було прийнято в Явні [100, с. 297]. Причому з погляду теоретичного, рішення обох шкіл – слова Живого Бога, але для практичних повсякденних потреб – галаха – тільки по Гілею, хоча це лише одна з декількох цілком законних думок.

Цих двох мудреців першими почали називати «раббі» («мій пан» у значенні «мій учитель»), звідси й з'явився термін «раввіністичний іудаїзм» [225, с. 55-56; 275, с. 333]. В часи танаїв мудреці носили титули раббі та авва, а у амораїв титулами були – абба або рав [47, с. 59; 254, с. 88].

Не можемо оминати нашою увагою діяльність відомих нам за Новим Завітом книжників, фарисеїв і садукеев, які жили в часи руйнування Другого Храму, і досить сильно вплинули на формування іудейського права. Відповідно до наших джерел, хасмонеїські правителі опиралися на збори радників, що називалося Герусія (прототип Синедріону). Ці збори виникли в результаті хиткої коаліції між фарисеями й садукееями, двома групами, які були найбільш активними в політичному житті держави [100, с. 166, 169; 300, с. 230-233]. З того часу і зустрічаємо в історії назву фарисеї і садукееї. Наприклад Вол. Соловйов вбачає початок підготовки створення Талмуду ще з часів життя Ісуса Христа і з діяльності трьох внутрішньоєврейських партій, які були носіями різних логік підходу та інтерпретації Тори і Законів Моїсея [246, с. 4-56]. Він навіть не просто приязно ставиться до фарисеїв, а в дечому навіть захоплюється ними, хоча і називає їх підхід «морально-юридичним формалізмом» [246, с. 4-57].

Назва фарисеїв походить від івритського слова перушим («відділені»). Це назва, за твердженням дослідників іудаїзму, найімовірніше, означало їхню відмову від ритуально нечистої їжі й від спільних трапез із простим народом, (в раввіністичних джерелах зустрічаємо назву ам ха-арец «народ землі»), який не був строгий щодо законів чистоти, запропонованої для левітів [297, с. 103].

Для фарисеїв, які визнавали за основу всього заповіді Тори, заповіді були такими, які могли давати нові відповіді на нові виклики. Велика кількість

постанов Тори в їх простому, буквальному значенні виявлялись неможливими до виконання при історичних обставинах, що змінились, а, з іншого боку, багато які нові життєві ускладнення не були передбачені Мойсеєвим законодавством. Тому фарисеї постали перед дилемою, або щось порушувати з приписів Закону, або вводити нові рішення користуючись принципами інших законодавчих систем чи моральних підходів. Тому, щоб охоронити закон від руйнування, щоб не зберегти його як мертву і нежиттєздатну букву, фарисеї прийшли до рішення в контексті такої парадигми – потрібно розвинути Закон засобом складної системи тлумачень, пояснень і казуїстичних відмінностей. Все це було потрібно, щоб зберегти авторитет древнього закону, і разом з тим, щоб пристосуватись до змін життєвого середовища. Саме тоді сформувався принцип «Потрібно будувати огорожу навколо закону». І саме виходячи з такого принципу почалась побудова такої огорожі, або інакше сказати надбудова нових приписів на основі Тори протягом шести-семи століть і працею пізніших равинів, що були зведені в одну книгу – Талмуд [246, с. 5-6].

Садукеї вже близько 150 р. до н.е. були цілком сформованою групою (назва садукеїв походить від імені Цадок – так звали первосвященника Ієрусалимського Храму в часи царя Соломона). Ця група носила переважно аристократичний характер. Більшість її членів або належали до числа священиків, або були пов'язані з первосвященицькими родами родинними зв'язками і схилились до помірнього еллінізму [297, с. 106-107]. Для них Тора була фундаментом і основою, на якій вони не хотіли нічого іншого будувати. Приймаючи релігію переважно з її ритуальної, жрецької сторони, вони бачили в ній факт минулого, який потрібно визнавати і незмінно зберігати, але який не змушує до будь-якої подальшої дії. Для них встановлене здавна вчення було справою закінченою раз і назавжди, незмінною святинею, нерухомою і недоторканою. З однієї сторони такий консерватизм вимагав тотального збереження всіх заповідей, з іншого боку соціальна дійсність змушувала садукеїв підтримувати порядок, який не відповідав ні букві ні духу Тори та Мойсеєвого законодавства [246, с. 4-5].

Поряд з вищезгадними партіями мали знайтись ті, хто би пішов на повне і безкомпромісне виконання приписів Тори, причому з акцентом на суть таких приписів, пошук досконалості та блаженства. Ось що пише про це Вол.Солов'йов: «Якщо саддукеї в своїй життєвій мудрості дорожили тільки силою факту, якщо фарисеї в своєму прагненні до формального виправдання підводили будь-який факт до його морально-правових основ, підкоряли життя закону, то ессеї турбувались не про силу фактів і не про формальну основу дій, а суто про ту вищу ціль, для якої існують і факти і дії. Якщо перша іудейська партія відносилась до релігії механічно, а друга органічно, то третя дотримувалась саме духовного розуміння релігії» [246, с. 7-8]. Так чи інакше, ессеї, на відміну від саддукеїв, які зуміли поєднати своє життя між храмовим служінням та політичними інтригами та фарисеїв, які з ревністю вибудовували огорожу для закону та співвідносили життя і закон ессеї дистанціювались від таких дилем в пустелі. А точкою протиріч між двома групами була природа переказу і його авторитет. Саддукеї вчили, що тільки письмова Тора може вважатися авторитетом. Вони відкидали будь-які звичаї й вірування, якщо не знаходили згадки про них у книгах Мойсея, наприклад, воскресіння мертвих [225, с. 57-58]. Фарисеї навпаки надавали великої ваги «Усному Вченню» і з нього виводили велику частину нормативних приписів іудаїзму. Фактично такій елінізації протистояла група єврейських книжників, які, визнаючи важливість Писаного Закону, стали розробляти Усний Закон, який представляв собою розгалужену систему тлумачень і пояснень до положень Тори [175, с. 306-308].

Після конфлікту в межах Хасмонеїської династії (між Гірканом II та Аристокбулом II) в 63 г до н. е. римський воєначальник Помпей, на запрошення однієї з сторін конфлікту, захопив Єрусалим і перетворив Юдею в етнархію, в складі римської провінції Сирії віддавши її під управління Гіркана. У 40 до н. е. царем Іудеї за допомогою парф'ян став Антигон, молодший син Аристокбула. Після його поразки територія Іудеї була розділена римлянами на Іудею, Самарію, Галілею і Петрею (Зайорданья). Ірод I Великий, син ідумейського



намісника Антипатра та підтримуваний римлянами, підкорив в 37 г до н. е. Єрусалим, скинувши Антігона, царя з хасмонеїської династії, відбудував Єрусалимський храм (19 р. до н.е.), став царем в Ізраїлі (помер в 4 році до н. е.). Після того як римляни скинули вже його сина Архелая в 6 році н. е. Іудея була приєднана до провінції Сирії і повністю підпорядкована римському прокуратору. Чим втрачає будь-які зовнішні ознаки автономії. Таким чином короткий період політичної незалежності (142 р. до н.е. – 6 р. н.е.) змінюється підпорядкуванням Іудеї владі римських прокураторів [175, с. 306-308].

Римська адміністрація в провінціях була дуже практична і всюди на Сході була орієнтована та опиралась на місцеве романизоване самоуправління [328, р. 420-434; 199, с. 93]. Тим не менше вона все одно сприймалась євреями як осквернення Святої землі [199, с. 93], і переважна більшість населення не сприймали в більшій чи меншій мірі таку окупацію («Якщо б Ізраїль виконував слова закону, який йому даний, ні один народ і ні одне царство не володарювало би над ним» (Таргум Зах. 14. 9). Див. також: Числа 33: 53, Втор. 17: 15, Іер. 5: 19). Безперечно, що при римлянах євреї поступово втрачають політичну незалежність, яку вони мали протягом всієї епохи правління Хасмонеїської династії. Тому і не дивно, що немало зусиль прикладали мудреці для збереження чітких меж між народом Ізраїля та іншим світом, наприклад багато науковців та богословів вбачають саме в цьому причину введення максимальних строгостей в поняття про «ритуальну чистоту» [329, р. 19–21; 331, р. 9].

В історичній науці висловлювались різні теорії про суть влади Синедріону в часи римського панування. При чому фактично радикальні представники традиційної ізраїльської [Напр.: 326] і російської дореволюційної [57] історіографії сприймали Синедріон центральним органом єврейської автономії (сфера відповідальності: релігія, громадське життя, економіка, право). Натомість радянські історики притримувались абсолютно протилежного погляду, і відводили Синедріону значення яке було близьким до мінімального нуля. Подібних поглядів притримувались і вчені з інших країн

[Напр.: 333, р. 36; 199, с. 93]. Фактично Велика Синагога, яку талмудична традиція веде до періоду Ездри, а навіть до часів Мойсея, заповнює пробіл між останніми пророками та поколінням раввінів (пари і танаїм), що дозволяло би стверджувати про неперервність в збереженні і розвитку Усного вчення [62, с. 118]. Взагалі питання: що мається на увазі під «Великими Зборами» (Кнесет ха-гдола) також дискусійне. Дослідники достеменно не знають ні характеру ні часу їх діяльності. Урбах припускає, що «...його члени не були пророками, і ми не помилимося, якщо визначимо їх як «мудреців» [275, с. 322], і, що «...ймовірно, це був вищий законодавчий орган, що збирався відповідно до потреби» [275, с. 323]. П. Сесіль Рот відносить початок Великих Зборів (Санхедрину) до часів Ездри [241, с. 63; 225, с. 54]. А традиція пізніших танаїв приводить історію Синедріона до ще більш віддалених часів, розглядаючи «сімдесят старців», з якими радився Мойсей, як початок Синедріону [100, с. 160; 297, с. 105; 58, с. 4-27].

У результаті руйнування Храму (в 70 р. н.е. армія Тита захопила Єрусалим, і зруйнувала Храм [297, с. 154]) й активної участі ієрусалимських священиків у повстанні проти Риму (66-73 р до н.е.) їхня роль, за твердженням дослідників, у суспільстві пішла на спад. У той же час став складатися новий тип духовного й адміністративного лідера, що одержав назву раббі. Як читаємо в Історії Іудаїзму «саме цим людям належало в період II-V стт. н.е. (період Мішни й Талмуда) створити звід текстів, відомий як раввіністична або талмудична література» [297, с. 4].

Крім того, що зруйнування Храму змінило напрямок розвитку всього старо-іудейського права, руйнування Храму знищило й одну з найважливіших опор, на яких трималася практика древнього права і богослів'я. Не тільки система жертвоприносин залежала від Храму, з ним була пов'язана більшість священицьких і левітських обрядів й, у значній мірі, правила дотримання свят [100, с. 254]. І ці правила були вирішальною частиною системи іудейського права [225, с. 59-60]. Фактично така кризова ситуація була вирішена за допомогою його реформування і перетворення з релігії Храму, жертв і жерців

в релігію Тори, молитви, мудреців і общинної святості [272, с. 13]. Талмуд говорить: «З тих пір, як був зруйнований Храм, немає дня без прокляття; роси, опускаючись, не приносять благословення, втрачений смак плодів». Нова історична дійсність привела до існування нові суспільно-політичні формації які формували вже нове іудейське право. Праця книжників над законом була колосальна і багата на результат. Весь період від полону до руйнування II-го Храму – серйозний період формування юдейства<sup>36</sup>.

Для мудреців цього періоду, і пізнішого, талмудичного і їх середньовічних наступників, як і для сучасного ортодоксального іудаїзму, поняття святості та богонатхненності Тори було самоочевидне [297, с. 37]. Оскільки тут ми прагнемо лише показати історичний фон біблійного періоду, не будемо заглиблюватися в теорії, що стосуються датування і авторства різних частин П'ятикнижжя. Ми би хотіли зрозуміти характер тексту в його богословському вимірі та впливі на правову формацію іудаїзму.

Під кінець цього, Перехідного, періоду і при початку наступного, тобто якраз на стикові відбулось закріплення всього канону Біблійних книг.

Процес закриття канону в іудаїзмі починається в кінці I ст. н. е. [250, с. 14-15; 53, с. 233-234]. Це робить те ж покоління вчителів, яке займалося Мишною. Вони вважали канонічними ті книги, які були написані, як вони вважали, за часів Ездри і Неємії або раніше. Ясна вказівка на канон з двадцяти чотирьох книг, розподілених за трьома розділами, як і сам список цих книг, з'являється в барайті до трактату вавилонського Талмуду Бава Батра 14b-15a в кінці II ст. н. е. Які ж книги вважалися священними серед рабинів? В першу чергу, це, звичайно, Тора, яка займала центральну роль не тільки в равиністичних, але і в інших колах іудаїзму (Філон, кумранська громада). Для деяких іудейських груп, таких як самаритянська громада або садукейі, Тора так і залишилася єдиним авторитетним корпусом текстів<sup>37</sup>. Крім того, рабини, як і деякі інші групи, вважали священними також книги з розділу Пророки, хоча

<sup>36</sup> Про це докладніше див.: [231, с. 1-276].

<sup>37</sup> Див.: [336, р. 217-233].

їх статус був нижчий, ніж статус Тори. Ставлення до книг з розділу Писання було різним. З іншого боку, іноді в раввіністичній літературі цитується книга Ісуса сина Сіраха (вавилонський Талмуд, Аліреза Хагігі 13а, 7с; Йевамот 63b і ін.). Знайдено фрагменти цієї книги і в Кумрані. Така різноманітність говорить про те, що кордони канону в той час ще не були закриті<sup>38</sup>. Якщо деякі вчителі, наприклад, раббі Аківа, забороняли користуватися цією книгою (можливо, це пов'язано з тим, що цим текстом користувалися деякі опозиційні іудейські рухи, а також християни), то інші вважали її цілком авторитетною (оскільки книга Сіраха практично заперечує можливість воскресіння, та й взагалі життя після смерті, це могло зіграти вирішальну роль для її подальшого статусу) [250, с. 17]. Наприклад в зв'язку з поразкою Бар Кохби, керівника повстання 132-135 рр., який визнавався деякими рабинами Месією («Бар Кохба», «син зірки» – месіанський титул)<sup>39</sup>, апокаліптичні тексти, якими обґрунтовувалося його месіанство, стали вважатися неістинними. Це вело до зниження їх популярності і втрати статусу богонатхненних. У раввіністичних колах, що успадкували фарисейські традиції, у вжитку був список книг, де апокаліптична і есхатологічний складові були сильно обмежені (з них залишилися лише книга Даниїла і Іс 24-26). В пізнішій Мішні і талмудичній літературі апокаліптичних мотивів вже практично не залишається [250, с. 15-16].

Таким чином як і формування біблійного канону, на відміну від його написання, яке закінчується саме періодом Ездри, збігається з часом втрати Ізраїлем своєї навіть формальної автономії, та руйнуванням II Храму. так і відбувається процес переходу від одної богословсько-історичної реальності (біблійної) в іншу (талмудичну). Як це все відобразилось і вплинуло на саме єврейське право, цьому ми присвятимо наступні розділи нашого дослідження.

<sup>38</sup> Що стосується християнства, то на кінець I ст. н. е. шлях християнства та іудаїзму розійшлися, церква практично не дбала про канонічний список Біблійних книг протягом кілька століть. У зв'язку з відділенням від синагоги ранні християни вже не відчували на собі вплив іудейських суперечок про канон. Вони також не стали ділити Старий Заповіт на три розділи, як це було зроблено в єврейській Біблії, оскільки на той момент така структура ще не була чітко визначена (так, в I ст. н. е. тексти Біблії в їх сукупності могли іноді визначатися як Закон і Пророки). Однак християни запозичили від іудеїв ототожнення числа книг Священного писання з числом букв єврейського алфавіту ([250, с. 15]).

<sup>39</sup> «... раббі Аківа був прихильником царя Бар Кохби і вважав його Машиахом. І він, і всі мудреці його покоління вважали, що це так, до тих пір, поки той не був убитий за гріхи свої. І тільки після цього вони переконалися, що він – не Машиах» (Рамбам. Мішне Тора), а також: ВТ, Санхедрин 93б і свідельство р. Акиви — ИТ, Таанийот 4, 64г; більше про повстання: [140, с. 121-122; ].

Тут підкреслимо констатацію хронологічних меж такого, справді перехідного і навіть переломного моменту, від початку еллінізації до втратою Ізраїлем самостійності та епохальним руйнуванням Другого Храму.

Безперечно, післяполонний іудаїзм був живою релігією, яка жваво розвивалась, це не була релігія, яка банально впала в законництво, і її не можна охарактеризувати лише як діяльність чотирьох основних сект або як монолітно структуровану або оформлену всесильною керівною верствою релігію. Іудаїзм епохи Другого Храму не був ні уможливленим філософським рухом, ні суто богословською системою. Це була жива релігія, яка намагалась ввійти в суголосся з динамікою історії і реальності життя [142, с. 71]. Але поза тим цей період, як ми показали вище, безперечно став періодом зміни. Тому в нашому дослідженні він і виокремлений в окремий хронологічний період розвитку єврейського права.

В періодизації талмудичної епохи ми фактично засвоюємо хронологію, яку пропонує сам Талмуд і в науковому середовищі озвучує М.Елон. Але розділемо її на концептуально цілісніші і, на наш погляд, простіші для використання, під-періоди. Поза тим для кращого усвідомлення і розвитку нашої роботи ми просто змушені та зобов'язанні зупинитись на даному етапі.

До-Талмудичний під-період співпадає з періодом танаїв, яке приходить на зміну періоду «зугот». В Історії Ерец-Ізраель, Гедалії Алона, зустрічаємо таке визначення цього терміну «Танаї – арам-танна – законоучитель періоду створення Мішни (кін I ст. – поч. III ст.)» [100, с. 310] (івр. танна, від арамейської «тни» або «тна» – «повторювати», «вивчати», «вчити», тобто «ті, що повторюють» [302, с. 278]). В період коли Ізраїль втратив свою державність, роль суб'єктів права взяли на себе голови синедріонів (сангедринів), що в подальшому лише посилювалось і переросло в один з основних принципів Талмудичного права.

Назвемо найбільш значні фігури періоду танаїв<sup>40</sup>, які будуть зустрічатись нам в наступних розділах, серед них: раббан Гамаліель I (який згадується в

<sup>40</sup> Докладніше про євр. мудреців наприклад тут: [214, с. 351-364].

Новому Завіті (Дії. 5:34; 22:3)), Симеон бен Гамаліель I [225, с. 176], і раббан Йоханан бен Заккай (якому належить честь утворення академії в Явні після руйнування Єрусалима. Явна знаходиться в Північній Палестині і там близько 100 р. н.е. було встановлено, які книги вважати священними [225, с. 55-56])<sup>41</sup>. Раббан Гамаліель II, що очолив академію в Явні (коло 80 р. [296, с. 109]) після Йоханана бен Заккая [113, с. 315-329; 100, с. 59, 116], раббі Аківа й раббі Ішмаель [44, с. 575; 281, с. 24]. Особливою популярністю до початку повстання Бар Кохби (132-135 р. н.е. [301, с. 173]) користувалися раббі Меір, раббі Симеон бен Йохай і раббі Іуда бен Ілай. На думку вчених, можливо, що вже раббі Меір почав редагувати Мішну за тематикою, успадкувавши цей підхід від раббі Аківи. Основна діяльність по відновленню єврейського життя після повстання Бар Кохби випала на долю патріарха раббана Симеона бен Гамалієля II. Місцем діяльності більшості перерахованих мудреців стало місто Уша в Галилеї, куди після повстання Бар Кохби 132-135 р. перемістилася резиденція патріарха та Синедріон [302, с. 404-405]. У середині II століття цілий ряд постанов, став відомий як «постанови Уша» [296, с. 109]. Наступне покоління цього ж, багатого на великих особистостей, періоду функціонувало в межах з 160 по 200 р. н.е. Це було покоління раббі Іуди га-Насі (насі – князь, тобто патріарх), що здійснив редакцію Мішни [225, с. 176; 301, с. 143-144; 60, с. 45-68]<sup>42</sup>. Рамбам в своїх творах коротко, але влучно описує цих вищезгаданих мудреців «Всі ці мудреці – найбільші мудреці всіх часів» [237, с. 4-5].

Побудова іудаїзму без Храму, розпочате Йохананом Бен Заккаєм і продовжене його учнями під керівництвом Гамалієля II, нащадка великого Гілеєля (який в парі з Шаммаєм став останнім з періоду Зугот, та першим, з періоду Таннаїв), виявилось успішним, а іудаїзм без Храму виявився максимально життєздатним [140, с. 111-112]. Під керівництвом Йоханана бен

<sup>41</sup> Як зазначає Гедалія Алон: «Релігійний суд у Явні став майже тим же, чим був Великий Синедріон у Єрусалимі – місцем, де приймалися останні й остаточні рішення з цивільних справ і галахічних питань» ([100, с. 59]).

<sup>42</sup> А ось як характеризує його професор Елон «Йегуда га-Насі (135-217) – він же Раббі, він же Рабейну гакадош («наш святий учитель») – редактор Мішни й останній з великих танаїм». Десятки років життя витратив на завершення редагування Мішни – грандіозної праці п'яти поколінь танаїм» [302, с. 586-587].

Заккая раббі приступили до збору, уніфікації й кодифікації правової традиції. Цей процес і поширення впливу його результатів на весь єврейський народ, за твердженням дослідників, зайняли кілька століть. Важливо відзначити, що Раббан Гамаліель (став насі Сангедріна кін I- поч II ст. [302, с. 404-405], (голова Синедріону в часи танаїв носив титул раббан [58, с. 148]), можливо за підтримкою римської влади, спробував установити в цей час патріархат як систему самоврядування для євреїв Палестини [301, с. 143]. Центральне керівництво (національне управління), яке сформувалося в цей період, складалося із двох органів: верховного суду (Синедріону) [100, с. 30, 299] й патріархату (поки останній не був скасований на початку V століття) [275, с. 359; 100, с. 32, 317]. Ці два інститути, починаючи із часів раббана Гамалієля, були важливим, можна сказати, визначним фактором в історії єврейської Палестини кілька століть після руйнування Храму і безпосередньо формували іудейське право [100, с. 159]. Більшість вчених вважають, що дії раббана ранніх танаїв у епоху диктувалися усвідомленням того, що тільки такий засіб міг забезпечити не тільки існування але й економічне та політичне відродження єврейського народу та його об'єднання під владою іудаїзму танаїв [225, с. 167].

Як відзначають науковці, саме іудаїзм танаїв найкраще зумів пристосувати єврейську традицію до нової реальності без Храму й жертвопринесень. Таке пристосування до обставин пояснюється унікальним підходом мудреців-танаїв до єврейського закону і саме їхньою ідеєю «усної Тори», врученою на Синаї разом з письмовою [296, с. 162].

Щодо проблеми «Усного Вчення» дослідники приходять до таких висновків, що фарисеї виводили свої позабіблійні правові й екзегетичні традиції з «традиції батьків» або «неписаних законів». Проте ніде не зустрічається твердження про те, що ці традиції були дані на Синаї [225, с. 171]. Танаї, стверджували, що їх позабіблійні традиції, багато з яких було успадковано від фарисеїв, є частиною усного закону – другої Тори, поданої Богом Мойсею на Синаї поряд з письмовим законом [296, с. 174-175]. Тож можемо констатувати,

що саме в цей період якщо і не склалося, то принаймні утвердилося розуміння «Усного Вчення» як частини Синайського законодавства (Про це пише Шифман називаючи навіть місце де було оформлене вчення про «Усне Вчення» – Явна та відносячи цей процес до кін 1 ст до н.е. 1 ст н.е. [296, с. 174]). За великим рахунком, Усна Тора покликана встановлювати відповідність між Письмовою Торою і дійсністю, що постійно змінюється. Саме в Усній Торі деталізуються приписи і заборони, розробляються закони повсякденного життя, ілюструються ідеї, що містяться в Торі Письмовій.

Головна заслуга танаїв перед іудейським правом – це створення Мішни. Розвиток танайського корпусу текстів і його остаточна редакція у вигляді Мішни, Тосефти [296, с. 187-189] й «танайських» мідрашів створили підґрунтя талмудичного права та літературну основу для раввіністичного іудаїзму [225, с. 193], або «Іудаїзму подвійної Тори», як називає його вчений Яків Неснер, (цікаво зауважити, що вчені вважають засновником раввіністичного іудаїзму – Йоханана бен Заккая, і сприймають його як центральну фігуру в іудаїзмі [225, с. 55-56], і як першого, хто почав систематизувати галаху, фактично кодифікувати Мішну [300, с. 144-145]). Раббі Іехуда склав Мішну приблизно 200 р. [296, с. 109, 180; 300, с. 143]. Сама книга складається з 6 томів: кодекс канонічного, цивільного, державного й карного права, також судочинства цивільного й карного [181, с. 10; 302, с. 87]. Мова Мішни – це іврит, який сформувався в епоху Другого Храму і був відмінний від біблійного [172, с. 49]. Рамбам як виразник раввіністичного іудаїзму окреслює Мішну як запис усної традиції, отриманої Мойсеєм на горі Синай, та власного законодавчого доробку раввінів [237, с. 4]. Мішна (мн. мішнайт; арамейською мовою матніта), характеризується раввінамми, як зібрання Усного Закону [102, с. 78; 169, с. 8-14], що включає Мідраш, Галаху і Аггаду. Більшість сучасних дослідників згодні з тим, що Мішна виникла на базі розрізнених цитат, частина з яких приписується конкретним мудрецам. Тільки невелика частина матеріалів Мішни датується періодом, що передував римському завоюванню Палестини в 63 р. до н.е. До періоду між завоюванням і Великим повстанням



відносяться матеріали, пов'язані з діяльністю Гілея і Шамаї і їх шкіл. Разом із тим, необхідно враховувати, що первісна форма ранніх матеріалів була відмінна від тієї, в якій вони увійшли до складу таннайської літератури після руйнування Другого Храму. З руйнуванням Храму і переміщенням центру діяльності Таннаїв в Явну, Ушу, Бет Шеарім і Ципорі в манері передачі таннайських матеріалів відбулися серйозні зміни. Почався процес зведення воедино протилежних поглядів з тих чи інших питань і оформлення матеріалу таким чином, щоб він відображав ці розбіжності. Із завершенням таннайського періоду і складанням його головної класичної праці, Мішни, можна говорити про настання епохи іудаїзму. На долю пізніших амораїв випало проінтерпретувати цей документ, відредагувати споріднені з ним таннайські тексти і пристосувати іудаїзм до нових умов. Через це, наприклад П.Лебединський все ж знаходить негатив в такому великому труді як Мішна, він закидає Мішні, що вона складена з таким лаконізмом, що пізнішим поколінням було складно усвідомлювати собі точний його зміст і через три століття талмудисти вже мусіли пояснювати Мішну [181, с. 11]. Необхідно додати, що і самі єврейські дослідники іудаїзму наводять цей аргумент як одну з причин подальших правових пошуків, а отже і одну з головних причин написання Талмудів [292, с. 68-74].

Фактично саме талмудичний період співвідноситься з періодом амораїм. На тлі бурхливих подій єврейської історії в Палестині й Вавилонії починає діяти нова група мудреців, якраз відомих під загальним ім'ям амораїм («коментатори» Мішни), фактично вони продовжували розвивати й поглиблювати раввіністичну традицію в формуванні іудейського права [100, с. 67]. Приблизно з 200 по 425 рр, у Палестині й з 200 по 500 р. у Вавилонії, вони займалися обговоренням й інтерпретацією Мішни, барайтот (танайські традиції, що не увійшли в Мішну) і мідрашів, що в підсумку знайшло відображення в таких документах, як Вавилонський Талмуд, Палестинський (Єрусалимський) Талмуд [181, с. 15; 302, с. 145]) й аморайських екзегетичних мідрашах [296, с. 193].

Талмуду поділяється на дві частини: Мішну і Гемару, аморайську інтерпретацію Мішни («Гемара» – від слова «зробити доконаним» шляхом постійного навчання [225, с. 54]). Завершення Талмуду відносять приблизно до 5 ст. н.е. [100, с. 68], М. Елон відносить закінчення Талмуду до 6 ст. [302, с. 593], Мірча Еліаде написання Ієрусалимського Талмуду відносить до 5 ст. а Вавилонського до 7 ст. [301, с. 144-147].

Цікаво прослідкувати структуру і логіку Талмуда, про це докладно пише С.Д. Долгопольський [127, с. 3-240; 225, с. 66-73], бо як зазначає Герман Вук, продиратись крізь сторінки Талмуда ніколи не було легко [89, с. 107]. Взагалі досліджень по історії написання, структурі і рецепції Талмуда досить багато, тому ми не будемо зупинятись на цьому, зважаючи на інші завдання і мету нашої роботи. Відзначимо лише повну перемогу і гегемонію Вавилонського Талмуду [296, с. 223, 254-256; 301, с. 146].

На думку більшості вчених в аморейський період раббі відкрито говорили про перевагу усного закону і вже те, що Мішна перетворилася в основний об'єкт вивчення, було абсолютно для них природним. Наступним еволюційним кроком було те, що з того моменту, як стали доступні аморайські коментарі у формі Талмуда, весь цей матеріал став фактично «новим Писанням іудаїзму» [296, с. 254]. Зважаючи саме на це, деякі науковці застерігають від захоплення Талмудом, попереджаючи, що час появи Талмуду відрізаний від Біблейських часів цілими століттями, які, безперечно, багато змінили в поняттях і підходах до права Ізраїля [52, с. 54]. Тож створена танайськими і аморайськими раввінами система законів повинна була надавати священний зміст кожній із сторін життя [296, с. 252], а Талмуд, створений ними, таки справді став «... непорушною основою й базою для подальшого розвитку галахічної літератури...» [100, с. 317].

Знову тут зупинимось на проблемі Усного Вчення – Талмуд як збірник рішень раввінів, фактично – записане «Усне Вчення», формувався аж до V ст. н.е. [195, с. 347]. Р. Моше Бен-Маймон (визначний кодифікатор іудейського права) вважає, що «галаха протягом багатьох століть завчалась напам'ять і

передавалася з покоління в покоління усно, тому що було заборонено (до певного часу), записувати, щоб давати її масам» [277, с. 107]. Проаналізуємо сутність та аргументацію заборони запису нормативних приписів іудаїзму. Свої рішення єврейські мудреці майже завжди виводять з Тори. Біблійний вірш – «І сказав Господь Мойсею: «Запиши собі слова ці, тому що за словами цими уклав Я завіт з тобою й з Ізраїлем» (Вихід, 34: 27) в ешиві раббі Ішмаеля тлумачили так: «Запиши собі слова ці» – тільки ці, тобто слова Тори, але не записуй галахот [302, с. 219]. У наступному сторіччі (третьому столітті нашої ери) тлумачник відомого талмудиста Рейш-Лакіша – раббі Іегуда бен-Нахман сказав: «Слова написані ти не вправі повторювати напам'ять, слова, проказані усно, ти не вправі фіксувати на листі» (трактат «Гітін»). Але вже в V столітті, було дозволено записати Усне Вчення, і це аргументувалося, зокрема, труднощами запам'ятовування настільки великого матеріалу й небезпекою мимовільних перекручувань і помилок при усній його передачі [237, с. 31-32, 219-220]. Та, як зазначає переважна більшість дослідників іудейського права, основну опору свого рішення відмовитися від заборони письмової фіксації Усного Вчення, іудейські мудреці знайшли у вірші із Псалмів: «Час діяти заради Господа, вони порушили Тору Твою!» [131, с. 221] витлумачивши наступним чином: «Прийшов час діяти заради Господа – зміни Тору свою» [302, с. 385]. У талмудичному трактаті Гітін ці слова коментуються так: «Краще, щоб була вирвана (одна буква з) Тори, ніж щоб Тора була забута в Ізраїлі» [131, с. 9]. Тобто початок записування «Усного Вчення», яке фактично почалось ще з перехідного періоду, хоча теоретично обґрунтовується набагато ранішими періодами, досягає свого апогею якраз в період амораїм і виразилось в написанні Талмуду.

Після епохальної за значенням для долі іудейського права діяльності амораїв, їм на зміну прийшли вчені, які своїм завданням поставили коментування і популяризацію Талмуду, чим завершили справу останніх амораїв [100, с. 317]. Сама назва савораїм («інтерпретатори», «тлумачі») належить вавилонським вченим кінця V ст. – середини VII ст. До числа

найвідоміших савораїм належали рав Йосей, рав Ойкай, бар-рав Гуна, рав Ейна, – глава єшиви (громади) в Сурі, і рав Симон, – глава єшиви в Пумбадиті [302, с. 593].

Наступна епоха – гаонів – це період з кінця VI – середини VII ст.ст., аж до середини XI ст. (датування ми ведемо за проф. Елоном) [302, с. 437]. Слово «гаон» на середньовічному івриті означає «геній», «мудрець», «знавець» [302, с. 445]. Найбільш прославленим гаоном був рав Саа-дья (X ст.) [225, с. 78]. До числа найбільших гаонів науковці також відносять раву Шрира і його сина раву Гая, що очолювали єшиву в Пумбадиті [100, с. 355]. Треба сказати, що звання «гаон» надавалось і найвизначнішим представникам наступних поколінь, так проф. Менахем Елон в своїй ґрунтовній праці «Єврейське право» пише: «В XII-XIII ст.ст. звання гаон удостоїлися керівники єшив у Багдаді, Дамаску і Єгипті. У наступні століття звання гаона присвоювалося окремим великим ученим різних країн. Згадаємо гаона з Вільно раббі Еліягу бен-Шломо-Залмана (XVIII в.)» [302, с. 593].

Стосовно питання адміністративного управління єврейської общини того часу стикаємось з двома центральними органами управління – гаони й екзиларх, які мали спільну владу в керуванні єврейськими справами в країнах Багдадського халіфату. Менахем Елон відзначає: «Постанови мали повну юридичну чинність на території халіфату, і їхнє дотримання контролювалося виконавчою владою» [302, с. 444]. Втім, постанов гаонів дотримувалися й далеко за межами халіфату, вони мали силу у всіх єврейських судах, навіть у тих країнах, де гаони не мали ніякої політичної влади [100, с. 355], наприклад, у християнській Європі. Щодо цього влада гаонів перевершувала владу екзиларха [153, с. 108; 302, с. 445]. Законотворча діяльність гаонів стосувалась різних областей єврейського права, та найголовніше до чого прагнули гаони – це зробити Вавилонський Талмуд головним джерелом галахи для всього єврейства, і це їм вдалося [302, с. 79]. У період гаонів («геонім») було укладено багато монографій з різних галахічних проблем, переважно правових, зокрема тих, що стосуються кошерної і трєфної їжі. Майже всі вони розглядають

питання, що мають суґубо практичне застосування [237, с. 8]. Ці праці написані з конкретною метою – для практичного застосування в судах вавилонської діаспори [302, с. 65]. Варто звернути увагу й на те, що в період гаонів з'явилися в єврейському праві перші ознаки поділу галахічної літератури на три різновиди, що збереглися й понині: 1) «Коментарі й Нововведення»; 2) «Питання й Відповіді» Респонси [302, с. 444] (збірники рішень мудреців з конкретних випадків); 3) «Галахот і Поским» (збірники галахічних і судових постанов) [182, с. 78; 302, с. 79].

Оглянемо основні тенденції подальших змін в іудейському праві. На межі X й XI століть ситуація принципово змінилася. З різних як зовнішніх, так і внутрішніх причин Вавилон втратив свою домінуючу роль у єврейському світі [302, с. 466]. Фактично гегемонія Вавилону тривала до кінця періоду гаонів [100, с. 34-35]. Із втратою Вавилоном впливу, нового єврейського авторитетного центра, чий рішення були б обов'язкові для всієї діаспори, так і не виникло [302, с. 79, 453-455].

Відсутність єдиного центру, авторитет якого з питань іудейського права визнавався б всіма євреями, призвела до того, що територія дії нових постанов істотно звузилась. Постанови мудреців аж до кінця епохи Талмуда стосувалися всього єврейського народу: «Їхні укази, устами й звичаї визнавалися всім єврейським народом, де б він не жив» [237, с. 10-12]. Ситуація залишалася значною мірою такою ж й у період гаонів, хоча серед мудреців Галахи були думки, що закони, видані гаонами, не мають настільки загального значення, як закони мудреців Талмуда. Деякі закони, прийняті гаонами, були визнані не всіма громадами й не всіма галахічними авторитетами [302, с. 456]. Раввіністична епоха, що настала після 1040 року і триває досі, талмудистами ділиться на період рішонім – ранні, перші (включає всіх відомих коментаторів Талмуду до 2-ї половини XVI ст.) та ахронім – останні, пізні (від появи галахічного кодексу середини XVI ст. «Шулхан Арух», складеного цфатським рабином Й. Каро, і до теперішнього часу) [175, с. 310-311].

Одним з найвпливовіших центрів де продовжувалась активна нормативно-правова діяльність виокремимо Іспанію [301, с. 145]. Саме там починається епоха Маймоніда – одного з найвизначніших мудреців іудаїзму, вплив якого на іудейське право важко переоцінити. Своїм твором «Мішне Тора» [237, с. 4], фактично кодифікував все єврейське право, тобто вніс порядок і систему в «хаотичні маси талмудичної літератури», він вказав шляхи й цілі релігійно-наукових досліджень, ввів в науковий обіг величезний пласт фактичного та теоретичного матеріалу [181, с. 16-17]. Починаючи з VIII ст. існували спроби письмовій кодифікації галахи, але перший всеохоплюючий кодекс іудейського законодавства було складено в другій половині XII в. Рамбамом (раббі Моше бен Маймон, Маймонідом (1135/1138-1204 рр. життя). Рамбам назвав свою працю «Мішне Тора» (букв. «Повторення Тори»). Ця назва відсилає до останньої книги П'ятикнижжя (Втор. 17:18), але і, очевидно, вказує на спорідненість з Мішною. Ряд експліцитних висловлювань Рамбама показують, наскільки високо цінував він Мішну і її творця [102, с. 68].

На відміну від Мішни, яка ділиться на шість розділів, кожен з яких включає в себе певну кількість трактатів, «Мішне Тора» складається з чотирнадцяти книг, кожна з яких ділиться на підрозділи, звані «Закони...». Розділи і трактати Мішни мають тематичне поділ. Рамбам міг би використовувати його для свого кодексу, але вважав за краще інший спосіб організації матеріалу. «... Я деякий час перебував у нерішучості з приводу того, як слід побудувати цей твір [«Мішне Тора»] і на які частини його розбити. Слідувати мені структурі Мішни або ввести іншу класифікацію, викладаючи матеріал так, щоб це було по розуму і зручно для вивчення. Я зрозумів, що мені слід побудувати книгу таким чином, щоб місце трактатів Талмуду в ній зайняли частини, що зачіпають загальні галахічні теми – «закони...», – які, подібно Мішні, ділилися б на глави і далі на конкретні галахічні приписи... Це полегшить запам'ятовування матеріалу тому, хто захоче вивчити його напам'ять...» [337, р. 166-170]. Таким чином його твір

будується за тематичним принципом, а не відповідно до порядку або кількістю заповідей.

На останок скажемо, що основна пост-талмудича література – це респонси. Галахічна література періоду респонсів поступається в креативності і вагомості вищезгаданим періодам, хоча за кількістю набагато перевершує їх [302, с. 137, 502-545]. Ця література і в наш час малодосліджена, навіть самі іудейські вчені пасують перед неможливістю дослідження цих джерел, та і самі вони, як бачимо, мають значно менший авторитет в житті євреїв. Адже сучасне єврейське право все менше і менше стосується релігійного права, хоча воно живе і розвивається і в наш час [302, с. 502-539]. Причому, якщо узагальнити така література, яка фактично є коментарями на коментарі коментарів тощо, Талмуду, який по своїй суті є також коментарем на Мішну, яка також є інтерпретацією Тори в галахічній її частині – все це загалом складає єдиний талмудичний цикл і Талмуд, що збільшується і розширюється з кожним наступним поколінням равінів<sup>43</sup>.

### **Висновки до другого розділу**

Проведене дослідження історичного контексту богословських змін в єврейському праві дозволяє зробити наступні попередні висновки. Оглянувши логіку і періодизацію єврейського права, яка є в обігу наукового світу, користуючись попередніми періодизаціями, модернізуючи і вводячи принципово нові смислові поняття, визначили власну періодизацію та обґрунтували її. У «біблійний період» відбувалося формування правових норм та приписів часів Мойсеєвого законодавства (яке синонімічно називатимемо також синайським законодавством), розвиток права у періоди суддів та існування Ізраїльського і Юдейського царств, Вавилонського полону і аж до періоду Ездри (побудови Другого Храму). Виокремимо тут такі загальні основоположні моменти. Період патріархів (досинайський), для якого характерне звичаєве право, яке передавалося в усній формі з покоління в

---

<sup>43</sup> Цікаво порівняти з: [159, с. 127].

покоління. Період синайського законодавства, під час якого, як впливає з іудейської доктрини, після отримання на горі Синай єврейським народом Письмового та Усного Закону (за твердженням іудаїзму), який визначав засади суспільного та державного ладу в єврейському суспільстві, було закладено фундамент правової системи. Впродовж наступних тисячоліть єврейська правова система розвивалась і збагачувалась на основі принципів та ідей, закладених у Письмовій Торі, засвідчивши в такий спосіб її особливу роль у системі джерел єврейського права. Такий період існування біблійного права супроводжувався різними історичними оказіями й змінами. Період суддів, який відзначився в історії єврейської правової системи відсутністю зовнішнього стабільного правопорядку. Період Першого Храму, який з упровадженням царської влади був позначений суперечливими процесами в розвитку правової системи, з ухилами в язичництво і відпадиння від основних принципів синайського законодавства (постсинайський). Період вигнання і Другого Храму, під час якого єврейський народ зберіг релігійну, національну та правову ідентичність та розпочав релігійно-правові реформи. Визначено також, що принаймні до Хасмонеїв (II-I ст. до н.е.), канон Танаха залишався принципово незакінченим. Оскільки період пророцтва і є біблійним періодом, і лише з зупиненням пророцтва для євреїв зупиняється і біблійний період. Доталмудичні фарисеї вважали, що пророчий дух в Ізраїлі згас після часу Ездри. В Талмуді прийнято вважати саме епоху Хасмонеїв періодом, коли офіційно припиняється пророцтво в Ізраїлі. Цю подію пов'язують із тим, що «іудеї і священники погодилися, щоб Симон [Маккавей] був у них начальником і первосвященником, доки повстане Пророк вірний ... і нікому з народу і священників нехай не буде дозволено скасувати що-небудь з цього» (1 Мак. 14: 41, 44). Хоча пізніша раввіністична традиція стверджує, що пророцтво припинилося з завоюваннями Олександра Великого в 332 р до н.е. А в термінології інших єврейських вчених час до самого зруйнування Єрусалима в 70 р н.е. зараховується ще до «біблійної епохи», а відтак і до періоду формування канону сакральних текстів. Вважаємо, що така прив'язка до



біблійного тексту є не просто богословсько обґрунтована, але і доречна в правовій періодизації єврейського права. Тому в нашому дослідженні біблійний період нашої періодизації (період Ездри і Неємії) закінчимо на моменті переходу влади над єврейським соціумом в руки грецьких владних структур (331 р. до н.е.). Втім, вважаємо, що ця межа може варіюватись і не є абсолютна, тобто і момент початку періоду «зугот» (167-10 рр. до н.е), запропонований М.Елоном, який перебрав його з талмудичних підходів, також можливий. Хоча вважаємо, що з точки зору потрібної нам періодизації саме періодизація М.Гартмана, а відтак переважно історична (період початку еллінізації) є більш коректна. Так чи інакше біблійний період закінчується саме в цей час: зупинення пророцтва, початок еллінізації та переорієнтування принципів формування і дії єврейського права. Наступний етап цілком доречно назвати перехідним, або постбіблійним. «Перехідний етап» збігається з часом втрати Ізраїлем своєї навіть формальної автономії та руйнуванням II Храму, подібно і відбувається процес переходу від одної богословсько-історичної реальності (біблійної) в іншу (талмудичну). Як це все відобразилось і вплинуло на саме єврейське право, цьому присвячено подальші розділи нашого дослідження. Тут підкреслено констатацію хронологічних меж такого перехідного і навіть переломного моменту, від початку еллінізації до втрати Ізраїлем самостійності та епохальним руйнуванням Другого Храму. Також визначено, що, безперечно, післяполонний іудаїзм був живою релігією, яка жваво розвивалась. Це була жива релігія, яка намагалась ввійти в суголосся з динамікою історії і реальності життя. Але поза тим цей період, як ми показали в цьому підрозділі, безперечно став періодом зміни. Тому в нашому дослідженні він і виокремлений в окремий хронологічний період розвитку єврейського права. Період еллінізації єврейського народу (перехідний) відзначився заборонаю сповідувати іудаїзм, скасуванням дії єврейських законів та жорстоким насадженням грецької ідеології. Однак, попри такий нестабільний правовий порядок, єврейський народ забезпечив подальший розвиток власної правової

системи. Період римського правління відображає намагання галахистів вдосконалити вчення, отримане від останньої пари зугот, та передати його наступним поколінням. При аналізі *«талмудичного періоду»* використано хронологію, яку пропонує сам Талмуд і в науковому середовищі озвучує М.Елон. Але розбили її на концептуально цілісніші і, на наш погляд, простіші для використання, під-періоди. В руслі нашої проблематики розглянуто основні характеристики діяльності законотворців різних періодів єврейського права, зокрема: періодів танаїм, амораїм савораїм, гаонім, рішонім (перших раввинів), ахаронім (останніх раввинів), аж до створення держави Ізраїль, в якій склалася парадоксальна для всього попереднього єврейського права ситуація: вирішивши надати державі сучасної демократичної форми, єврейські політичні та правові лідери фактично відмовились від впровадження єврейської правової системи (релігійної) в ізраїльську (секулярну). Сформована протягом тисячоліть правова система лише частково трансформувалась у нову державно-правову систему.

## РОЗДІЛ 3

### ПРИНЦИПИ ФОРМУВАННЯ ІУДЕЙСЬКОГО ПРАВА

#### 3.1. Джерела єврейського права

Починаючи з римських юристів і закінчуючи вченими-правознавцями сьогодення та дослідниками релігійної складової такого права, поняття «джерело права» перебуває в полі постійної пильної уваги, дискусії та вивчення [147, с. 3; 212, с. 23-30; 21, р. 31-32]. По суті, як зазначає ще на початку ХХ ст. І.В. Михайловський, майже усі вчені однаково розуміють поняття «джерела права» як «фактори, що творять право», а «дискусії розпочинаються тільки при вирішенні питання, що саме повинно вважатись правотворчим фактором». При цьому, «одні кажуть, що це – об'єктивні умови даного середовища, інші – що це вищий етичний закон, треті – що це психічні переживання особи, четверті – що це ті форми (звичай, закон тощо), які набувають відповідний зміст завдяки вищому зовнішньому авторитету» [314, с. 237]. Необхідно підкреслити, що у юридичній науці так і не вироблене загальноприйняте поняття джерела права [135, с. 11-13]. Найчастіше обмежуються визнанням того, що юридичне джерело права є дещо, що належить до форми права. Також під юридичним джерелом права розуміють форму вираження правила, яка надає йому якість правової норми; той єдиний «резервуар», у якому перебувають юридичні норми [55, с. 315]; форму встановлення і вираження правових норм тощо. При цьому остання формула тлумачиться неоднозначно. Одні автори насамперед мають на увазі нормотворчу діяльність держави як процес, або діяльність, чи результат діяльності органів держави по творенню правових норм [135, с. 12], інші – результат цієї діяльності (різноманітні нормативні акти і закони, декрети тощо), треті – те й інше разом, що об'єднується загальним поняттям «зовнішня форма права». Існують і альтернативні позиції, прибічники яких найсуттєвішим елементом поняття джерела права вважають не обумовленість

державною волею, а властивість чітко формулювати межі необхідної поведінки і бути критерієм її подальшої правової оцінки. Так на думку Н.М.Коркунова, суть терміна «джерело права» полягає в тому, що «...з його допомогою будь-хто може визначити наперед, з можливою точністю, при дотриманні яких обов'язкових правил він може бути забезпечений від зазіхання з боку інших» [312, с. 283].

Як бачимо зміст терміна «джерело права» дуже різноплановий. І класифікують його на разі переважно наступним чином: 1) матеріальні умови життя суспільства як безпосередню засаду правотворчості та коло органів, уповноважених творити право в певній спільноті (матеріальні джерела); 2) формально виражені нормативні приписи як підставу юридичної обов'язковості правових норм (формальні джерела); 3) матеріали, дослідження яких сприяє пізнанню права (джерела пізнання права); 4) збірники правових норм, які втратили свій загально зобов'язальний характер і мають лише історичне значення (історичні джерела права) [209, с. 27-28]. Але в деяких класифікаціях розглядається ще один пункт: 5) саме те, що творить право (наприклад, коли кажуть, що джерелом права необхідно вважати Бога, волю народну, правосвідомість, ідею справедливості – нематеріальні) [136, с. 15].

Звернемо особливу увагу, що однією з найважливіших класифікацій джерел права за фундаментальним критерієм є розподіл їх на матеріальні та формальні джерела, що в сукупності складають універсум «позитивного діючого права» – категорію, протилежну недіючому, історичному праву (нормам, галузям та інститутам, що безпосередньо не врегульовують жодне реально існуюче правовідношення). Важливо відзначити, що сучасне розуміння терміну «матеріальне джерело права» не збігається з тим, що надавали цьому терміну вчені-богослови другої половини XIX – поч. XX ст., які майже одностайно вважали матеріальним джерелом права нормоутворюючу волю (Божественну Волю) [207, с. 23-27]. У наш час термін матеріальне джерело права означає радше матеріальні умови життя суспільства, сукупність різнотипних факторів (наприклад, економічних,

соціально-політичних, культурологічних, юридичних та інших [136, с. 14-18]), що в комплексі справляють визначальний вплив на формування права [207, с. 23]. Проте, що стосується релігійного права, то якраз в обіг входить найосновніший аспект, який формує таке право і є основним його джерелом. Адже спільною рисою дуже багатьох релігій є наявність у тій чи іншій мірі персоніфікованого Абсолюту – певної Вищої Істоти як об'єкта релігійного поклоніння, волевиявлення якої лежить в основі віровчення. Значення для сфери релігії ідеї зовнішнього виразу божественної волі та віри у його адекватність важко переоцінити, адже саме цей шлях є головним способом взаємодії у ній між ірраціональним (небесним) та раціональним (земним) елементами.

Якщо можна говорити про особливу концепцію права, що склалася у єврейському релігійному праві, то центральним положенням, у якому ця особливість знайшла свій вираз найповніше, є вчення про божественне походження найважливіших засад і принципів цієї релігійно-правової системи. Ці положення, яким віра у їхнє божественне походження надала найвищого ієрархічного статусу, вважаються вічними та незмінними. Іншим, не менш важливим елементом, що підкреслює особливість єврейського права у поглядах на матеріальні джерела, є те, що воля Бога вважається найвищим, нічим не обмеженим джерелом права, а сам Бог – наділеним необмеженим суверенітетом. Саме тому богослови і наполягають, а правники приймають, що воля Бога є першоджерелом усього єврейського права, яка формулює ключові нормативні приписи, визначає основи життєвого устрою та засади релігійної діяльності. Всі інші матеріальні джерела похідні щодо нього [207, с. 24].

Крім того, така концепція, на наш погляд, здатна вирішити дискусії між правниками про справжнє джерело будь-якого, а не тільки релігійного, права. Взагалі, ми вважаємо, що на прикладі єврейського права, та його богословського розуміння можна прослідкувати не просто божественну природу правових відносин, а й навіть прослідкувати еволюційність та заміну

божественної сутності і природи права на людський формалізм, в якому залишається зовнішня форма, але вихолощується і зникає основна суть. Релігійне розуміння права, на нашу думку, розкриває правильне розуміння самого феномену права та правових відносин. Показуючи Хто є насправді джерелом права і для чого воно взагалі потрібно.

Система джерел юдейського права відображає його релігійний характер і зводиться, на думку дослідників, до двох основних різновидів – «позитивних норм», що являють собою точне відтворення божественного волевиявлення, та натхненних Богом тлумачень-інтерпретацій джерел першого виду [208, с. 25]. Простіше кажучи ми можемо виокремити в релігійному праві загалом, та в єврейському праві зокрема дві основні форми вияву божественної волі: а) безпосереднє волевиявлення (через «Божественне одкровення» – пряме повідомлення Богом своєї волі з певних питань); б) опосередковане волевиявлення (через віру у адекватний вираз волі Бога певними типами релігійних структур) [195, с. 341].

Взаємодія релігійної і раціональної засад у релігійних правових системах простежується також на рівні характерного для них співвідношення об'єктивного і суб'єктивного права. Об'єктивне право, згідно з релігійною доктриною права, належить до релігійної сфери і пов'язується з основоположними релігійними джерелами, в яких відображається Божественна воля. Суб'єктивне право представлене у формі раціональної інтерпретації і конкретизації даної волі теологами-правознавцями, які формулюють конкретні правила поведінки людей, що сповідають відповідну релігію. Тобто якщо вихідні начала релігійних правових доктрин мають виключно релігійний характер, то в позитивному релігійному праві, як у системі чинних юридичних норм, переважаючим є раціональний чинник

Норми священних книг у силу свого беззаперечного найвищого авторитету є фундаментальними принципами, на яких базується все життя релігійних деномінацій, формальною засадою церковної правотворчості. Більшість священних книг не містить систематизованого кодексу релігійно-

правових норм, однак у них вміщено загальні начала, вихідні положення та напрямки правового регулювання, які через акти тлумачення та нові норми, що виникають на підставі священних доктрин, деталізуються та реалізуються через них [208, с. 26]. До цього виду можна віднести, якраз, пряме волевиявлення Бога, виражене у Біблії, яка хоч і викладена у письмовій формі людьми, проте, як вважається, зроблено це ними під особливим натхненням та з безпосередньою участю Бога. Сюди ж відносяться й індивідуальні богооб'явлення окремим людям (за умови, якщо релігійне об'єднання (церква) ствердить їх авторитетність). Навіть у цій найбільш ірраціональній формі матеріальних джерел права чітко проглядається важлива роль громадського рецепції. Хоча, з іншого боку, одного разу визначившись, у подальшому громадське волевиявлення обмежило себе обов'язком не суперечити цим божественним приписам, які очолюють ієрархію релігійно-правових норм [233, с. 3].

У єврейському контексті, який ми вивчаємо, спостерігалася наступна ситуація: джерелом законодавчої і судової влади, вважався Всевишній, а посередником між Ним і Його підданими і фактичним носієм інформації про правила законодавчої і судової практики виступав текст (П'ятикнижжя, Талмуд). Сам текст залишався незмінним – таким, яким він був записаний кодифікаторами, змінювалися лише його інтерпретації, вплив яких на повсякденне життя громад в значній мірі залежало від репутації тлумача, тобто галахічного експерта [173, с. 80].

В цьому контексті цікава точка зору була висловлена В. Е. Чіркніним, який вважав, що у традиційно-релігійних системах права поняття «форма» та «джерело» права суттєво відрізняються. Формою права є звичаї чи певна релігійна доктрина, а джерелом — діяльність уповноважених органів по їх застосуванню [315, с. 6.]. Співвідносячи цю тезу з правовим матеріалом євр.права, можна висловити припущення, що Біблія та викладена в ній доктрина – це форма права, а діяльність органів пізнішого управління євр.народу по тлумаченню та застосуванню цих приписів – джерело права.

Однак, підтримуючи позицію С. Місевича, погодитися з подібним твердженням можна лише частково. Аналіз приписів Біблії, які мають правове значення, дозволяє виділити їх як специфічну групу норм. Ці приписи, з одного боку, є нормами опосередкованого регулювання (нормами-дефініціями, нормами-принципами), що не є безпосередньо регулятивними (більшість таких норм не закріплюють жодних конкретних прав чи обов'язків суб'єктів); з іншого – нормами прямої дії, до яких безпосередньо звертаються органи раннього і пізнішого правозастосування [209, с. 30-31]. Як ми вже зазначали вище саме Воля Бога є джерелом (не матеріальним (?)), і однією з двох форм виразу такої волі і є якраз діяльність інтерпретаторів, як опосередкований вияв волі Бога з особливо важливих питань віровчення чи будь-якого іншого питання, які не можуть бути вирішеними вдаючись до безпосереднього божественного волевиявлення, уповноважені здійснювати певні організаційно-управлінські структури [195, с. 348]. До числа останніх можна віднести якраз равинів, що вважались правонаступниками Мойсея та сімдесяти перших мудреців, як його найближчих помічників, наділених владою вирішувати проблемні питання.

Головне місце у ієрархії джерел релігійно-правових систем традиційно посідають положення, викладені у священних книгах релігії, на доктрини якої опирається ця система. У нашому випадку – це Біблія. Біблія, як матеріальний виразник Волі Божої, яка стає сама по собі сакральним і головним матеріальним джерелом єврейського права. Наскільки сама Книга стає святинєю можна побачити в ранній равиністичній літературі, де зустрічається визначення, що походить від раавві Йоханана бен Заккая: «всі святі писання оскверняють руки» (Мішна, трактат Ядаїм 3.5) (р. 1: 41-44). Якщо людина, яка не була попередньо освячена і уповноважена (як, наприклад, священик в Храмі), бере в руки Писання, то стає ритуально нечистою. Священні книги оскверняють руки, а не священні не оскверняють. Іншими словами, Св. Писання – це настільки велика святиня, що людина, яка доторкнеться до



нього, потребує ритуального очищення, оскільки входить в область сакрального [251, с. 168].

Виходячи з матеріального розуміння поняття джерела права як правотворчої волі, серед дослідників єврейського права превалює думка, що норми, які містяться у Біблії, в силу свого найвищого авторитету є фундаментальними принципами, на яких базується все подальше право, формальною засадою будь-якої правотворчості, як періоду біблійного, так і талмудичного [252, с. 206]. Очевидно, що Біблія, як і більшість священних книг інших релігій, не містить систематизованого кодексу релігійно-правових норм. Однак у ній вміщено загальні начала, вихідні положення та напрямки правового регулювання, які через акти тлумачення, через нові норми, що виникають на підставі біблійних доктрин, деталізуються та реалізуються через них. Конкретні приписи та загальні парадигми Біблії істотно вплинули на історичний процес формування як початкового так і пізнішого єврейського права [209, с. 31]. Таким чином, Біблія майже всіма дослідниками одноставно вважається фундаментальним джерелом єврейського права та формальною засадою подальшої правотворчості. Навіть моральні та морально-правові приписи Біблії як норми, що користуються найвищим авторитетом, використовуються як критерій та основа правового врегулювання внутрішнього та зовнішнього життя єврейської спільноти, яке має яскраво виражений правовий характер [209, с. 28]. Божественна Тора розуміється як настанова Бога в розумінні Його шляху і шляху до Нього. Тора включає в себе закони і закони ці – концентрована об'єктивізація; однак сама Тора за своєю суттю зовсім не лише закон. Вичерпна назва всього божественного об'явлення, письмового і усного, в якому для євреїв вміщений єдиний стандарт і норма релігійного життя – ось це Тора. Те, що це слово зазвичай перекладається як Закон, є джерелом багатьох непорозумінь [142, с. 72].

Отже, перед нами Тора, що представляє собою не що інше, як багатоваріантне законодавство, кожен варіант якого передбачає свій спосіб імплементації тієї ж самої ціннісної системи, яка сягає Декалогу. Один з цих

варіантів являє собою імплементацію релігійну, тобто таку, при якій ціннісна система перше свого юридичного вираження вбирається в оболонку релігійних норм і правил [252, с. 212], які в відповідну епоху неминуче повинні були прийняти форму збірки норм і правил ритуальної чистоти. Інший ґрунтується на традиціоналістській ментальності, яка, включаючи в себе релігійну складову, тим не менш до неї не зводиться і визначається нею лише частково. Тора була дана Богом Своєму народові не тільки для життя приватного, а й для життя громадського, і для життя державного [252, с. 219].

В Біблії джерелом закону є Єдиний Бог, тобто ідея трансцендентності права має абсолютно радикальне вираження. Закон має основу в волі Бога-Творця. При цьому Бог не просто встановив закони, Йому належить навіть саме формулювання закону<sup>44</sup>. Закони в П'ятикнижжі проголошуються від першої особи. Вони є не словами людини, але словами Бога. Цим пояснюється єдність сакрального і цивільного права в Біблії. Для Мойсеєвого законодавства характерна єдність, нероздільність законів про божественне і про людське, сакральних і профанних законів [85, с. 262]. Фактично в Біблії ми стикаємося зі змішанням правових приписів і моральних повчань, яке виникає від єдності джерела права і моралі [118, с. 60]. Тому дотримання закону має привести не тільки до благополуччя і процвітання (Вих. 23, 20; Лев. 26; Втор. 1, 19), а виконання Мойсеєвого закону призводить до очищення (Вих. 19, 5; Лев. 19), зараховується як праведність (Втор. 6, 25). Відповідно з цим порушення закону розглядається в Біблії як порушення божественної волі, як гріх, як хула на Господа (Числ. 15, 30). Порушення закону зачіпає не просто космічну істину, сформульовану людиною, але Самого Бога, Волею Якого встановлений закон. Саме цим пояснюється жорсткість біблійного права в деяких питаннях кримінального характеру, в яких древнє східнє законодавство передбачало деяке пом'якшення покарання<sup>45</sup>. Оскільки не дотримання Закону розцінюється як гріх, то навчання закону ставиться на щабель заповідей (Втор. 6, 7).

<sup>44</sup> Тут цікавий момент про перший запис Закону "Перстом Божим" на Скрижалях, розбиття їх Мойсеєм через гріх народу і подальший запис тих самих заповідей, але вже рукою Мойсея (Вих. 33:-34) [259, с. 110-111].

<sup>45</sup> Месопотамське законодавство право пробачити чи покарати дружину, схоплену в стосунках з чужим чоловіком, віддане чоловікові. Згідно 129 п. Законів Хаммурапі, якщо чоловік пробачить дружину, то і цар пробачить її коханця. Дане правило захищає права чоловіка.

У Старому Завіті, в П'ятикнижжі, ми зустрічаємося як з записами окремих законів, так і з цілими зведеннями. Дослідники Біблії виділяють в П'ятикнижжі кілька зведень законів і говорять про те, що закони, які є в перших книгах Біблії, утворилися в різний час і в різній соціально-духовному середовищі<sup>46</sup>. Однією з ознак, за якими в П'ятикнижжі виділили кілька подібних збірок, є наявність делімітаторів початку і кінця.

Найдавнішим біблійним законодавчим збірником вважається Книга завіту (Вих. 21, 1-Вих. 23, 19), виділена біблеїстами на стику XIX-XX ст. [252, с. 202-203]. Назва цієї збірки впливає з слів автора книги Вихід про Мойсея, який читав книгу завіту народу (Вих. 24, 7). Книга завіту містить близько 60-ти статей законів, постанови профанного характеру в ньому передують сакральним постановами і складають близько двох третин всього обсягу. Припис, що стосується єдинобожжя, зустрічається в цій книзі фактично тільки один раз: «Кожен, хто приносить жертву богам, крім одного Господа, нехай буде знищений» (Вих. 22, 20). З протидією ідолопоклонству можна зв'язати і заборону варити ягняти в молоці матері його (Вих. 23, 19), оскільки, як показали знахідки в стародавньому Угариті, така була культова практика хананеїв.

Переважно древні юридичні правила мали форму висловів, що включають протасіс (припущення певної ситуації) і аподосіс (наслідок, яке повинно мотивувати вчинення чи не вчинення того чи іншого вчинку) [49, с. 74]. Подібну структуру мають і біблійні настанови, починаючи з заповіді Декалогу, яка повеліває шанувати батьків (Вих. 20:12). Подвійна структура, що включає пораду автора під виглядом його судження і обґрунтування цієї поради, властива і афоризмам Книги Еклезіаста, які не мають безпосередньо наказового характеру. Наприклад, тим, які складені за схемою «краще ... ніж ...» (Екл. 4: 9-12, 13-14; 7: 5-6). У подібного роду афоризмах, як, втім, і в ряді

---

Біблійні постанови в цьому питанні не знають ніякої пощади. Лев. 20, 10 і Втор. 22, 22-23, подібний злочин карають смертю. Перелобство в даному випадку є не просто злом, заподіяне чоловіку, а гріхом проти Бога, який заборонив перелоб. Таке сприйняття перелобу відображено в різних біблійних епізодах (див. Бут. 20, 6; Бут. 39, 8; Пс. 50, 6). Втім, в Числ. 5, 12 перелоб також називається зрадою чоловікові.

<sup>46</sup> Про збірки законів в П'ятикнижжі див.: [85, с. 265-298].

інших висловлювань Екклезіаста, ми зустрічаємося з протипоставленнями. Повеління і вирази Книги Екклесіаста можна відносити і до традиції, відображеної в постановах П'ятикнижжя [49, с. 76].

Ми не можемо оминати і ще одного нюансу. В П'ятикнижжі постійно підкреслюється божественне походження закону, даного через Мойсея: «Ось, я навчив вас постанов та законів, як наказав мені Господь, Бог мій» (Втор. 4, 5). Однак сама ідея божественного походження права отримала в П'ятикнижжі абсолютно інший розвиток, ніж наприклад в месопотамському законодавстві. І здається зовнішню схожість в даному випадку здатне ще більше відтінити різницю<sup>47</sup>. Подібно і німецький вчений Вернер Кеплер в книзі «Біблія як історія», перекладеної на 24 мови і виданій 10-мільйонним тиражем, показує схожість Десяти заповідей з приписами в главі 125 єгипетської «Книги мертвих», датування якої відноситься до більш раннього часу, ніж сходження Мойсея на гору Синай [62, с. 121-122]. Біблійне законодавство, як і законодавство Стародавньої Месопотамії, не прагне охопити всі можливі правові ситуації. Однак використовуючи внебіблійні правові пам'ятники, ми можемо правильніше зрозуміти реалії, відображені в Біблії, і точніше інтерпретувати біблійне законодавство. Взагалі біблійний старозавітний текст має очевидний зв'язок з законодавчими нормами Стародавнього Близького Сходу [215, с. 70]. Навряд чи сьогодні можна посперечатися з цим твердженням. Дійсно, археологічні відкриття минулого ХХ ст. засвідчили практично незаперечний вплив законодавства Стародавньої Месопотамії на біблійні тексти. Це вплив відображено як в розповідному пласті, так і в власне законодавчій частини Старого Завіту [48, с. 104-119]. В цілому законодавства Біблії і Стародавньої Месопотамії мають цілком очевидні паралелі. Так, в

<sup>47</sup> Наприклад у Месопотамії божество є не творцем законів, а лише покровителем правосуддя. І в цьому сенсі закон постає як космічна істина, що стоїть вище божества. Однак це було тільки в теорії, а на практиці земний законодавець вважав себе джерелом, справжнім автором закону. В епілозі своїх законів Хаммурапі говорить: «Я-цар, який великий серед царів, мої слова скасовані, моя мудрість не знає рівних ... Цар, який буде в країні, нехай береже справедливі слова, які я написав на своїй стелі; нехай не змінить закони країни, які я встановив, рішення країни, які я вирішив; нехай не відкине мої указів ... Якщо ця людина не буде шанувати мої постанови, які я написав на своїй стелі, буде зневажати мої прокльони, не побоїться проклять богів і ліквідує закони, які я встановив, спотворить мої слова, змінить мої укази, зітре моє написане ім'я та напише своє ім'я ... нехай великий Ану, батько богів, який покликав мене до влади, відверне від нього царський ореол, нехай він зламає його скіпетр, нехай він прокляне його долю» ("Закони Хаммурапі" / *Хрестоматія по історії Древнього Востока*. 153-154). Хоча закони і співвідносяться з певним космічним первообразом, а веління встановити закони виходить від божества, в реальній історичній ситуації закони виражаються царем. І саме цар виносить остаточне рішення про їх застосування, закони санкціонуються його авторитетом. Тому царю як творцеві законів месопотамські правові норми дають невідоме П'ятикнижжю право помилування. Докладніше про це див.: [48, с. 116-118].

Книзі завіту ( такі паралелі складають близько половини від законоположень. Однак в Біблії ми не маємо справу з механічними запозиченнями. Богонатхненний автор використовував внебіблійне законодавство так, щоб відобразити біблійні пріоритети.

Розвиток суспільства вважається спеціалістами підставою, що об'єктивно призводить до зникнення чи зміни старих і виникнення нових сфер нормативного врегулювання, норм, інститутів чи галузей права (щоправда, такі кардинальні зміни не можуть торкатись фундаментальних «божественних» догматично-віронавчальних принципів і норм, які втілюють ці начала) [207, с. 27]<sup>48</sup>. Така парадигма розвитку права стосується і єврейського права [196, с. 253], але ще більшою мірою єврейського права стосується небезпека вихолощення і формалізація будь-якого релігійного права з плином часу та роботою інтерпретаторів.

Розглянемо наступну, опосередковану форму виразу головного джерела єврейського права.

Єврейське право базується на отриманому Мойсеєм від Бога на горі Синай Заповідей і всієї Письмової Тори (Пятикнижжя). Але разом з тим в талмудичному юдаїзмі приймається за даність отримання Мойсеєм паралельно і Усної Тори, яка включала в себе не тільки пояснення законів, але і цілий світоглядний концепт. Юдаїзм також виходить з того, що Усна Тора, в своєму скороченому вигляді була зафіксована і записана в Мішні, яка складається з шести розділів і 63 (60) трактатів [51, с. 1-98], а вже пізніше в широкому вигляді, як розширений коментар Мішни (фактично Гемара) [89, с. 189] виразилась в Талмуді [172, с. 51; 102, с. 73-74]. Систематизацію Усної Тори та її нормативних приписів – законів Талмуду зробив Маймонід в XII ст., як ми це вже розглянули. Також згідно з вченням юдаїзму Мойсею було передано всі нюанси Галахи, аж до питань, які будуть задані учнями до кінця світу [234, с. 114-116]. Звідси випливає і те, що нові респонси (вказівки) авторитетних раввінів, які не мали місця в ранніх джерелах Талмуду

<sup>48</sup> Тут доречно зауважити паралелі з пасіонарною теорією етногенезу Н.Гумільова [116].

абсолютно рівнозначні по статусу і являють собою продовження самого Талмуду. Тобто Талмуд, як такий, постійно поповнюється і не тільки продовжує функціонувати, але і розвивається [159, с. 127]. У Біблії вміщено незначну кількість конкретних норм права. І багато питань, які потребують нормативної регламентації, тут залишено поза увагою. Не сформульовано в Біблії і жодної чіткої концептуальної правової теорії. Більшість приписів Біблії мають форму відокремлених релігійно-моральних орієнтирів і надають широкий простір для тлумачення. Взагалі у Біблії досить мало правил поведінки, яким, хоча б умовно, можна приписати правовий характер. Тут наводяться переважно моральні норми, які за своєю природою не можуть мати загальнообов'язкового значення. Ці та інші фактори призвели до зростання ролі органів, наділених повноваженнями тлумачити та сприяти застосуванню біблійних принципів шляхом прийняття нормативних актів.

Застосовуючи формально-логічний правовий підхід, матеріальним джерелом єврейського права у власному розумінні терміну може називатися саме нормотворча воля релігійного об'єднання, адже тільки вона уповноважена ствердити автентичність виразу волі Бога та шляхом рецепції вибірково внести окремі нормотворчі вияви державної волі до діючої системи релігійного права. В такому разі виділяються три види матеріальних джерел єврейського права: нормотворчу волю Бога, равінів (мудреців) та держави (в сучасному ізраїльському праві) [207, с. 23-24]<sup>49</sup>. Тобто в даному випадку розуміння матеріального джерела права як нормотворчої волі, за однозначним формальним критерієм відходить саме опосередкованому вияву Волі Бога, яка саме стає нормотворчим джерелом. Те, що може задовільнити формальний правовий підхід ніяк не може задовільнити богословський аналіз феномену єврейського права. Тому ми лише частково можемо погодитись з вищенаведеним твердженням, розуміючи і далі окремо Джерело і форми вияву такої єдиної нормотворчої Волі. Приймаючи нормотворчу волю равінів, як

---

<sup>49</sup>Так, наприклад М. Елон зазначає, що "єврейське право визнало силу і повноваження чужоземного закону лише в тих випадках, коли він не суперечив основам справедливості нашого (єврейського) законодавства" [302, с. 75].

важливий і об'єднаний з священним текстом та як пряме продовження і виразник Божої Волі з потенційною можливістю адекватного використання таких прав.

Нормотворче волевиявлення равнів особливо в талмудичну епоху стає центральним різновидом матеріальних джерел єврейського права, який характеризується надзвичайно тісним взаємозв'язком з першим видом джерел – божественною Волею (особливо це стосується вищезгаданого опосередкованого способу її виразу). Щоб чіткіше розмежувати різні види матеріальних джерел, необхідно вдатися до розгляду двох основних типів норм у єврейському праві. Богослови переконані, що в єврейському праві органічно поєднано два начала – небесне (божественне, вічне і незмінне) та земне (людське, часове, історично змінне).

Видається, що в правових нормах переважає земний, історично змінний елемент. Проте іноді і в таких приписах «божественний» елемент бере перевагу над людським, і такі правила можна назвати основними, і такими, що створені по божественному праву. Це – ті фундаментальні правові норми, які найтісніше пов'язані з сутністю єврейської релігії та її богослов'я. Ми вважаємо, що саме тут можна побачити критерій розмежування «опосередкованого» вияву волі Бога від раввинського волевиявлення як різних видів матеріальних джерел. Раввинські інституції теоретично можуть вважатися суб'єктами «опосередкованого» божественного волевиявлення лише у разі та у рамках створення ними нормативних приписів, які в подальшому через рецепцію всією громадою включаються до масиву норм «божественного права», а отже, вважаються адекватним виразом волі Бога з певного питання, незмінними фундаментальними нормами-принципами<sup>50</sup>. Але межа такого розрізнення – де вона? Для того, щоб дати відповідь на це питання, спершу потрібно зрозуміти природу такого права і компетенції інституції, яка продукувала такі нормативні правила.

---

<sup>50</sup> Поп.: [207, с. 25].

Такою інституцією був Синедріон, який мав право видавати закони і крім адміністративного органу він був і законодавчим. Талмуд вказує: «з Великого Синедріону виходить закон для всього Ізраїля» (Санхедр. 10: 2). Фактично все талмудичне кримінальне і цивільне законодавство створене Великим Синедріоном (Ієрусалимським, Ямнійським, Тиверіадським та ін.). Тільки його визначення мали силу обов'язкового закону і ввійшли в кодекс єврейського права, або в Талмуд. Щоб розуміти настільки зобов'язуючими були такі рішення звернемо увагу на те, що на початку (ще в часи старо-іудейського періоду) законодавцями були священики-левити, і функція законодавства була відокремлена навіть від царської виконавчої функції [62, с. 137]. Спіноза, наприклад, зазначає, що «царі, подібно підданам, були пов'язані законами і не могли по праву скасовувати їх або видавати з рівним авторитетом нові...». Натомість визначення Великого Синедріону зробились на всі часи законом для всіх євреїв. Вони ретельно зберігались засобом передання з покоління в покоління, поки не були записані в Талмуді. Все це зумовлюється самим характером синедріонального законодавства. Юдеї, які повернулись з полону, не принесли з собою ніякого кодексу, крім Мойсеєвого Пятикнижжя, яке і було покладене в основу життя громади, яка повернулася додому. Синедріон, який виник, як адміністративно-суддівська установа, повинен був природньо керуватись в своїй діяльності нормами Мойсеєвого права. Пятикнижжя повинно було стати збіркою законів, на основі яких Синедріон повинен був судити всіх громадян. Але з часів Мойсея пройшло декілька століть і життя також змінилось, суспільні відносини ускладнились виникли нові форми злочинів не передбачені Мойсеєвим законодавством тощо. Виникала потреба в нових юридичних визначеннях. Право законодавства не могло перейти ні до кого іншого, як тільки до Синедріону – цьому оберігачу Мойсеєвого законодавства. Це було логічно. Синедріон з своїм очільником першосвященником був головою держави в її теократичному устрої. Відтак почала формуватися теорія, що Синедріон заступив на місце Мойсея. Так в трактатах Талмуду (Санхедрін 1:6)



стверджується, що він займає місце заснованого Мойсеєм суду при Скинії (Числ. 11, 16, 26: 24-26), до якого законодавець заповідає звертатись в сумнівних випадках. Існує загальна рекомендація юдаїзму щодо авторитету раввінів в питаннях галахічного напрямку, яка виражається і базується на наступному вірші: «І прийди до суддів, які будуть у ті дні, і запитай, і вони скажуть тобі слово рішення [...] І вчиняй, за словом яке скажуть тобі [...] І виконай усе, що тобі скажуть. За настановою, яку вкажуть тобі та за рішенням, яке скажуть, не відхиляючись ні в право ні в ліво» (Втор. 17:8-11). В інших трактатах (напр. Єбамот) говориться, що: «суд має право, коли обставини того потребуватимуть, засуджувати до смертної кари, і тоді коли в законі це не визначається». При таких поглядах Синедріону на своє право, було би природньо очікувати від нього видавати велику кількість повністю нових законів, оскільки в Мойсеевому законодавстві не передбачено великої кількості злочинів. Але погляд Синедріону на себе, як на законодавчу установу, яка має право видавати повністю нові закони, значно обмежувався повагою його до закону Мойсея, поставивши в основу своєї юридичної діяльності Пятикнижжя Мойсея. Тому щоб з однієї сторони зберегти недоторканість Закону, а з іншої задовільнити вимоги часу В.Синедріон кожне нове положення ставив в зв'язок з тим чи іншим положенням закона Мойсея, так що всі предписання Синедріону являли собою ніби логічний висновок з законів Пятикнижжя [253, с. 58; 302, с. 192, 577; 126, с. 251-254]. Це і складало завдання книжників. Таким чином Синедріон ніби і не створював нові закони, а тільки витлумачував існуючий кодекс (такий підхід таннаї називали мідраш галаха – екзегеза законодавчої частини Танаха) [297, с. 40]. Цим всім обґрунтовується і на цьому базується право суддів виносити авторитетні рішення з усіх питань, але чи вірно реалізувалось це право і чи вірно воно інтерпретувалось?

Маймонід стверджує, що закон (включаючи єврейський закон) повинен бути абсолютним і універсальним. І він звертає увагу на небезпеку дозволити всім міняти закон [186, с. 3:41], а отже, передбачає, що закони повинен

приймати орган, що складається з шанованих мудреців [159, с. 127-134; 32, с. 43-65; 2, с. 1403-1408]. Таким чином, позиція Маймоніда полягає в тому, що до основного законодавству – Писаної Тори не можна ні додати, ні відняти від нього, оскільки акт основного законодавства вічно існує в тій же формі, в якій він був даний в момент дарування Тори [234, с. 114-116, 160]. І всі пізніші коментарі – це і є сама Тора [102, с. 67].

З іншого боку робота людської думки в справі коментування біблійних настанов викликає справжнє захоплення, коли єврейський народ жив в інонаціональному оточенні, його правова думка працювала максимально продуктивно, і чим більше виявлялись недоліки та конфліктності між єврейськими життєво-правовими принципами з реаліями місця прожиття, тим яскравіше і потужніше працювала правова думка того періоду і часу. Такі обставини і така логіка юридичного процесу формування єврейського права створювала умови для розвитку і навіть розквіту галахічних настанов єврейського законодавства у майже всіх сферах життєдіяльності громад. Це спрацьовувало і для пост-Талмудичного часу і навіть для максимально-сучасного періоду. Судові рішення, які приймалися після розгляду конкретних справ (т.зв. казуси) входили до складу Респонсів, які у свою чергу створювали прецеденти та сприяли розвитку єврейської правової системи. А все разом савало в черговому історично-правовому витку розвитку юдаїзму новою джерельною базою для всього пост-Талмудичного єврейського права. Така загострена думка мудреців, яка застосовувалася для дослідження Тори і збагачувала Талмуд виражалась навіть і в аспекті дослідження різниці між редакціями Тори (Массорецької традиції) в різні епохи, які зводяться до орфографічних нестиковок, розбивці на вірші і форми абзаців. При цьому, за свідченням самих раввінських дослідників цієї проблематики, не зафіксовано ні одного різнонаписання, яке би вносило смислову зміну. В той же час, частина різнонаписань дають в Мідрашах привід пошуку додаткового (крім очевидного буквального розуміння – пшата) сенсу і тлумачення. Що навіть просто стає захопливим в спостереганні за цим [278, с. 28-29]. Щодо

раввіністичних внутрішньо-іудейських досліджень, то дійсно, потрібно визнати, що широке багатократне і докладне обговорення різнописань свідчить про постійну активну увагу до тексту і відсутності тенденції сховати різнописання від загалу. Тому така збереженість тексту протягом двох тисячоліть завдячує саме критичному і відкритому підходу релігійних єврейських авторитетів до цієї теми [278, с. 28-29].

Тобто, не беручи до уваги проблему напередвизначеності всього, потрібно вказати на дві крайності, з одного боку – неможливість і не бажаність людині змінювати Закон, з іншої – максимальні зусилля людської думки в його інтерпретації.

Якщо б людина була досконала, то і закон був би не потрібен, а оскільки Бог подав людству закон, то він не може не передбачати недосконалості людини. Закон Мойсея передбачає рухання людини до духовної досконалості, але і Талмуд не відмовляється від досконалості як цілі, як морального ідеалу. І саме, щоб цей ідеал ставав досяжним, потрібно було, з точки зору талмудистів, потурбуватись про шляхи досягнення цього, а шляхи ці проходять по недосконалій і гріховній природі людини. Ось як пише про це В.Соловйов: «Перше втілення безумовного ідеалу людина повинна привчитись обмежувати свою волю, яка по природі направлена не стільки до абсолютної моральної досконалості, скільки до задоволення свого морального егоїзму. Обмеження волі є закон, і ось Талмуд і раввіни ставлять собі завданням всюди і у всьому обмежити свавілля людини приписами закону Божого, не залишаючи на вільний вибір ніяких відносин особистого чи суспільного життя» [246, с. 15]. Таким чином Закон (можемо сказати навіть біблійна Галаха) стає поводитирем в такій подорожі. «Але коли він сяде на престолі царства свого, повинен переписати для себе список закону цього з книги, що знаходиться у священників левитів, і нехай він буде в нього, і нехай він читає його в усі дні життя свого, щоб навчався боятися Господа, Бога свого, і намагався виконувати всі слова закону цього і постанови ці; щоб не гордувало серце його перед братами його, і щоб не ухиявся він від закону ні праворуч,

ні ліворуч, щоб довгі дні перебував на царстві своєму він і сини його серед Ізраїля». Ця цитата з Второзаконня (17: 18-20) є одним з головних філософсько-правових досягнень всієї Біблії [62, с. 135-136].

Причому Єврейська Галаха (הלכה – іменник від арамейської дієслова «ходити», «гуляти») [320, с. 610] формувалась вириваючись від централізованого контролю, тобто доволі свobodною і нецентралізованою групою вчених, крім того за встановлення права відповідали багаточисельні групи, тому ми можемо говорити про плюралізм іудейського права. А особливо це відчувалось в перехідний період, в якому відбувалась боротьба шкіл Гіллея та Шаммая, з їх м'якшим і казуїстичнішим підходами<sup>51</sup>. Тут ще й бачимо принципово різний підхід у вирішенні правильно поставленого питання між юдаїзмом і християнством, з його ухилом не в канонічне право, а в морально-етичні рекомендації. При чому ми вважаємо, що і християнське канонічне право має потенційну небезпеку, а можливо навіть і не потенційну, а втілену – перетворитись в казуїстичну платформу тотального контролю життя людини.

Отже відзначимо, на даному етапі, положення про те, що Закон дає можливість для інтерпретування. Цією потенцією користувались і користуються навіть в наш час. Самі користувачі і ті, хто ставав відповідальний за це бачили і розуміли небезпеки. Відбувалась боротьба ухилів і акцентувань між двома крайнощами. Межа яка стала би критерієм також відслідкована. А ось степінь відповідності такій межі нам потрібно дослідити далі. На нашу думку саме вихідні наміри, принципи і положення стають вирішальними в цьому питанні.

Таким чином галахічне законодавство спирається на п'ять джерел (нерівноцінних з погляду іудаїзму): 1) Письмовий Закон (тобто 613 приписів, які містяться в Торі); 2) настанови, засновані на переказі (приписи ритуального або правового порядку, що зустрічаються у висловах пророків); 3) Усний

<sup>51</sup> Тут доречно буде привести й інший приклад з Талмуду (агаду). Один язичник прийшов до Шамай і сказав: «Навчи мене, але тільки при умові, щоб ти пояснив мені всю Тору за той час, який я буду стояти на дні нозі». Шамай ударив його аршином, який був у нього в руці, і вигнав його геть. Язичник звернувся тоді до Гілліеля, який виконав його бажання, говорячи: «Не роби іншим того, чого не хочеш, щоб тобі робили, – в цьому весь закон, інше лише подробиці; тепер іди і вчись». Також див.: [218, с. 10].

Закон (є тлумаченням Письмового Закону, до якого застосовуються два методи: пряма інтерпретація тексту і висновки з прихованого значення тексту, за допомогою правил герменевтики); 4) постанови софрім (буквально — писарі); 5) звичай (після появи основного джерела іудейського права — Тори — головна вимога до нього полягала у відповідності його положень основним положенням Тори. Таким чином, звичаї доповнювали зміст іудейського права).

Безперечно, що співвідношення значення і впливу Тори й інших джерел Священного письма впродовж історії змінювалося. Як відзначає М. Елон, спочатку Тора була джерелом, яким керувалася і вчена людина у своїх заняттях, і суддя, який ухвалював рішення. Але після завершення редагування Талмуда Тора залишилася чимось на зразок конституції єврейського права, а талмудична література — Мішна, Мідрашим, Барайті, Єрусалимський і Вавілонський талмуди — стала основним джерелом права. Тільки базуючись на них, учений навчав своїх учнів праву, а суддя виносив вирок.

Також зауважимо, що хибним є бачення єврейського права як такого, що ототожнюється виключно з Галахою. Такий свого роду «нормативістський підхід» обмежує та не в повній мірі розкриває межі обсягу єврейського права. Його систему утворює як Галаха, так і Агада, які виступають двома взаємопов'язаними частинами одного цілого. Агада виступає своєрідним доповненням до норм Галахи, поясненням їх змісту, а часто і підставою для винесення судових рішень та встановлення нових галахот. У таких випадках Агаду слід розглядати як джерело єврейського права та складову його системи. Згадаємо тут ще і Тосефту, про яку докладніше згодом (תוספתא, арамейською «доповнення») — збірку, часів таннаїв, схожу з Мішною, від якої відрізняється тим, що містить в собі багато законодавчо-релігійних постанов і великий агадичний матеріал, який не увійшов в Мішну. Цей збірник побудований як доповнення і коментар до Мішни і наслідує її поділ на розділи і трактати, а також, по більшій частині, порядку окремих глав. Лише незначна частина тексту Мішни не має паралелей в Тосефті, яка є найбільш раннім прикладом

послідовної інтерпретації Мішни як канонічної збірки усного закону. збірник таннаїчних повчань, який складений в структурному та смисловому відповідно до корпусу Мішни і містить розгорнуті пояснення і доповнення до неї [51, с. 1-98].

Деякі дослідники розглядають і Мідраш як джерело єврейського права, ми частково погоджуємось з цим, але акцентуємо на тому, що мідраш по суті є методом тлумачення галахот, який лише з часом став сам джерелом. І цьому питанню ми присвятимо цілий підрозділ нашого дослідження.

### **3.2. Принципи формування біблійного права**

Зі зміною історичних реалій, яке збіглося з руйнуванням Храму, та припиненням жертвоприношень змінився і закон [108, с. 31-47]. Але чи змінилися/еволюціонували самі принципи? Для цього мусимо розглянути спершу принципи біблійного права, а потім окремо талмудичного, як ми вже історично сепарували це вище, і зробити відповідні висновки, які допоможуть нам зрозуміти природу такої зміни і еволюції та її степінь.

Біблійне законодавство має особливе ідейне значення, воно задає весь тон та розкриває і формує основні принципи. Звернемо увагу на головні ідейні особливості біблійних законів, адже в них криється, на нашу думку, основна формотворча суть і лише зрозумівши її, ми зможемо зрозуміти основні принципи формування біблійного права.

Перша заповідь була дана Адаму і ми можемо віднести її якраз до першої норми біблійного права. Ця заповідь була дана для позиціонування і випробування Адама і його волі [259, с. 31]. І вихідним принципом такої заповіді було, на нашу думку, саме принцип виховання, формування правильного застосування свободи, яка була дана Адаму. Потім були й інші заповіді і завіти, наприклад з Ноем. Процедура укладення заповіту в єврейському тексті Біблії позначається словами «карат берит», буквально «рубати / відрізати заповіт», які нагадують про стародавню східної традиції

поділу жертвовної тварини в знак укладення договору (Див. Бут. 15). Оглянемо це на прикладі Завіту Бога з Авраамом.

Авраам зупинився в Харані, на північ від міста Марі (який він, ймовірно, проходив), у верхній течії Євфрату, на східному березі річки. Саме тут майбутньому патріарху вперше з'явився Господь і закликав його йти від своїх родичів (Бут. 12: 1) і від «служіння іншим богам» (І. Нав. 24: 2-3) в Ханаан. По суті, вже тут Господь проголошує основні положення Завіту, який «de jure» буде укладено в Ханаані (див. Бут. 15 і 17), а саме: від Авраама буде проведений великий народ (тобто Ізраїль); він і його нащадки будуть благословенні на землі, яку вкаже Господь, тобто на землі ханаанській, а вороги їх проклятий через нього будуть благословенні всі народи землі (Бут. 12: 1-3) [259, с. 38].

Втім безперечно головний і визначальний Завіт був укладений Богом з єврейським народом на Синаї. Ми змушені не просто зупинитись на цьому моменті, але і глибоко розібрати його. І щоб розкрити нормативну єдність Десятислів'я, структуруємо його заповіді наступним чином: а) перші п'ять, б) останні п'ять [118, с. 57-58].

Що стосується п'яти першої заповіді, з точки зору формально-юридичної, мова йде про заборону поклоніння язичницьким богам і, відповідно, участі в язичницьких культурах (Вих. 20: 3). Однак духовний сенс першої заповіді набагато ширший: тут ми бачимо, з одного боку, декларацію союзницьких відносин («Я Яхве («Господь»), Бог твій»), з іншого ж – зв'язок цієї декларації зі свободою тих, хто вступає в союзницькі відносини («вивів тебе із землі Єгипетської, з дому рабства»; Вих. 20: 2). Як видно, свобода в даному випадку безпосередньо пов'язана з відносинами між Богом і народом, причому свобода передбачає відповідну міру відповідальності, зокрема, в тому, що стосується вірності укладеному союзу: відносини з будь-якими іншими богами повинні бути виключені. Фактично, всі інші культури розглядаються в даному випадку лише як перешкода для відносин з Єдиним Богом, який вивів Свій народ з Єгипту; сенс ж і зміст тих культів, які могли б відвернути народ Божий від

свого Бога, значення не мають. Істина одна, помилок багато, і справа не в змісті тих чи інших помилок, а в тому, що всі вони ведуть вбік від істини [252, с. 212]. Зміцнення і поглиблення відносин з Богом вимагає повної зосередженості на відносинах з Богом, повної зосередженості на Ньому, а не на язичницьких богах і культурах. Таке духовне завдання отримує юридичний вимір у вигляді заборони для всякого, хто належить до єврейського народу, на участь в будь-яких язичницьких культурах<sup>52</sup>. Всі інші заповіді спрямовані на те, щоб допомогти тим, хто уклав з Богом союз-заповіт, дотримати першу заповідь, дотримати не тільки формально, але й по суті. Це відноситься і до другої заповіді, яка покликана утримати людину від абсолютизації і поклоніння тому, що Богом не є, і до третьої, яка не просто забороняє блюзнірство і богохульство, але і вимагає від віруючого відповідального ставлення до кожної молитви, до будь-якого звернення і до будь-якого відношення до Бога, і до четвертої, що має на меті навчити людину проводити час у спілкуванні з Богом, а не в мирській суеті<sup>53</sup>. І навіть п'ята заповідь має відношення не тільки до сімейних цінностей [118, с. 60; 259, с. 110-112; 108, с. 44], а й до духовного життя: адже в ті часи, коли вона була дана народу, в епоху родоплемінного укладу життя, сім'я (вірніше, великий патріархальний рід) була громадою не тільки родовою, але і релігійною, принаймні, для переважної більшості євреїв. Таким чином, виявляється, що мова тут йде про шанобливе ставлення до цінностей не тільки своєї сім'ї, а й своєї громади. Однак крім власне духовного виміру, кожна заповідь має також вимір

<sup>52</sup> Відзначимо, що заборона ця дотримувалася далеко не всіма і не завжди, а в деякі, пізніші, часи язичництво навіть заохочувалося владою єврейських держав, що існували в давнину на території Палестини. Проте звивиста єврейська історія зовсім не скасовує того факту, що перша заповідь залишалася для єврейської громади і для народу в цілому не тільки духовною, але й юридичною максимомою. Характерно, що навіть правителі Північного (самарійського) царства, що заохочували у себе в країні офіційне двовір'я (яке лідери пророчого руху справедливо вважали фактичним язичництвом), формально зовсім не відмовлялися від віри батьків, вважаючи релігію своєї країни якоюсь формою «реформованого» яхвізма. Єдиною спробою ввести на Півночі офіційний «чистий» язичницький культ була спроба, зроблена Єзавелью (йдеться, про культ Баал-Шамема, головний культовий центр якого знаходився в районі гори Кармель). Спроба ця, як відомо, закінчилася трагічно і для неї самої, і для всіх прихильників нового для самарянського царства культу

<sup>53</sup> З позиції іудаїзму субота символізує частину тої первісної гармонії, якої Бог наділив світ при створенні. З точки зору релігійної свідомості дотримання суботи дає людині можливість наблизитися до святості, прискорити настання *הבה פלו*. Четверта заповідь Декалогу наказує пам'ятати і святити день суботній (Вих 20: 8), а також забороняє в цей день будь-яку фізичну роботу (*הכא*). Робота, в біблійному розумінні слова, – це будь-яке творче або руйнівне втручання в життя природи. Утримання від такого втручання символізує повернення до тієї гармонії, яка була притаманна відносинам людини зі світом до гріхопадіння. Але це не просто повернення до первісного стану, це прагнення до нової гармонії, вищим проявом якої релігійна свідомість бачить явище Месії. Мудреці талмудичної епохи надавали дотриманню заповіді суботи особливе значення: «Якщо Ізраїль хай береже одне єдине – суботу, як слід, Месія не забариться прийти» (Береш Р. 25:12). Таким чином, субота в розумінні релігійних іудеїв є початком месіанської епохи, а сама Месіанська епоха – продовженням суботи. З огляду на значення заповіді суботи для іудейської культури, традицію її освячення можна вважати одним з найважливіших патернів, навколо яких будується дана культура [144, с. 71].



юридичний. Звичайно, ні про який колективізм, коли справа стосується духовного життя, говорити неможливо: адже, якщо духовним життям вважати відносини, що зв'язують людину з Богом і з іншими людьми, стає абсолютно очевидно, що встановити такі відносини можливо лише самому, за своєю власною ініціативою і під свою особисту відповідальність. Ні дружба, ні любов, як відомо, колективістськими не бувають. І все ж, з юридичної точки зору, кожна заповідь має цілком конкретний зміст. Причому мова в даному випадку йде не про примус до віри, а про те, щоб тому, хто хоче Торі слідувати, ніхто не надумав би заважати. Звичайно, тут навряд чи можна вести мову про нейтралітет суспільства і про плюралізм, вихідними передумовами якого являється гуманістична ідеологія і гуманістична філософія права. Коли справа стосується Торі, суспільство, якщо строго слідувати тій же самій Торі, нейтральним бути не може і не повинно. Примус до віри, звичайно, в такому суспільстві неприпустимий і неможливий хоча б тому, що, як ми вже говорили вище, теократичне законодавство передбачає не тільки добровільне прийняття Торі суспільством в цілому, але і таке ж добровільне прийняття її кожним його членом. Однак декларація власної вірності Торі і її цінностям з боку суспільства цілком допустима. І сенс такої декларації цілком прозорий: ми нікого ні до чого не примушуємо, за свої відносини з Богом кожен відповідає сам. Але ми, як суспільство, вважаємо вірним вибір тих, хто вирішив слідувати Торі, а не тих, хто від цього відмовляється [252, с. 192-195; 203, с. 26-27].

Наступні заповіді (з шостої по десяту) можна охарактеризувати як норми відносини людини до ближніх. «Не мстися і не май злоби на синів народу твого, але люби ближнього твого, як самого себе. Я Господь [Бог ваш]» (Лев. 19: 18), – говорить Мойсей. Без цього ототожнення ближнього з сином свого народу не можна зрозуміти своєрідність етики Мойсея. Ми вже підкреслювали, що єдність народу і його гуртування навколо Єдиного Бога, крім прямого поклоніння Богові в встановлених і для всіх обов'язкових формах, забезпечується єдиними законами [118, с. 60]. Ці наступні п'ять заповідей, в основі своїй є заповідями обмежувальними, заборонними. І десята

заповідь, головна в другій п'ятірці, теж є саме заборонною. Тим часом головна, перша заповідь в першій п'ятірці є заповідь, не обмежувальною, заборонною, а, навпаки, такою, що предписує. Заповіді передбачають зменшення відповідальності за злочин, вчинений людиною, абсолютно незнайомою з відповідними заповідями. І обмеження свободи дій людини в даному випадку пов'язано не з гріхом як таким, а з його наслідками, які зачіпають ближніх, які, власне, і роблять гріх злочином. Весь обмежувальний характер заповідей пов'язаний зі змістом першої, розпорядчої заповіді. Очевидно, все обмеження, які накладаються на того, хто обрав слідування за Торою цими заповідями, пов'язані з тим головним завданням, яке передбачає перша заповідь: встановлення і підтримання міцних відносин з Богом [252, с. 207-208].

Як ми вже зазначали на прикладі Адама і першої заповіді, яка була йому дана в ній, як і в пізніших заповідях і завітах, все зводиться до основної суті, яка і стає вихідним і основоположним принципом формування біблійного закону, це – виховання. Ізраїль був покликаний Богом стати святим народом: «будьте для мене святі, бо Я святий Господь [Бог ваш], і Я відділив вас від народів, щоб ви були Мої» (Лев. 20,26). Він повинен був бути відділений від інших народів для здійснення спасительних цілей і задумів Господа в світі. Ізраїль, навчившись життя за принципами Творця цього світу (Бут. 18,19), які відрізняються від принципів і шляхів інших народів і їх богів, – шляхів хворої природи, – повинен був стати зразком для інших громад [229, с. 25; 236, с. 56-60], світлом для народів (Втор. 4,5-8), щоб все людство повернулося до Бога (Іс. 2,2-4). Оскільки відносини Бога і людини – це відносини Батька і дитини, то Бог хоче від людини перш за все дорослішання, т. е. духовного розвитку шляхом сприйняття Божественного закону (любви до Нього) і гідного ставлення та поведінки по відношенню до ближнього; і оскільки Богу належить вся світобудова, то ми нічого не можемо дати Йому, крім нашої власного поведінки, і нічим не можемо порадувати Його, крім як власним духовним зростанням.

У Книзі Заповіту (і в інших біблійних законодавчих корпусах (Лев, Втор)), правила, що мають релігійний характер (Вих 20: 22-26; 20: 29-30; 23: 13-19), чергуються з правилами суспільного життя. Адже цивільні і релігійні закони зв'язані найтіснішим чином так, що богоодкровенні релігійні принципи лягають в основу громадянського права. Тобто феномен права, а тим більше єврейського права – один з найкращих регуляторів і виразників виховного принципу, який покликаний виховати людину в любові. Звичайно до цього покликана моральність і вона мала би мати перевагу над всім іншим, але правова частина не має бути ігнорована. Як зазначає П.Пацурківський, цитуючи думки реформаторів радянського права: «Право – не звичайний соціальний регулятор. Це загальнообов'язковий, фундаментальний регулятор, якому не повинні суперечити інші регулятори. А щоб бути таким, необхідно акумулювати в собі все найгідніше, справедливе, властиве іншим регуляторам, втілити вищу соціальну справедливість в системі найдосконаліших норм, які точно визначають суб'єктів відносин, їх юридичні права та обов'язки, гарантії здійснення суб'єктивних прав і обов'язків. Право повинно виступати як соціально справедливий, інтегративний, фундаментальний, загальнообов'язковий, найефективніший, найавторитетніший регулятор» [223, с. 14].

Співвідношення права і моралі в біблійному законодавстві можна проілюструвати текстом Книги Виходу, глави 21, 22 і 23 до 23: 12 – вони говорять самі за себе. Щотижневий вихідний день (20: 10) для рабів. Вказівку судді: «Не будеш з більшістю, щоб чинити зло і не вирішуй тяжби, відступаючи по більшості від правди» (23: 2). На такій правовій та моральній нормі стоїть незалежний суд в будь-якій сучасній демократичній країні. А норма з Книги Левит: «Не будеш мститися, і не будеш ненавидіти синів свого народу і будеш любити ближнього свого, як самого себе» (9: 18). Чи припис виконувати закони не зі страху покарання, не сліпо, а усвідомлено, через душу і серце, «бо в цьому мудрість ваша і розум ваш», щоб справи щодо дотримання цих законів «не виходили з серця твого по всі дні життя твого» (Втор. 4: 6, 9).

При чому тільки вже з плином часу, при порушенні цієї згоди певною групою осіб, ці закони застосувались з силою. Початково значна частина прийнятих правових норм носила характер моральних приписів, підтверджених і виражених законом [62, с. 117]. Вся відома історія права, як стародавнього Сходу, так і античних Греції та Риму, не знає аналога правових норм, викладених в Мойсеєм від імені Бога і здійснених в законодавстві Стародавнього Ізраїлю. Вони майже на півтора-два тисячоліття випередили той час, коли стали входити до складу законодавства сучасних держав. Такий перехід, перетікання, від моралі до закону та тісний та взаємозв'язок між ними складають одне нерозривне ціле. І окрім Галахи, що відповідає за юридичний аспект (від моралі до закону) існували і писання пророків, завданням яких було висвітлити перехід від закону до моралі, бо якраз саме мораль – ось суть всього, ось головний виховний принцип [22, с. 27, 29; 62, с. 115, 130-131]. Тому і Мойсей від імені Бога наполягав на тому, що закон повинен виконуватися не зі страху покарання, а повинен бути «в серці». П'ятикнижжя давало не тільки правові норми, а й повну систему правосвідомості, що передбачає індивідуальне усвідомлення важливості правила «через серце» (Лев. 19: 18. «Не будеш мститися, і не будеш ненавидіти синів свого народу і будеш любити ближнього твого, як самого себе. Я Господь [Бог ваш]»). Дуже гарно про це пише Б.Чічерін: «Моральний закон, має значення обмежувальне. Людині дозволяється задовольняти своїх потреб лише настільки, наскільки це не суперечить моральному закону. Межі тут тісніші, ніж в юридичній галузі. Ми бачили, що і право є формальним началом, яке встановлює кордон зовнішньої свободи і надає людині в цих межах діяти на свій розсуд. Моральність вимагає поваги до права, бо вона вимагає поваги до людської особистості і закону, що її охороняє; але вона обмежує користування правом. Звертаючись до внутрішньої свободи людини, вона накладає на неї обов'язок утримуватися від такого вживання права, яке суперечить моральному закону ... Але моральний закон йде ще далі. Він не тільки покладає кордон людським діям; він накладає на людину і позитивні обов'язки. Він вимагає, щоб людина

допомагала ближнім. Це виходить вже за межі будь-яких юридичних зобов'язань, а тому цій вимозі не відповідає ніяке право. Це – справа чисто внутрішньої свободи людини, яка виконує моральний закон з власної волі, а не за чужим приписом. Примус в цій області є збочення моральності» [291, с. 153-154]. Поділ і навіть протиставлення права і моральності у Чічеріна – це захист моральної свободи і моральної автономії особистості. Право в своєму генезі істотно пов'язано з моральністю і, в кінцевому рахунку, виникає з неї, але в своєму існуванні воно неминуче відокремлено від моральності, і ця відокремленість служить певним гарантом моральної свободи [178, с. 469]. Дійсно, право гарантує зовнішню свободу людини і обмежує її, але обмежує в ім'я самої цієї сфери гарантованої свободи. При цьому рамки права набагато ширші вимог морального закону, а це відкриває простір для морального вибору. Якщо право і моральність не відокремлені, то зберігається можливість перетворення моральних вимог на загальнообов'язкові під страхом покарання, а це позбавляє людину свободи морального вибору і тим самим підриває її моральність [279, с. 425-426]<sup>54</sup>.

При цьому не варто шукати відмінності між правом і мораллю в заповідях Декалогу, які не є ні правовими, ні моральними нормами, а являють собою безумовні цілісні релігійні імперативи. Лише конкретизація цих заповідей в біблійних текстах дозволяє визначити, які з них і в якій мірі мають правову природу. Так, в Біблії правова природа заповіді «Не вбивай» розкривається шляхом цілої системи уточнень, орієнтованих на пошук пропорційності між діянням і відплатою<sup>55</sup>. Відтак в Біблійному Законі, на наш погляд, і відбувається такий синтез, від одного Джерела, який виражається в різних

<sup>54</sup>Про проблему співвідношення права і моралі див.: [178, с. 468-470].

<sup>55</sup> В якості одного з найбільш виразних прикладів можна навести такі слова з Книги Чисел: «Коли хто заб'є кого, то месник вбити за словами свідків; але одного свідка не досить проти кого, щоб осудити на смерть. І не беріть викупу за душу вбивці, який повинен умерти, але його слід віддати на смерть; І не візьмете відкупу від змушеного втікати до міста сховища (Маються на увазі люди, які вчинили ненавмисні вбивства, яким пропонувалося жити в спеціальних містах (що дозволяло «визволити вбивцю з руки месника за кров»)) (Числ. 35)), щоб йому дозволити жити в своїй землі до смерті [великого] священника» (Числ. 35). Інший, не правовий, сенс вкладено в біблійній заповіді: «Шануй батька свого і матір свою», тому що далі сказано: «Хто вдарить батька свого чи матір свою, той конче буде забитий» і «хто проклинає батька свого чи матір свою, той буде забитий» (Вих, 21). Очевидно, що в цих відносинах (тобто в стосунках між батьками і дітьми) немає правової рівності, тому покарання тут не пропорційно характеру порушення з точки зору принципу формальної рівності. [178, с. 470-471].

проявах, і своїм принципом формування має – виховання людини за святістю самого Бога.

Справедливість – ще один предмет, з приводу якого розгортаються складні відносини народу і Бога [194, с. 201-210]. Звідси і основні характеристики таких відносин (Вих. 23: 1-3; Вих. 23: 6-8). Народ постає в П'ятикнижжі Мойсея неприборканим: «народ цей, ось він народ жорстокосердий» (Втор., 9: 13), – не раз характеризує його Господь Бог. Їхні стосунки упорядковуються на основі законів, покликаних стримати неприборкані пристрасті. Виховати народ. Таким чином принцип справедливості виступає похідним, хоч і важливим, в процесі формування біблійного права [108, с. 42]. Саме Вчення, праведні закони підносять народ, роблять його великим. «І чи є який великий народ, у якого були б такі справедливі постанови і закони, як весь закон цей, який я пропоную вам сьогодні?» (Втор., 4: 8), – говорить Мойсей. При цьому богообраність єврейського народу обґрунтовується не його чеснотами, а негативними якостями ворожих йому народів, що не піднялися до правди єдинобожжя: «Не за праведність твою і не за правоту серця твого йдеш ти успадковувати землю їх, але за нечестя [і беззаконня] народів цих Господь, Бог твій, виганяє їх від лиця твого, і щоб виконати слово, яким клявся Господь батькам твоїм Аврааму, Ісааку та Якову» (Втор., 9: 5). Хоча ізраїльтяни вважаються обраним, святим народом, проте в П'ятикнижжі вони постають не в найкращому вигляді. Їх історія – це скоріше історія нерозумних дій і страждань. І Мойсей цілком послідовний, коли, залишаючи Ізраїль перед смертю, свою Книгу Вчення (або, іншими словами, Книгу Закону), пропонує поставити її збоку від Ковчегу Завіту з Богом і додає: «вона буде там свідченням проти тебе» (Втор. 31: 26). Його любов до народу передбачає і виявлення того, що народ не відповідає ідеалу справедливості. При такому розумінні (воно, зрозуміло, не єдине) обраність народу швидше нагадує моральний імператив, ніж егоїзм кругової поруки [252, с. 198].

Що ж є змістом і критерієм справедливості, відступ від якої карається залізною і безжальною рукою Бога? Воля самого Бога, Його приписи. Підсумовуючи перед смертю закони для укладення другого договору Ізраїлю з Богом, Мойсей говорить: «Ось, я пропоную вам сьогодні благословення і прокляття: благословення, якщо послухаєте заповідей Господа, Бога вашого, які я заповідаю вам сьогодні, а прокляття, якщо не послухаєте заповідей Господа, Бога вашого» (Втор., 11: 26-28). І далі: «Слухай і виконуй усі слова ці, які заповідаю тобі, щоб добре було тобі і дітям твоїм після тебе повік, якщо будеш робити добре й угодне перед очима Господа, Бога твого.» (Втор., 12: 28). Ще більш різко ця думка висловлена в тридцятій главі Второзаконня: «Ось, я сьогодні запропонував тобі життя і добро, смерть і зло» (Втор., 30: 15). Життя і добро в тому разі, якщо слухати слова Бога, йти Його шляхами, смерть і зло в тому разі, якщо поклонятися іншим богам. Тобто Ізраїль має несказанно важку, але спасительну альтернативу падіння в абсолютне беззаконня і безпорядок. Це – вірність обраному договору-Заповіту. Вірність не тільки в моральній області, але і в сфері релігійно-культурної: виконання Мойсеєвого Декалогу, безперервна естафета вивчення священних текстів і літургійних традицій тощо. Це – те саме, що дає силу виносити всі жахіття і мінливості історії єврейської історії [239, с. 20].

Біблійний закон, відстоюючи порядок і справедливість і послуговуючись ними як принципами формування морально-правової системи єврейського права закликає і своєю ціллю має – наслідувати Бога в Його любові до всього творіння. Всі закони, покликані до освячення Ізраїлю (Лев 22: 31), щоб він явив Славу Господню на всій Землі. Тора не випадково закликає людину любити Бога: «Люби Господа, Бога твого, всім серцем твоїм, і всією душею своєю, і всією силою твоєю» (Втор 6: 5) і «люби ближнього твого, як самого себе» (Лев 19: 18), бо «святість, пов'язана з ритуалом, безпосередньо залежить від того, як люди спілкуються один з одним» [69, с. 54; 215, с. 77]. Це також помітно в повеліннях що стосуються ставлення до ворогів: «Якщо знайдеш вола свого ворога або осла його, що заблудив, то конче повернеш його йому. Якщо

побачиш осла свого ворога, який впав під тягарем своїм, то ти не сховаєшся від його; розв'юч разом з ним» (Вих. 23, 4-5). Закликаючи до любові, біблійний закон забороняє навіть саме почуття помсти: «Не будеш ненавидіти брата свого в серці своєму ... Не будеш мститися, і не будеш ненавидіти синів твого народу, любити ближнього свого як самого себе. Я Господь (Бог ваш)» (Лев. 19, 17-18). Так в Біблії пом'якшується закон відплати, що визнається в священному тексті і поширений у сусідніх народів. У первісному суспільстві, грубому і анархічному, за словами Е. Гальбіаті і А. П'яцца, тільки застосуванням закону відплати, принципу таліона, «можна було захистити права громадян і самий громадський порядок ... Помста і правосуддя стають в таких обставинах синонімами» [310, с. 257]. Але подібне правосуддя, як було сказано, все-таки не стає помстою. І навіть ненависть, з якою ми періодично зустрічаємося на сторінках Біблії, особливо в псалмах, є не «ненавистю ворожнечі», а «ненавистю відрази». «Ненависть ворожнечі заснована на особистому обуренні і вимагає покарання ворога за перенесене страждання; ненависть відрази підтримується любов'ю до справедливості і в покаранні ворога бачить не більше, ніж засіб відновлення правового порядку; засіб важкий, якого хотілося б уникнути, якби був кращий», – пишуть Е. Гальбіаті і А. П'яцца [310, с. 258; 48, с. 104-119].

Вся ця система вихідних принципів залишилась і в наступних періодах, але зберігшись, принаймні зовнішньо, почала трансформуватись в розумінні і доповнюватись новими вихідними принципами, які призводили до якісно інших формацій норм пізнішого іудейського права. Тобто відбувалась подальша формалізація основних принципів закладених нормотворчою Волею як основних і вирішальних як для формування, так і для сенсовості всього Закону. Щоб зрозуміти як це відбувалось, наскільки сильно заторкнуло всю систему і до чого воно все призвело, ми повинні проаналізувати принципи періоду талмудичного етапу розвитку єврейського права.



### 3.3. Принципи формування талмудичного права

В цьому підрозділі ми спробуємо окреслити принципи формування галахи та дослідити на чому базувалось право законодавчої діяльності мудреців, що брали безпосередню участь в цьому формуванні.

Дослідники іудаїзму відзначають, що основна інтелектуальна діяльність єврейського народу проявлялась в області галахи [296, с. 156]. А сам Талмуд, і особливо його правова частина, зображують як плід творчого і досить практичного розуму [302, с. 21]. Самі єврейські мудреці характеризували інтелектуальний рівень галахи та людей, що досліджують її, наступним чином. Раббі Ісраель Ліфшиць – один з найбільших коментаторів Мішни останніх поколінь, автор книги «Тіферет Ісраель» пише: «Немає серед законів Тори, у розділі заборон і дозволів, більшого поля для розумової діяльності й для польоту людського розуму, ніж речове право. Тут Тора відкриває перед кожним воістину безмежні можливості все зважити, обговорити, розглянути й уточнити на свій розсуд. І хоча більшість законів уже всебічно обговорювалося й про них дуже багато говорилося (що можна уподібнити возу, який доверху заповнений снопами), проте, усе ще залишається місце для обговорень і є можливість ухилитися вправо і вліво, порівнювати слова й вислови, а також виявляти розбіжності між ними часом товщиною у волосок... Тому заняття майновими справами дуже загострює людський розум і привчає його гранично все уточнювати, домагаючись повної правди...» (трактат Бава Батра) [302, с. 169-170]. Таке ставлення пояснюється тим, що єврейський народ у всіх діаспорах розглядав іудейське право як своє національне надбання і як головну й істотну частину своєї культури. І так як єврейський народ, перебуваючи на чужині, у вигнанні, продовжував існувати як нація, а не як релігійна секта, він мав потребу в постійному й безперервному розвитку свого права – важливої національної цінності, у якій яскраво проявлялася його сутність. Причому не можна відкидати і те, що не тільки єврейський народ

оберігав іудейське право, але і право стояло на сторожі асиміляції єврейського народу [192, с. 66-67].

Для розкриття нашої теми важливо розглянути принципи, виходячи з яких формувалось іудейське право та засадничі положення на яких базувалось право мудреців впливати на таке формування.

Тут цікаво зазначити, що є випадки, коли галаха відступає від букви Тори (формального підходу), керуючись міркуваннями логіки. Такі приклади відступу від букви Тори характеризують процес формування галахи як справді творчу працю, та показують, що мудреці, які жили в часи складання Талмуда й раніше, мали особливе право переосмислювати деякі постанови, слідуючи не букві, а духу Тори [302, с.72-73]. На чому ж базувалась ця принципова і формотворча норма іудейського права?

От що писав з цього приводу відомий правознавець І. Сельмонд: «Кожне юридичне джерело черпає своє визнання й свою силу з якоїсь вищої правової цінності» [151, с. 48]. Цей термін – *Ultimate legal principle* – Сельмонд уподібнює німецькому терміну *Grundnorm* – фундаментальній норма, що, є вищою правовою цінністю, і вона наділяє силою всі інші норми даної правової системи. Вищі щаблі еманують частину своїх повноважень на нижчі системи. Таким чином, у всіх правових системах існує ланцюг повноважень від вищого до нижчого щабля, в основі якого – вища правова цінність даної системи. «Звідки, – запитує Сельмонд, – узялося загальноприйняте правило, що парламентське законодавство має юридичну чинність?... Хоча з юридичного погляду, сила його абсолютна й непорушна...» [151, с. 4-57].

Яка фундаментальна норма єврейського права? За твердженням більшості вчених – це та норма, яка встановлює, що все зафіксоване в Письмовому Вченні обов'язкове для системи єврейського права, яке утворює вічну й непорушну конституцію єврейського народу [67, с. 67].

А яке джерело повноважень і чинності цієї фундаментальної норми? Задаючи це питання, ми вже виходимо за межі юридичної науки й вступаємо в сферу віри. Тієї віри, що є основою іудаїзму. Джерело повноважень Тори – у

Тому, Хто її дав іудеям. «Тора виражає веління й волю Творця всесвіту» [73, с. 41]. Рамбам робить такий висновок (тлумачачи заборону їсти суху жилу, що на суглобі стегна): «Кожен повинен знати, що все те, про що нас попереджають не робити, і все те, що ми повинні робити й робимо – це лише тому, що так повелів Бог Мойсею...» [237, с. 227].

Писання стверджує: «Якщо незбагненою буде для тебе проблема розбору між кров'ю й кров'ю, між позовом і позовом і між виразкою й виразкою, по справах спірних у воротах твоїх, то встань і зійди на місце, що обере Господь Бог твій, і прийди до священників, левітів і до судді, що будуть в ті дні, і розпитай, і скажуть вони тобі судові рішення. І вчини по слову, що вони скажуть тобі з того місця, що обере Господь, і точно виконуй все, як вони вкажуть тобі. За законом, що вони вкажуть тобі, і за рішенням, що вони винесуть тобі, вчини. Не ухиляйся від слів, які вони скажуть тобі, ні вправо, ні вліво» (Втор. 17:11). У цих віршах й у багатьох інших мудреці галахи знайшли не тільки повноваження для рішення нових проблем, що виникають час від часу, але й шляхи й правові джерела, за допомогою яких вони повинні вирішувати ці проблеми [302, с. 141]. Як говорить р.Кахана: «всі правила законовчителів опираються на заборону «Не ухиляйся» [275, с. 183].

Узагальнюючи діяльність мудреців в справі створення галахи, вчені ділять її на два види. Є речі, які мудреці визначили (на свій розсуд), вивчаючи Тору одним з методів (мається на увазі тринадцять прийомів тлумачення Тори [101, с. 112], Гілель сформулював правила Мідраша, а раббі Ішмаель розширив прийоми Гілеля й склав список із тринадцяти прийомів), так – як каже Менахем Елон – щоб це не суперечило здоровому глузду [302, с. 230, 284-292]. І є речі, які були продиктовані вимогами часу, і мудреці встановили огорожу для Тори (різного роду обмеження щоб уникнути гріха) і виробили декрети, узаконення й правила поведінки.

Зараз ми зупинимось на розгляді сутності поняття «огорожа для Тори», а методи мудреців, які виносили свої рішення базуючись на тлумаченні Тори, розглянемо в наступній частині цього розділу.

За визначенням Рамбама, поняття «обмеження» («огорожа») включає розпорядження, вказівки, що забороняють і скасовують деяку дію, яка за законом була дозволена, ціль яких – віддалити людину від заборони, тим самим зробити огорожу для Тори [237, с. 227]. Цей принцип полягає в тому, що мудреці мають право прийняти будь-яку постанову, як тимчасову міру, якщо вони вважають це необхідним для «огорожі» від злочину, для того, щоб повернути багатьох до дотримання заповідей. Це право законодавчої діяльності мудреців галахи Рамбам, ґрунтуючись на талмудичних джерелах, формулює так: «І також, якщо вони (судді) вирішили, що час вимагає того, щоб скасувати заповідь асе (позитивну) або порушити заповідь ло таасе (негативну), і це допоможе повернути багатьох до релігії або вберегти багатьох з Ізраїлю, щоб вони не оступилися в інших речах, – чинять відповідно до вимог часу» [237, с. 78; 302, с. 376]. В іншому Мідраші зустрічаємо: «Навіть якщо вони показують тобі, що праве перебуває ліворуч, а ліве перебуває праворуч – вір їм» (Мідраш Сифрей) [254, с. 73]. Тож усі вважають, що у мудреців є право ввести закон, який навіть суперечить Торі [153, с. 78]. Отже, діюча сила постанов й указів єврейської галахи, навіть найбільш сміливих з погляду їхнього відхилення від закону Тори, ґрунтується на дозволі, що дала мудрецам галахи сама Письмова Тора – основне законодавство єврейського права [302, с. 389].

Тут ми стикаємось з фактом існування у єврейських мудреців великих прав у формуванні і затвердженні нормативних приписів іудейського права. Ми розглянули на чому базується це право, тепер цікаво дослідити все ж наскільки широкими є межі такого права і чи є такі межі взагалі, яке співвідношення впливу приписів Тори і приписів мудреців і чи взагалі має місце в іудейському праві така класифікація?

Такі питання є логічними, а отже вони зацікавили і єврейських мудреців, які запровадили наступне логічне вирішення, що полягало в класифікації нормативних приписів іудейського права за джерелом їх «законотворчої ініціативи»:

1. Закони Тори, а по-арамейськи – «деорайта»;
2. Закони мудреців, а по-арамейськи – «дерабанан».

Другу категорію іноді називають по-іншому: «зі слів софарим» (книжників), «з їхніх слів», «постанови мудреців» тощо.

Як відзначає проф. Елон, класифікація законів галахи за цими двома категоріями – справа нелегка, і навіть єврейські мудреці, знавці галахи і її дослідники, виявили при цьому чимало вагань [302, с. 210].

Рамбам так характеризує даний принцип класифікації: всі закони, які були витягнуті з Тори за допомогою тринадцяти правил (норм, прийомів) – належать до законів «деорайта», за винятком тих, які самі творці Талмуда зараховують до розділу «дерабанан», тому що в основі їх – «асмахта» (про це нижче) [237, с. 56]. Та підсумовуючи, можна сказати, що в нашому розпорядженні немає вичерпних критеріїв і точних формулювань, які дозволили б при класифікації законів віднести їх до категорії «деорайта» або «дерабанан» [302, с. 211].

Все ж незважаючи на труднощі в систематизації цих приписів дослідники галахи окреслюють наслідки та правові розходження, що випливають із класифікації «деорайта» й «дерабанан».

#### *1. Полегшений підхід до застосування законів групи «дерабанан».*

Принципове розходження між двома групами або категоріями законів полягає в тому, що у випадках «деорайта» є тенденція до пожорстокішання їх, а у випадках «дерабанан» – до полегшення й послаблення. Ця різниця знаходить своє вираження насамперед тоді, коли існують сумніви в юридичній кваліфікації подій. У таких випадках керуються правилом, узятим з талмудичного трактату «Бейца»: «Усякого роду сумніви «деорайта» варто трактувати у бік суворого тлумачення закону, усякого роду сумніви «дерабанан» – у бік полегшеного тлумачення закону» [237, с. 205].

Отже, якщо виникає сумнів, яке рішення прийняти по даній конкретній справі, стосовно якої думки мудреців розійшлися, діє правило: «заради Тори вияви суворість, заради вчених – поблажливість» [275, с. 183].

2. *«Мудреці, надавайте своїм словам силу слів Тори».*

Полегшене трактування законів «дерабанан», якщо не виникало ніяких сумнівів по суті справи, мудреці допускали лише в тих випадках, коли для цього були особливі причини. Але, як правило, вони прагнули додати виробленим ними галахот силу законів Тори. Про це свідчать наступні формулювання: «Те, що ухвалили вчені мужі, має силу законів Тори» (талмудичний трактат «Гітін»); «Мудреці, надавайте своїм словам силу слів Тори» (трактат «Кетубот») [302, с. 205; 67, с. 110-111]. В даному випадку загальна установка була така: всі постанови «дерабанан» рівнозначні законам Тори [257, с. 183].

В основі таких дій мудреців галахи, на нашу думку було прагнення зміцнити єврейське право, якомога ширше впровадити його в повсякденну практику. Різне відношення до законів «деорайта» й «дерабанан» з урахуванням їх походження й сутності могло б мати, фактично і мало, далекосяжні наслідки у єврейському праві (особливо в судовій практиці), де помітно переважають закони «дерабанан».

3. *«Мудреці, надавайте своїм словам силу, що перевищує силу слів Тори».*

Деякі дослідники (переважно єврейські, а отже помірковані щодо цього) обґрунтовуючи таку норму іудейського права твердять, що коли мудреці бачили особливу необхідність в тому, щоби впровадити в життя якусь встановлену ними правову норму, вони надавали цій нормі «дерабанан» ще більшу силу ніж законам Тори. Робилось це засобом особливих вказівок по дотриманні даної норми, суворість яких перевищувала вказівки, які відносились до законів «деорайта» [302, с. 214].

Інші дослідники цій нормі іудейського права надають особливої ваги та відзначають її особливу важливість в іудейському праві. Вони розширюють межі дії цієї норми, підкреслюючи, що нерідко під сумнів ставиться положення про однакову юридичну й релігійно-духовну силу окремих норм і догматів які містить Біблія (Старий Завіт) і Талмуд. Крім того відзначаючи, що в останньому постійно прослідковується така тенденція. При цьому як доказ

приводяться такі підтверджуючі правоту авторів положення-догми, як: «Слова Талмуда солодші, ніж слова Завіту», «Гріхи проти Талмуда тяжчі, ніж проти Біблії», «Непотрібно спілкуватися з тим, хто має в руках Біблію, а не Талмуд», або: «Син мій, стався з більшою увагою до слів рабинів, ніж до слів Завіту» [75, с. 347].

Урбах також наводить декілька прикладів з Талмуду в яких надається перевага постановам мудреців, але при цьому він вважає це цілком нормальним і таким, що логічно випливає з права мудреців змінювати приписи Тори, але зауважує, що таке право не є безмежним, а виходить з необхідності. Равва тлумачив: «Чому написано: «А ще більше, син мій, бережися складати багато книг» тощо (Еклезіаст 12:12). Це значить: Сину мій, бережися порушення слів книжників (софрім) більш, ніж слів Тори. Адже в Торі є веління й заборони (різної ваги); що ж стосується слів книжників – кожен, хто їх переступає заслуговує смерті. Раббі Ішмаель вчив: «У словах Тори є заборони й дозволи, є більше й менш важливе. Але в словах книжників все важливо». Тут р. Ішмаель хоче сказати, що на відміну від Тори, де сказане має різний ступінь важливості, всі слова книжників у цьому значення рівноцінні, і зневага їх означає заперечення авторитету Усної Тори [275, с. 182].

Цікаво зауважити, що в іудейському праві останнім раввінським тлумаченням, на думку дослідників, надається, як правило, набагато більше значення, ніж першим, за принципом «закон визначається у відповідності до останнього його тлумачення» [195, с. 347; 297, с. 255]. При цьому попри величезну повагу, яку виказують равіни певних періодів до попередніх поколінь равінів тобто своїх учителів, в іудейському праві діє принцип «Ївтах у своєму поколінні – як Шмуель у своєму» [131, с. 256; 297, с. 216]. З цього принципу також випливає право мудреців кожного наступного покоління видавати нові постанови.

Виходячи з вищенаведеного можемо зробити певні висновки. Право тих, хто виносить постанови й видає укази, в іудаїзмі, базується тільки на тому, що головна інстанція – Письмова Тора – делегувала їм це право. Письмова Тора –

це головна законодавча інстанція галахи; постанови й укази мудреців галахи й інших авторитетних інстанцій – це другорядне законодавство. Основне законодавство – Тора – це постійна й вічна конституція [302, с. 351-353]. Головним же призначенням такого роду постанов, що змінюють закон Тори, є те, щоб не була забута Тора в Ізраїлі, «вирвати одну букву для того, щоб не була викорінена вся Тора». Ціль постанов й указів (другорядного законодавства) складається, таким чином, у тому, щоб оберігати основне законодавство, всю Тору, а зміна однієї букви, дозволене, тільки якщо це робиться для дотримання основного законодавства в цілому [302, с. 389].

### **3.4. Мідраш як основний метод формування галахи**

Наступним етапом нашого дослідження стає дослідження принципів, керуючись якими мудреці формували іудейське право. Саме рухаючись в цьому напрямку, стикаємось з специфічними, але властивими іудейському праву і дуже важливими для розуміння цього права термінами «Мідраш» і «Паршанут».

Слово мідраш походить від кореня дараш, зміст якого – поглиблене вивчення чого-небудь, виявлення внутрішнього змісту й логіки якогось формулювання, спроба вникнути в дух закону. Як відзначає Л. Шифман, фактично екзегетична техніка мідраша може бути визначена як пояснення одного біблійного уривка засобом іншого [297, с. 51].

Як зазначають дослідники іудейського права, поняття мідраш з самого початку не збігалось з поняттям перуш або паршанут. Перуш – це лише пояснення закону, найчастіше у формі викладу тексту простішими й зрозумілішими словами. З часом у галахічних текстах розходження між цими термінами стерлися, і поняттям паршанут стали користуватися також й у тих випадках, коли мова йшла не про роз'яснення слів, а про дослідження змісту того чи іншого закону [302, с. 252].

Мідраш, тобто інтерпретація закону, найчастіше здійснювався відповідно до встановлених правил, що регламентували дії коментатора в процесі



тлумачення; так, ми попередньо говорили, наприклад, про «тринадцять правил тлумачення Тори», які є основним інструментом у дослідженні й інтерпретації законів Тори [237, с. 204].

Мідраш із його характерними прийомами призначений не тільки для інтерпретації Письмової Тори. Мішна також інтерпретувалася, і в певному змісті мідраш і паршанут (у різних формах і відповідно до різних правил тлумачення) служили основним юридичним інструментом в усі періоди розвитку єврейського права [297, с. 52]. Нижче ми побачимо, що мудреці кожного покоління тлумачили вислови мудреців попередніх епох точно тими ж методами, якими перші покоління користувались при тлумаченні текстів Тори.

Мудреці галахи шукали в Письмовій Торі, що наділяє своїм авторитетом будь-яке правове джерело, легітимацію самого мідраша Тори. Розглянемо кілька прикладів, які наводять мудреці для підтвердження і обґрунтування можливості застосування мідраша. Так Рамбам (Маймонід) приводить наступні тлумачення, коли він міркує про повноваження Верховного суду (Сангедрину) у Єрусалимі й про джерела розвитку Усної Тори: «Адже сказано: «По слову, що вони скажуть тобі». Що це за слово? Це ті рішення, до яких приходить Верховний суд на основі мідраша відповідно до правил тлумачення Тори» [237, с. 214].

Отже Мідраш – це джерело, з якого відбулося й розвилось єврейське право.

Нам здається необхідним в нашій роботі дослідити як саме відбувалося створення галахи, якими принципами керувались єврейські мудреці коли формували право Ізраїлю, яким чином створювались нормативні приписи, що ставали обов'язковими для виконання єврейським народом.

При розгляді галахічної літератури ми натрапляємо на безліч законів, викладених у вигляді висновку з вірша Тори, а не записаних у вигляді самостійного закону (у Мішні звичайно прийнята саме остання форма). Науковці ставлять питання: чи є такий запис просто літературною формою, що

допомагає вивчати галаху, чи це щось більше? Для розуміння суті проблеми наведемо приклад мідраша.

У книзі Вайкра (5:1), сказано: «Якщо хто згрішить у тому, що чув голос заляття й був свідком, або бачив, або знав і не повідомив, то понесе на собі провину». Знавці галахи пояснюють: простий зміст (пшат) даного вірша полягає в тому, що обов'язок дати покази лежить на кожній людині, яким би способом він не одержав інформацію, що цікавить суд, – чи побачив, чи стало йому це відомо іншим способом. Згідно пшату слова «бачив», «знав», «повідомив» не несуть додаткового навантаження й не торкаються питання про допустимість допиту даного свідка [302, с. 255]. Але у Тосефті ми знаходимо: «І був свідком» – придатним до свідчення; «чув» – виключає глухого; «бачив» – виключає сліпого; «знав» – виключає розумово неповноцінного; «і не повідомив» (буквально: «сказав») – виключає німого. Раббі Аківа говорить: «Сказано в Торі: «І з'ясуй, і досліди, і розпитай добре» (Втор., 13:15) – а хіба з'ясовують у глухих і досліджують за допомогою розумово неповноцінних?..» [237, с. 124].

І тут ми підійшли до досліджуваного питання: чи впливає з наведеного мідраша, що мудреці вивели закон про допустимість допиту свідка зі слів самого вірша? Або ж правильне розуміння мідраша полягає в тому, що мудреці лише використали вірш Тори як опору для вже відомого закону про вимоги до свідка? Отже, ми можемо сказати, що за допомогою тлумачення вірша мудреці вивели й одержали галаху про критерії допустимості допиту свідків. У такому випадку, мідраш – це джерело галахи, з його допомогою вона була створена. Або прийняти думку, згідно якої закон про свідків існував і раніше, і мудреці прагнули лише зв'язати за допомогою мідраша існуючу галаху з віршем Тори. У такому випадку ми дійдемо висновку, що мідраш не є джерелом галахи, а все його завдання – встановити зв'язок між існуючою галахою і віршами Тори.

Більшість дослідників галахи вважають, що мідраш виконує обидві функції – і створення, і підкріплення галахи [297, с. 178]. Деякі дослідники думають, що функція мідраша була різною в різні періоди історії. На думку

Урбаха, в древній період мідраш здійснював функцію прикріплення галахи до тексту Писання, а розвиток галахи в той період відбувалося іншими шляхами, як наприклад: через постанови, прецеденти й звичаї. Відповідно до цієї думки, мідраш став одним із джерел галахічної творчості лише після втрати суверенітету, незадовго до зруйнування Другого Храму [275, с. 87]. І навпаки, Нойбауер вважає, що саме в найдавніший період центральне місце займала творча функція мідраша, а в пізніші часи він лише зв'язував існуючу галаху з текстом [130, с. 67].

Як наслідок вищенаведеного стикаємось з двома видами мідраша в єврейському праві. Менахем Елон називає їх «мідраш породжуючий» та «мідраш підкріплюючий». Хоча в мудреців галахи й були інші шляхи вирішення нових проблем, наприклад, прийняття нових законів, тобто законодавча діяльність, але, як зазначає проф. Елон, ці шляхи були менш прості й зручні [302, с. 259-261]. Введення нових законів – це явна, цілеспрямована законодавча діяльність, що міняє сталу й освячену галаху, додаючи до неї новий закон, або, навпаки, скасовуючи вже існуючий. Інша справа мідраш – з його допомогою нова галаха виводиться із уже існуючої галахи, не додаючи до неї нічого принципово нового й апіорі їй не суперечить. Завдяки мідрашу нова галаха й текст Тори зв'язані міцним і природним зв'язком, у якій текст Тори є основою, а виведена з нього галаха – прямим наслідком з неї [297, с. 190].

Обговорення тексту Тори, як стверджує Урбах, – це і є тлумачення її віршів – мідраш. У справі про вбивство висновки робилися на підставі тлумачення тексту глави про вбивство, а в справі про перелюбство – глави про перелюбство [275, с. 217]. Таким чином, ми сформулювали тут найважливіше правило: у мудреців є право встановлювати галаху на підставі мідраша.

З наведених тут прикладів ми бачимо, що мідраш служив джерелом створення нових законів. Але в багатьох випадках застосування мідраша ми не можемо визначити, що було раніше – мідраш або наявна галаха. Іншими словами, якась галаха вже існувала – була передана традицією, установлена

мудрецьми або дотримувалася як звичай, а мідраш лише зв'язав її з віршем з Тори. Такі приклади є серед мідрашів танаїв і амораїв [296, с. 179].

Навіть мудреці щодо деякої частини законів ясно вказали, що їхнім джерелом є не мідраш, а вже існуюча галаха, яка була «прив'язана» до вірша з Тори. Такі випадки називаються асмахта [302, с. 267].

Отже зробимо такі висновки: мудреці виносили нормативні приписи засобом або мідраша, який був висновком з Тори, фактично та ж «деорайта», або мідраша, який був витвором мудреців, але прив'язувався до Тори, що надавало йому більшого авторитету, фактично той же «дерабанан», але юридично з точки зору іудаїзму це також «деорайта», бо має зв'язок з Торою.

Для розуміння методології мідраша важливо пам'ятати про це розходження. Адже, стикаючись з аргументацією іудейського права, ми відчуваємо, що інтерпретація в єврейському законі – це якийсь фокус, що ніяк не погоджується із пшатом, змістом і значенням тексту; через це ми десь трохи починаємо сумніватися в юридичних висновках, до яких приводить ця інтерпретація. Мудреці галахи пишуть про деякі закони, що вони «як гори, що висять на волосинці» [237, с. 55]. Причину такого відчуття дослідники іудейського права бачать в змішанні двох видів мідраша. Роз'яснючий і породжуючий мідраш підпорядкований логіці юридичної інтерпретації. Така більша частина мідрашів у галасі. Але мідраш, що лише підкріплює вже існуючий закон, зв'язуючи його з віршем Тори, може захопитись за будь-які частини вірша, його букви й значка, не зважаючи на зміст вірша. Цей вид мідраша вільно поводитьсь з текстом, тому що тлумач знає, що закон і так вже існує, він не збирається його створювати, а хоче лише перекинути міст між Усною Торою й Письмовою. Подібна образна літературна форма була поширена й зрозуміла усьому культурному світу того періоду [302, с. 273].

На цьому етапі нашої роботи ми спробуємо прослідкувати розвиток цього на наш погляд фундаментального принципу – принципу утворення галахи, а отже всього іудейського права.

Як ми вже зазначали, очевидно, на початку мідраш застосовувався для того, щоб роз'яснити «темні» місця Письмової Тори або зняти певного роду протиріччя між різними її приписами. На думку Шифмана, без використання мідраша і його методів слова Письмової Тори взагалі не могли б бути зрозумілі й використані в реальному житті [297, с. 177-178].

Перші ясні літературні записи про мідраші Тори ми зустрічаємо в період Єзри [302, с. 217]. А вже починаючи з періоду раббі Аківи й далі, усе більше й більше ставало таких мідрашів, метою яких було не створити новий закон, а лише зв'язати вже існуючий закон з віршем Тори [281, с. 123-148]. У часи амораїв переважна більшість створених мідрашів належали до категорії підкріплювальних. Втім, за твердженням проф. Елона поступово стала зменшуватися потреба навіть й у такому виді мідраша. Раббі Йегуда Га-насі сформулював текст Мішни, і вона стала авторитетним кодексом єврейського закону. По ній виносилися рішення в повсякденному житті, і не було вже такої потреби, як раніше, встановити зв'язок закону з віршем Тори [302, с. 281; 60, с. 87].

Досить характерні але і досить специфічні для нас методи мідраша раббі Аківи й раббі Ішмаеля які створили дві різні школи тлумачення, а як наслідок створення галахи. Раббі Аківа застосовував мідраш, що опирається на різні натяки й знаки, він вважав за можливе засновувати тлумачення навіть на зайвому слові чи букві. Про р. Аківу мудреці говорили «з кожної рисочки в буквах Закону (Тори) він виводив цілі гори нових галахот (нормативних приписів)» [281, с. 89]. Раббі Ішмаель і його школа сформулювали принцип: «Тора говорить мовою звичайних людей» [78, с. 42]. Тобто проста мова яка не несе в собі якогось додаткового сенсу.

Цікаво і повчально зупинитись на підході, в утворенні галахи, який застосовував р. Аківа. На його думку усяке вживання в Торі певних слів треба розуміти розширено, тоді як інших слів – навпаки, тлумачити до обмеження закону. Наступний приклад покаже нам, наскільки широко застосовував раббі Аківа цей принцип.

Ось барайта із трактату Бава Кама (416 [81, с. 87]). «Вчили: Шимон з Амсуна, а на думку декого, Нехемія з Амсуна (це Нахум Гамзо, учитель раббі Аківи) тлумачив всі слова ет у Торі. Але коли він дійшов до вірша «Господа Бога вашого бійтеся» (Втор., 6:13, 10:20) (на івриті перед словом “Господа» стоїть слово ет), він полишив цей метод. (Адже як можна тут тлумачити ці слова розширено? Кого ж ще боятися, крім Господа Бога?!) Учні сказали йому: Учитель, що ж буде з усіма прийменниками ет, які ти вже розтлумачив? (Адже якщо ти вважаєш принцип непридатним хоча б в одному випадку, то він губить універсальність і стає непридатним у всіх інших!) Він відповів: Так само, як дотепер я одержував нагороду за те, що тлумачив ет, так тепер я одержу нагороду за те, що відмовився від цього принципу. Але прийшов раббі Аківа й розтлумачив: ет у вірші Господа Бога вашого бійтеся (шануйте), означає, що варто шанувати також і мудреців» [275, с. 379].

Таким чином різні принципи у формуванні іудейського права, якими керувались школи р. Аківи та р. Ішмаеля, стали наслідком, на наш погляд, досить еволюційного розвитку іудейського права, причому цей момент можна назвати перехідним. Рисою тлумачень школи раббі Ішмаеля є їхня простота. Вони не «насилують» текст, щоб за всяку ціну зв'язати з ним закон; обмежуються тлумаченням, близьким до буквального значення тексту й не засновують мідраш на повторенні або надмірності [86, с. 87]. Це стосується і породжуючого, і підкріплюючого мідрашу. Раббі Аківа ж, навпроти, прагнув «вписати» прийняті й відомі закони в Писання, підсилюючи зв'язок між текстом і законом» [281, с. 120]. Такий різний підхід який як не дивно уживається в іудаїзмі. Мудреці галахи знаходять таке вирішення, вважаючи методи р. Аківи прийнятними для підкріплювального мідраша, але не для породжуючого [302, с. 307].

В цей період використання мідраша скорочується, в основному ще застосовувався підкріплювальний мідраш, але фактично мідраш перестав використовуватися для створення нових законів [297, с. 224]. Бо коли Мішна стала авторитетним, – вважає Менахем Елон – обов'язковим для всіх кодексом

законів, не було вже більше потреби зв'язувати закон з текстом, щоб санкціонувати його. Факт наявності в Мішні вже дає закону галахічну силу [302, с. 310]. Відповіді на нові питання тепер шукали не в мідраші Тори, а в словах танаїв і амораїв. Звичайно, вся система єврейського права як і раніше черпала свою силу в Письмовій Торі, але джерелом для актуального законодавства, як вважають дослідники іудейського права, стали вже існуючі галахічні тлумачення, Мішна, Тосефта, Ієрусалимський і Вавилонський Талмуди. Тож у постталмудичну епоху мідраш був уже винятково підкріплюючим, а не породжуючим [296, с. 179].

Для дослідження видається не безпідставно цікавим проаналізувати, для прикладу, хоч якийсь мідраш, що ставав нормативно-правовою нормою для єврейського народу. Ми прослідкуємо розвиток галахи на прикладі двох мідрашів.

1) Ми зустрічаємо в Мішні: «Аммонітянин і моавитянин – заборонені, і ця заборона – вічна. Але їхні жінки дозволені відразу». Іншими словами, тільки чоловікам цих народів заборонено ввійти в громаду Господню (тобто женитися на єврейках [225, с. 149, 195]) навіть після переходу в іудаїзм; а жінкам цих народів шлюб з євреями дозволений відразу після переходу в іудаїзм [73, с. 20-23].

Яке джерело такого розпорядження та розходження? Джерелом стає стих Святого Письма (Числ. 20: 18; Числ. 22; Второз. 23: 4; Суд. 3: 12-15; 4 Цар. 3: 6-27 та ін.). А в іудейському праві основа розходження полягає в наступному тексті «Не ввійде аммонітянин і моавитянин у громаду Господню» – тут говориться про чоловіків, а не про жінок, «аммонітянин» – а не аммонітянка. «моавитянин» – а не моавитянка. Це слова раббі Єгуди, а інші мудреці говорять: «За те, що не зустріли вони вас хлібом і водою». Кому слід зустрічати? Чоловікам, а не жінкам» [275, с. 207].

Іудейська традиція передає нам, і те як пізніше були дозволені й чоловіки з аммонітян. Цей дозвіл виник вперше в суперечці мудреців галахи в поколінні раббана Гамліеля з Явни (Мішна: Ядаім, 4:4; Брахот, 28а [131, с. 154, 287]). «У

той день прийшов прозеліт-аммонітянин Іегуда, став перед тими, що зібралися в будинку Навчання й запитав: «чи можу я ввійти в громаду Господню?» Відповів йому раббан Гамліель: не можна, а раббі Йегошуа відповів: можна. Сказав раббан Гамліель раббі Йегошуа: говорить Писання (Втор., 23:4): «Не може ввійти аммонітянин і моавитянин у спільноту Господню, і десяте покоління їх...» Сказав раббі Йегошуа: «А хіба аммонітяни й моавитяни залишилися на своїх місцях? Давно вже Санхерив, цар Ашура, здійнявся й перемішав всі народи, як сказано (Ісаї, 10:13): «І стираю межі народів, і запаси їх виснажую, і сильних скидаю з їхніх місць». Відповів раббан Гамліель: «Але Писання говорить також: «Але після цього поверну Я полонених синів Аммонових»» (Ірмеягу, 49:6), і вони вже повернулися. Сказав раббі Йегошуа: «Писання говорить: «І поверну Я вигнаних народу Мого, Ізраїлю» (Амос, 9:14), а вони усе ще не повернулися»». (Отже, і сини Аммона теж ще не повернулися) [302, с. 294-295; 237, с. 229].

Ця галахічно-історична суперечка завершується прийняттям точки зору раббі Йегошуа: запитав прозеліт-аммонітянин Іегуда: що ж мені робити? Відповіли йому: Ти ж чув, що сказав мудрець – ти можеш увійти в громаду Господню [244, с. 204-206].

2) У деяких випадках використання мідраша заходило так далеко, що приводило до апріорного заперечення можливості застосування певного закону. Ось, що зустрічаємо в Талмуді (Втор., 21:18-21): «Якщо буде в кого син буйний й непокірний, що не слухає голосу батька свого й голосу матері своєї, і вони карали його, а він не слухає їх, то нехай візьмуть його батько його й мати його й виведуть його до старійшин міста свого й до воріт міста перебування його. І скажуть старійшинам міста свого: «Цей син наш буйний і непокірний, не слухає він голосу нашого, ненажера він і п'яниця». І нехай закидають його всі люди міста його каменями, і вмере він; і усунеш ти це зло із середовища твого, і всі ізраїльтяни почують і убояться».

А ось галахічний мідраш із приводу сина. «Якщо буде в кого син» – син, але не дочка, син, але не дорослий чоловік. Неповнолітній же вільний, тому що



взагалі не ввійшов ще під владу заповідей (Мішна Сангедрин, 8:1 [271, с. 87]). Також галаха, що цей уривок не відноситься до неповнолітньої дитини до 13 років. А ось галахічний мідраш стосовно батьків «непокірного сина». «То нехай візьмуть його батько його й мати його» – означає, що вирок можливий тільки, якщо в нього є батько й мати, «якщо один з батьків без рук або кульгавий, або німий, або сліпий, або глухий – не можна винести синові вирок як «синові буйному і непокірному», як сказано «і візьмуть його» – не безрукі, «і виведуть його» – не кульгаві, «і скажуть» – не німі, «цей син наш» – не сліпі, «не слухає він голосу нашого» – не глухі» (Мішна Сангедрин, 8:4 [271, с. 89]).

Далі всього заходить мідраш від імені раббі Йегуда: «Раббі Йегуда говорить: «Якщо не збігаються в матері з батьком голос, ріст і вигляд – не можна оголосити сина «буйним і непокірливим». Чому? Говорить Мішна: «Не слухає голосу нашого» – значить, голос повинен бути однаковим («голос» – написано в однині, отже, «голос наш» – однаковий голос батька й матері), а раз голос однаковий – «ріст і вигляд теж однаковий» (Сангедрин, 71а) [271, с. 112; 237, с. 187].

Неминучим висновком з цих мідрашів є вислів, що наводиться від імені мудреців Мішни: «Не було й не буде «сина буйного й непокірливого». Чому ж про це написано в Торі? – Учи й одержиш нагороду» (Сангедрин, 71а [271, с. 206; 302, с. 297; 237, с. 208]).

Отже, особливістю іудейського права стало те, що в формуванні нормативно-правових приписів мудреці галахи виходили в основному з екзегетичного тлумачення Письмового вчення (Танаха) засобом «породжуючого» та «підкріплюючого» мідраша, в набагато рідших випадках закони, які виносили мудреці, не підкріплювалися стихами Святого Письма. Таким чином мідраш Тори ставав головним принципом формування галахи, а зміна значення мідрашу стала в пряму залежність від запису «Усного вчення».

Зауважимо, як доводять науковці, єврейські мудреці вживали термін мідраш не тільки стосовно тлумачення Тори, але також і стосовно тлумачення будь-якого галахічного джерела. Заради зручності ми будемо користуватися

терміном мідраш-галаха, на противагу мідрашу Тори [296, с. 189], про який ми говорили дотепер. На нашу думку мідраш-галаха знову ж таки є природним продовженням мідраша Тори. Зазначимо, що протягом тривалого часу вони існували паралельно, коли ж мідраш Тори припинив свій розвиток, мідраш-галаха продовжував своє існування [296, с. 178]. Як пише М. Елон він застосовується й у наш час [302, с. 317].

Великого розмаху досяг мідраш у період амораїв. В руках у амораїв уже були готові авторитетні збірники законів – насамперед збірник Мішни раббі Іегуди Га-насі. Так само, як у більш ранні часи, амораї користувалися прийомами мідраша в першу чергу для пояснення віршів Тори, роз'яснення законів і при вирішенні нових проблем, то природно, що амораї користувалися тими ж методами тлумачення й коментаря, що й мудреці попередніх поколінь, але базуючись вже на записаному «Усному Вченні».

І дійсно, як зазначає Л.Шифман, ми переконуємось в тому, що творці Гемари застосовують прийоми коментування Тори до тлумачення Мішни [293, с. 24]. Амораї встановили для себе правила тлумачення Мішни, аналогічні правилам тлумачення Писання танаїв, які в свою чергу, зазначає М.Елон, вони розвинули й доповнили. Так само як амораї тлумачили мішну й інші збірники законів танаїв, так тлумачили мудреці постталмудичного періоду закони Талмуда [302, с. 320-325].

В даному розділі нам ще залишилось проаналізувати принципи утворення самостійних рішень мудреців галахи. Більша частина проблем, на які мідраш з різних причин не міг дати відповідь, була вирішена шляхом постанов й указів, за допомогою прямої правотворчої діяльності мудреців галахи й інших авторитетних інстанцій. Така їхня діяльність не належить до виявлення схованого змісту вірша Тори або закону галахи, подібно тому як це відбувається в створенні галахи за допомогою мідраша. Отож, коли мудреці галахи шукали рішення знову виниклих проблем, вони насамперед вдавалися до мідрашу як основного засобу створення нормативно-правових приписів, і тільки переконавшись у неможливості знайти задовільне рішення на цьому шляху,

вони зверталися до інших юридичних джерел галахи, наприклад, постанов [151, с. 107].

Галаха виведена за допомогою мідраша-породжуючого належить до деорайта – закон Тори. Галаха, що виникла з підкріплювального мідраша та галаха, що виникла з постанови або указу – це закон дерабанан – постанова мудреців. Відношення й до тих і до інших законів часто буває подібним (іноді мудреці галахи підкріплювали свої закони більше, ніж закони Тори). Але розходження між законами деорайта й дерабанан, що, головним чином, відокремлює закони, виведені за допомогою мідраша, від постанов й указів мудреців, відображає принципову різницю між цими джерелами розвитку галахи.

Отож підсумуємо. Фундаментальна норма іудейського права – це та норма, яка встановлює, що все, що зафіксовано в Письмовому Вченні, обов'язкове для системи єврейського права; яке утворює вічну й непорушну конституцію єврейського народу. Ця норма наділяє мудреців правом та повноваженнями вирішувати нові проблеми тобто формувати галаху.

Узагальнюючи діяльність мудреців в справі створення галахи, вчені ділять її на два види. Є речі, які мудреці самі визначили (на свій розсуд), вивчаючи Тору одним з методів (мається на увазі тринадцять прийомів тлумачення Тори). І є речі, які були продиктовані вимогами часу, і мудреці встановили огорожу для Тори (різного роду обмеження, розпорядження, вказівки, що забороняють і скасовують деяку дію, яка за законом була дозволена) і виробили декрети, узаконення й правила поведінки. Тож мудреці мають право прийняти будь-яку постанову як тимчасову міру, якщо вони вважають це необхідним для «огорожі» від злочину, для того, щоб повернути багатьох до дотримання заповідей. Тож ми стикаємось з фактом існування у єврейських мудреців великих прав у формуванні і затвердженні нормативних приписів іудейського права. Як наслідок такої диференціації цих двох категорій дослідники галахи окреслюють наслідки та правові розходження, що випливають із класифікації «деорайта» (закони Тори) й «дерабанан» (закони

мудреців). Перший вид наслідку: якщо виникає сумнів, яке рішення прийняти з даної конкретної справи, стосовно якої думки мудреців розійшлися, діє правило: «заради Тори вияви суворість, заради вчених – поблажливість», тобто якщо в такому випадку діє закон Тори, рішення суворе, коли закон мудреців рішення може бути послаблене. Другий вид наслідку: мудреці надавали своїм постановам силу слів Тори, тобто всі постанови «дерабанан» ставали рівнозначні законам Тори. Третій вид наслідку: деякі дослідники вважають, що коли мудреці бачили особливу необхідність в тому, щоби впровадити в життя якусь встановлену ними правову норму, вони надавали цій нормі «дерабанан» ще більшу силу ніж законам Тори.

В іудейському праві діє принцип, що закон визначається у відповідності до його останнього тлумачення. Як наслідок діє наступний принцип «Ївтах у своєму поколінні – як Шмуель у своєму», який надає право мудрецям кожного наступного покоління видавати нові постанови.

Маючи права змінювати і формувати іудейське право мудреці робили це за допомогою «Мідраша» і «Паршанута», які власне почали означати одне – дослідження і виявлення змісту того чи іншого закону Тори. Такий підхід, або метод, тлумачення законів Тори став сам породжувати нормативно-правові приписи, тобто Мідраш з формотворчого принципу тлумачення Тори став джерелом галахи, за його допомогою вона була створена.

В іудейському праві є два види мідраша: Мідраш-породжуючий (з його допомогою нова галаха виводиться із уже існуючої галахи, не додаючи до неї нічого принципово нового й апріорі їй не суперечить), створення такої галахи відбувається за допомогою спеціальних правил, прийомів. Інший тип – це Мідраш-підкріплювальний (він не є джерелом нормативних постанов, а просто вже існуюча галаха, «прив'язується» до вірша з Тори). Такий підхід мудреці застосовували в законах «деорайта».

Щодо історії застосовування Мідрашу зазначимо, що перші ясні літературні записи про мідраши Тори ми зустрічаємо в період Єзри. А вже починаючи з періоду раббі Аківи й далі, усе більше й більше ставало таких

мідрашів, метою яких було не створити новий закон, а лише зв'язати вже існуючий закон з віршем Тори. У часи амораїв переважна більшість створених мідрашів належала до категорії підкріплювальних. Втім, поступово стала зменшуватися потреба навіть й у такому виді мідраша; раббі Йегуда Га-насі сформулював текст Мішни, і вона стала авторитетним кодексом єврейського закону і фактично мідраш перестав використовуватися для створення нових законів, бо не було вже більше потреби зв'язувати закон з текстом, щоб санкціонувати його. Факт наявності в Мішні вже дає закону галахічну силу. Таким чином мідраш Тори ставав головним принципом формування галахи, а зміна значення мідрашу стала в пряму залежність від запису «Усного вчення».

Досить принциповими і вагомими для розвитку галахи були розходження в принципах формування галахи між школами р. Аківі та р. Ішмаеля. Раббі Аківі застосовував мідраш, що опирається на різні натяки й знаки, він вважав за можливе засновувати тлумачення навіть на зайвому слові чи букві. Раббі Ішмаель і його школа сформулювали принцип: «Тора говорить мовою звичайних людей», тобто вони не шукали в Торі особливих натяків, з яких можна було би виводити нормативні приписи. Іудейські мудреці вважали, що метод мідраша р.Аківі придатний для підкріплювального Мідраша але не для породжучого, а метод р. Ішмаеля навпаки – для породжучого.

Єврейські мудреці вживали термін мідраш не тільки стосовно тлумачення Тори, але також і стосовно тлумачення будь-якого галахічного джерела. Творці Гемари застосовують прийоми коментування Тори, до тлумачення Мішни. А вже амораї встановили для себе правила тлумачення Мішни, аналогічні правилам тлумачення Писання танаїв.

Більша частина проблем, на які мідраш з різних причин не міг дати відповідь, була вирішена шляхом постанов й указів, за допомогою прямої правотворчої діяльності мудреців галахи й інших авторитетних інстанцій. Така їхня діяльність не належить до виявлення схованого змісту вірша Тори або закону галахи, подібно тому як це відбувається в створенні галахи за

допомогою мідраша. Таки підхід у створенні галахот характерний для законів «дерабанан».

### **Висновки до третього розділу**

У результаті богословського аналізу принципів формування єврейського права можна зробити наступні висновки.

Проаналізовано положення про те, що Закон дає можливість для інтерпретування. Цим користувались і користуються навіть у наш час. Самі користувачі й ті, хто ставав відповідальним за це, бачили і розуміли небезпеки. Відбувалася боротьба ухилів і акцентувань між двома крайностями. Межа, яка стала би критерієм, також була простежена в цьому підрозділі. На нашу думку, саме вихідні наміри, принципи і положення стають вирішальними в цьому питанні. Таким чином, визначено, що галахічне законодавство спирається на п'ять джерел (нерівноцінних із погляду іудаїзму) (формальних): 1) Письмовий Закон (тобто 613 приписів, які містяться в Торі); 2) настанови, засновані на переказі (приписи ритуального або правового порядку, що зустрічаються у висловах пророків); 3) Усний Закон (є тлумаченням Письмового Закону, до якого застосовуються два методи: пряма інтерпретація тексту і висновки з прихованого значення тексту, за допомогою правил герменевтики); 4) постанови софрім (буквально – писарі); 5) звичай (після появи основного джерела іудейського права – Тори – головна вимога до нього полягала у відповідності його положень основним положенням Тори; таким чином, звичаї доповнювали зміст іудейського права). Співвідношення значення і впливу Тори й інших джерел Священного Письма впродовж історії змінювалося. Спочатку Тора була джерелом, яким керувалася і вчена людина у своїх заняттях, і суддя, який ухвалював рішення. Але після завершення редагування Талмуда Тора залишилася чимось на зразок конституції єврейського права, а талмудична література – Мішна, Мідрашим, Барайті, Єрусалимський і Вавилонський талмуди – стала основним джерелом права. В основному базуючись на них, учений навчав своїх учнів праву, а суддя виносив вирок.

При дослідженні *принципів формування біблійного права* зосереджено увагу на аналізі біблійного законодавства, яке має особливе ідейне значення, задає весь тон та розкриває і формує основні принципи. Особливі акценти звернуто на головні ідейні особливості біблійних законів, адже в них криється, на нашу думку, основна формотворча суть, і лише зрозумівши її, зможемо зрозуміти основні принципи формування біблійного права. Основним принципом визначено виховний. Проілюстровано це аналізом Декалогу, де цей принцип і найкраще всього видний. Тобто феномен права, а тим паче єврейського права – один з найкращих регуляторів і виразників виховного принципу, який покликаний виховати людину в любові. Звісно, до цього покликана мораль, яка мала би мати перевагу над всім іншим, хоча і правова частина не має бути ігнорована.

Подібно був визначений інший важливий принцип – справедливість. Причому принцип справедливості виступає похідним, хоч і важливим, у процесі формування біблійного права.

Ще одним вихідним принципом визначена любов. Біблійний закон, відстоюючи порядок і справедливість і послуговуючись ними як принципами формування морально-правової системи єврейського права, закликає і своєю ціллю має – наслідувати Бога в Його любові до всього творіння.

Вся ця система вихідних принципів залишилась і в подальших періодах, принаймні зовнішньо. Далі вона почала трансформуватись у розумінні й доповнюватись новими вихідними принципами, які призводили до якісно інших формацій норм пізнішого іудейського права. Тобто відбувалась подальша формалізація основних принципів, закладених нормотворчою Волею – основних і вирішальних як для формування, так і для сенсовості всього Закону. Щоб зрозуміти як це відбувалось, слід проаналізувати принципи періоду талмудичного етапу розвитку єврейського права.

При дослідженні *принципів формування талмудичного права* здійснено спробу окреслити принципи формування галахи та дослідити, на

чому базувалось право законодавчої діяльності мудреців, що брали безпосередню участь у цьому процесі.

Було визначено, що право тих, хто виносить постанови й видає укази, в іудаїзмі, базується тільки на тому, що головна інстанція – Письмова Тора – делегувала їм це право. Письмова Тора – це головна законодавча інстанція галахи; постанови й накази мудреців галахи й інших авторитетних інстанцій – це другорядне законодавство. Основне законодавство – Тора – постійна й вічна конституція. Головним же призначенням такого роду постанов, що змінюють закон Тори, є те, щоб не була вона забута в Ізраїлі: «вирвати одну букву для того, щоб не була викорінена вся Тора». Ціль постанов і наказів (другорядного законодавства) полягає, таким чином, у тому, щоб оберігати основне законодавство, всю Тору, а зміна однієї букви дозволена тоді, якщо це робиться для дотримання основного законодавства в цілому. Проте за таким благородним посилом крилась принципова і катастрофічна небезпека – втратити саму суть того, що так віддано почало огороджуватись.

*При аналізі мідрашу як основного методу формування галахи* досліджено принципи, керуючись якими мудреці формували іудейське право. Саме рухаючись у цьому напрямку, стикаємось із специфічними, але властивими іудейському праву і дуже важливими для розуміння цього права термінами «мідраш» і «паршанут». Фундаментальна норма іудейського права – це та, яка встановлює, що все зафіксоване в Письмовому Вченні, – обов'язкове для системи єврейського права; становить вічну й непорушну конституцію єврейського народу. Ця норма наділяє мудреців правом та повноваженнями вирішувати нові проблеми, тобто формувати галаху.

Узагальнюючи діяльність мудреців у справі створення галахи, вчені ділять її на два види. Є речі, які мудреці самі визначили (на свій розсуд), вивчаючи Тору одним із методів (мається на увазі тринадцять прийомів її тлумачення). І є речі, які були продиктовані вимогами часу: мудреці встановили «огорожу» для Тори (різного роду обмеження, розпорядження, вказівки, що забороняють і скасовують деяку дію, яка за законом була



дозволена), і виробили декрети, узаконення й правила поведінки. Тож мудреці мають право прийняти будь-яку постанову як тимчасову міру, якщо вони вважають це необхідним для «огорожі» від злочину, для того, щоб повернути багатьох до дотримання заповідей. Отже, ми стикаємось із фактом існування в єврейських мудреців великих прав у формуванні й затвердженні нормативних приписів іудейського права. Як наслідок такої диференціації цих двох категорій, дослідники галахи окреслюють наслідки та правові розходження, що випливають із класифікації «деорайта» (закони Тори) й «дерабанан» (закони мудреців). Маючи права змінювати і формувати іудейське право, мудреці робили це за допомогою «мідраша» і «паршанута», які власне почали означати одне – дослідження і вияснення змісту того чи іншого закону Тори. Такий підхід, або метод, тлумачення законів Тори став сам породжувати нормативно-правові приписи: мідраш із формотворчого принципу тлумачення Тори став джерелом галахи, за його допомогою вона була створена. Також у нашому дослідженні визначено різницю між двома видами мідрашу.

## РОЗДІЛ 4

### ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ ДІЇ ІУДЕЙСЬКОГО ПРАВА

#### 4.1. Аналіз біблійних принципів дії права

За загальним консенсусом дослідників у тексті книги Виходу 20: 22-23: 33 представлена Книга Завіту (תִּירְבֵּה רַפְּסֵ). Книга Завіту, містить такі конкретні встановлення, що мають основне значення для розуміння права і застосування заповідей і конкретних законодавчих встановлень. Вони підрозділяються на принципи (загальні правила) і норми (правила для конкретних, таких, фактичних конфліктних випадках – казусах, і одночасно для обов'язкових і певних варіантів поведінки, що визначаються і необхідних для вирішення цих спірних або конфліктних домагань і пов'язаних з ними ситуацій) [108, с. 36]. В ній зафіксовані наступні встановлення: закон щодо жертovníка для жертвопринесень без ідолопоклонства; постанови: про рабів; про шкоду людям (тут експліцитно виражений принцип таліону: «а якщо буде пошкодження, то віддай душу за ду-шу, око за око, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу» (Вих. 21: 23-25). Див. також Лев. 24:20; Втор. 19:21. пор.: Вих. 21: 26-27, згідно з яким, якщо господар пошкодить око свого раба або виб'є йому зуб, він повинен відпустити його на свободу); про бодливого вола; про крадіжку і відшкодуваннях; про вдів і сиріт; про позики; про обітниці; про приношення; встановлення, що стосується сьомого (Суботнього) року і Суботи (Постанови про Суботній рік містяться також в текстах Лев. 25: 1-7, 18-22 (див., крім того, 26: 34-35) і Втор. 15: 1-11); святкування свята Опрісноків (Див. Вих. 23:15, 34: 18, Лев. 23: 6-14, Втор. 16: 1-8, 16), свята Жнив перших плодів (Свято Перших плодів має в П'ятикнижжі три основних найменування: день Жнив (Вих. 23:16), день Перших плодів (Числ. 28: 26-31) і свято Неділь – Шавуот (Вих. 34:22; Втор. 16: 9-12). Див. також Лев. 23: 15-21, Втор. 16:16), і свято збору врожаю під кінець року (співвідноситься зі святом Кущів (євр. Суккот). Свято Кучок (Шатрів) – сім днів Господу – настає

в п'ятнадцятий день сьомого місяця. В тексті Вих. 23: 16 і 34:22 це свято названий Святом збирання (плодів). Див. також Лев. 23: 35-36, 39-43, Втор. 16: 13-16). Три рази в році під час цих свят (святкових паломництв) «вся чоловіча стать (142» (כֹּל זָכָר) буде з'являтися перед Лице Господа (Вих. 23:17 34: 23-24, Втор. 16:16), тобто збиратися в скинії, а пізніше – в Єрусалимському Храмі. Відзначимо також монотеїстичний припис «не згадувати імені інших богів» (23:13). Книга Завіту містить також ряд заборон етичного характеру (зокрема: «Не слухай пустого слуху, не подавай руки своєї нечестивому, щоб бути свідком неправди. Не слідуй за більшістю на зло, і не вирішуй тяжби, відступаючи по більшості від правди. Якщо знайдеш вола свого ворога або осла його, що заблукав, – приведи його до нього ... Дари не приймай, бо дари сліпими роблять зрячих і викривлюють діло правих. А прибульця не ображай, бо ж ви знаєте душу прибульця, бо самі були прибульцями в землі єгипетській»); тут же ми знаходимо і встановлення «не варити ягняти в молоці матері його» (Вих. 23:19; див. також Вих. 34:26, Втор. 14:21) (Пор. Лев. 22: 28; Втор. 22: 6-7. (з припису «не варити ягняти в молоці матері його» книжники Талмуда вивели три заборони: варити м'ясо з молоком, вживати цю суміш в їжу, використовувати її в інших цілях (трактат Хуллін, 115Б; пор. 116а)) [259, с. 106-107, 128, 137-138; 252, с. 202-203].

Втім все Пятикнижжя пронизане моментами морально-нормативними<sup>56</sup>, на всіх них ми об'єктивно не зможемо зупинитись, тому якраз і відслідкуємо загальні і основні принципи таких норм дії.

Принцип рівного відплати (у відповідь справедливості), відомий як принцип «око за око». Ось його формула в тексті: «Хто зробить ваду своєму ближньому, як повинно зробити те ж, що він зробив: перелом за перелом, око за око, зуб за зуб; як він зробив пошкодження на тілі людини, так і йому має зробити. А хто заб'є скотину, той відшкодує її, а хто заб'є людину, той буде забитий» (Лев. 24: 19-21). У книзі Вихід про це сказано так: «А якщо станеться нещастя, то даси душу за душу, око за око, зуб за зуб, руку за руку, ногу за

<sup>56</sup> Див. напр.: [297, с. 38-39].

ногу, обпалених за обпалених, рану за рану, забій за забій» (Вих. 21: 23-25). Такими є вимоги до відшкодування шкоди для одноплемінників і людей вільних. Для рабів позначався інший тариф. «Якщо хто раба свого вдарить в око, або в око невольниці своєї, і знищить його, той на волю відпустить його за око його А якщо виб'є зуба раба свого, або зуба невольниці своєї, нехай відпустить їх на волю за зуб» (Вих. 21: 26-27) [108, с. 36].

У дуже близьких виразах в Біблії і Законах Хаммурапі сформульований принцип таліона. Згідно з цим принципом рівного відплати, покарання дзеркально відображає злочин. Цей принцип отримував розвиток в межах біблійного права фактично всюди. Наприклад – брехливий свідок повинен був нести таку ж відповідальність, яка покладалася обвинуваченому (Втор 19: 16-20) [118, с. 62].

Закони Хаммурапі близькі до законів П'ятикнижжя за змістом і фразеологією [297, с. 38-39]. У п. 195-197, 200 цих Законів йдеться: «Якщо син ударив свого батька, йому повинні відрубати руку. Якщо чоловік виколов око синові чоловіка, повинні виколоти йому око. Якщо він переломив кістку людині, повинні переломити йому кістку ... Якщо чоловік вибив кістку людині рівній йому, повинні вибити йому зуб». У старозавітному законодавстві також використовується принцип рівної відплати – принцип таліону: «А якщо станеться нещастя, то даси душу за душу, око за око, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обпалених за обпалених, рану за рану, забій за забій» (Вих. 21, 23-25). Найдавнішим законодавчим збірником, що дійшли до нас з Месопотамії, вважаються Закони Шульги. Шульга був сином Ур-Намми, засновника 3-й династії Ура (21 в. До Р.Х.). Розглянуті нами клинописні законодавчі пам'ятники не є кодексами в сучасному сенсі, а відображають дотеоретичну стадію розвитку права, коли ще не було принципу «Nullum crimen sine lege» («Немає злочину без його вказівки в законі»). Порівнюючи Закони Хаммурапі і Біблії, Б. А. Тураєв писав: «Деякі збіги Біблії і вавілонського законодавства можна пояснити свого роду рецепцією вавілонського права ще в глибоку давнину в Палестині, в той час, коли вона

входила в зону впливу імперії Хаммурапі. Сімейні стосунки єврейських патріархів-найкращий коментар до законів Хаммурапі. Можна сказати, що і Авраам, і Яків, і Лаван жили за вавілонським правом» [273, с. 112]. Отже, книга Буття свідчить про те, що предки євреїв жили в суспільному середовищі, в якій діяли норми стародавнього месопотамського законодавства [48, с. 104-119]. При чому розстановка цінностей в Синайському законодавстві така: життя важливіше власності, життя і матеріальне майно не можна порівняти, на відміну від законів Хамурапі [215, с. 73].

Між біблійним законодавством і месопотамськими законами існує відмінність і у використанні принципу таліону. У клинописному законодавстві принцип таліону іноді призводить до заміщення покарання. Наприклад, 230 п. Законів Хаммурапі свідчить, що якщо будинок, побудований будівельником, впаде і вб'є сина господаря, то син будівельника повинен бути страчений. Винність батька в даному випадку переходить на невинного сина. У біблійному праві замістицьке покарання за кримінальні злочини практично виключається. Прикладом може служити постанова про бодливого вола [48, с. 104-119], згідно з яким господарю вола може бути залишне життя. А Второзаконня (24, 16) зовсім виключає замістицьке покарання: «Батьки не повинні бути покарані смертю за дітей, а діти не будуть покарані за батьків; кожен за гріх свій смертю покараний буде». Втім, цьому начебто суперечить Втор. 5, 9 і Вих. 20, 5, де зображений Бог, що карає за провину батьків до третього і четвертого роду. Згідно М. Грінбергу, це протиріччя знімається тим, що біблійне законодавство на відміну від небіблійного ніколи не карає колективно або шляхом заміщення кримінального злочину, оскільки при покаранні в зв'язку з кримінальними злочинами в Біблії діє тільки принцип особистої відповідальності. В Біблії ми зустрічаємося і з колективним, або замістицьким покаранням, яке, однак, відноситься до релігійних злочинів, злочинів, які безпосередньо ображають Бога (Іс Нав. 7; 2 Цар. 21; Суд. 21) [110, с. 220-227]. «Уявлення про те, що Бог може покласти відповідальність і вину на всю сім'ю людини і її нащадків, біблійний Ізраїль поділяв зі своїми

сусідами. Унікальною була віра Ізраїлю, що виключне право на таке рішення належало Богові; узурпуючи цю божественну прерогативу, людина скоювала зухвале беззаконня», – підводить підсумок М. Грінберг [110, с. 226]. Так що для пояснення зовнішніх протиріч біблійного законодавства не завжди слід вдаватися до літературно-критичного методу, а певні вдавані протиріччя можна пояснити, уникаючи уявлення лише як про історичну еволюцію біблійного права [48, с. 104-119].

І неважко переконатися, що логіка імплементації однієї і тієї ж ціннісної системи в певних випадках різниться, і починає прояснятися лише якщо розуміти глибину принципу дії і взаємозв'язок його з принципами формування. Так, наприклад, порушення вірності Богу Книга Второзаконня пропонує у всякому разі карати смертною карою (Второзаконня, 13). Законодавство Книги Виходу можна вважати в цьому випадку менш жорстким: воно передбачає накладення ритуального заборони («херему») на відступника (Вихід, 22: 20) який не обов'язково міг потягнути за собою смертну кару (справа могла обмежитися вигнанням). Коли ж справа стосується справедливості, легко помітити, що Книга Виходу пропонує нам більш-менш універсальний підхід, заснований на принципі таліону. Тим часом як в Книзі Второзаконня принцип таліону не проглядається так явно, як в Книзі Виходу. Тут, зокрема, з'являються наприклад, покарання тілесні (Втор. 25: 1-3). Цікаво відзначити також, що область застосування їх чітко не визначена. З іншого боку, в системі прецедентного права (а старозавітне законодавство є прикладом якраз саме прецедентного права) для формування правозастосовувальної практики досить було одних судових визначень [252, с. 202-203]. Однак в даному випадку для нас важливо інше: в рамках логіки, заданої принципом таліону, такі покарання мають сенс лише у випадку правильних акцентацій принципів формування (виховного) і дії (рівноцінної відповідальності). Разом з тим такі принципи приводять нас до пошуку в будь-яких нормах, заповідях і навіть принципах – наміру вчинкові, і наміру самих заповідей.

В Законах Мойсея передбачається пошук намірів керуючись якими був вчинений той чи інший злочин. Наприклад якщо в полі буде знайдений труп невідомо ким вбитий, приписи Мойсеєвого закону наступні: «Якщо буде знайдений вбитий, який лежить на полі, і невідомо хто вбив його, і нехай вийдуть старійшини твої і судді твої і виміряють відстань до міст, які навколо вбитого. І старійшини міста того, який буде найближчий до вбитого, нехай візьмуть телицю, відведуть в пустелю, заколють її там і омиють руки свої над головою телиці, свідчачи цим свою невинність у вбивстві» (Вт. 22: 1-8). Подібне можемо побачити й на іншому прикладі, серед заповідей Декалога є вимога «Не убий». Далі, однак, коли починається конкретика кримінальних відносин, ми знаходимо норми таліону, які санкціонують вбивство (життя за життя), і також говориться, коли і як слід замінювати вбивство викупом. Якщо зіставити категоричне «Не убий» з Декалогу з таліоном кодексу в його кримінальної частині, то неважко помітити, що Декалог становить правову основу практичного законодавства, задає гуманістичну перспективу останнього. Хіба ми не бачимо тут зародок – не зародок навіть, а початок того поділу права і закону, яке становить одну з ключових філософсько-правових основ [279, с. 397]?! Тому, вчинене такою людиною вбивство довелось б у всякому разі вважати вбивством ненавмисним, за яке Тора наказує інше покарання, ніж за вбивство умисне (Вихід, 21: 12-14). Аналогічним чином крадіжка, наприклад, була б підставою вимагати компенсації її вчинили вартості викраденого майна, але не в кратному розмірі, як того вимагає Тора в звичайному випадку (Вихід, 21: 1): адже кратний розмір компенсації в даному випадку передбачає також і відшкодування моральної шкоди, про який такий гіпотетичний злочинець знати ніяк не може. Але ось неприйняття цих заповідей їх порушником бути підставою для пом'якшення покарання в даному випадку не може ніяк: адже мова йде не тільки про його власних відносинах з Богом або про його стосунки з іншими людьми, а й про порушення ним справедливості по відношенню до ближнього, яке стосується вже не тільки самого порушника, а й інших людей. Принцип простий:

досконалий людиною гріх, що стосується його одного, залишається на розсуд Бога і суду Божого. Якщо ж гріх або його наслідки поширюються на ближнього, то гріх стає вже не просто гріхом, але злочином, за яке грішника, який став злочинцем, можна вже судити судом людським, зрозуміло, в суворій відповідності з Торою [252, с. 197]. Випадок нічної крадіжки в книзі Вихід розглядається навіть більш детально. Вбивство нічного злодія не ставиться в провину тому, хто вбив, а вбивство денного злодія тягне за собою відповідальність (Вих. 22, 2-3) [110, с. 228].

Приймався до уваги також намір, або необережність і випадковість. Винним у випадковому вбивстві пропонувалося мати на увазі три міста притулку, де вони могли ховатися від кровної помсти. (Втор. 19: 1-6). Вбивство нічного злодія на місці злочину можна вважати стародавньої різновидом необхідної оборони. Винний у сварці з каліцтвом в стані сильного душевного хвилювання зобов'язувався до «плати за зупинку в роботі» і відшкодування витрат на лікування (Вихід, 21:19). У законах про покарання за вбивство розрізняються вбивство з наміром (воно тягне переказ винного смерті) і без злого наміру – в цьому випадку вбивця може бігти в укриття (до жертovníка) [108, с. 40].

Все це ілюструє, що справжня причина такого принципу дії як принцип Таліону, не просто знаходиться в тісному взаємозв'язку з основним принципом формування – виховним, що робить ці принципи єдиним цілим, а навіть більше – шукає у вчинках наміри, і вчить ці наміри бачити і розуміти.

Мойсея законодавство також карає смертю перелюб (Втор. 22, 22), зґвалтування зарученої (Втор. 22, 23-25) і викрадення будь-якого ізраїльтянина (Вих. 21, 16). Можна навести ще кілька прикладів, пов'язаних зі смертною карою (фізичним знищенням порушників). Так, повинен знищуватись з народу Ізраїлю, згідно Торі, той, хто самовільно помажеться миром, призначеним для священників, нащадків Аарона (Вих. 30:33), або буде вживати жертвне м'ясо, будучи ритуально нечистим (Лев. 7: 20-21), жир жертвних тварин (Лев. 7:25), кров будь-якої тварини (Лев.7: 27, 17:14 Лев.7: 27, 17:14). Також всі



ізраїльтяни повинні були всю худобу приносити в жертву Всевишньому, щоб жир його був спалений священиком, при цьому всі жертви повинні були приносити у шкіні, а не десь в іншому місці, і, не приведи Господь, іншому божеству (Лев. 17). За порушення цього – смерть. Не можна їсти жертвне м'ясо на третій день, а спалити його (Лев. 19: 8), знову ж таки – за порушення – смерть. Взагалі, карається смертю всяке осквернення святини (Лев. 22: 3), недотримання загального посту (Лев. 23:29), не вчинення Пасхи без поважних причин (Числ. 9:13), Смертю каралося богохульство, якщо хто в ньому був помічений (Лев. 24:14). Це те, що стосується порушення ритуальної чистоти. У тому, що стосується соціальних норм, за принципом таліону, вбивство каралося смертю (Лев. 24:17, 21, Числ. 35:31). Так само заборонені під страхом смерті всі види інцесту, секс з дружиною під час її ритуальної нечистоти, скотоложство, гомосексуалізм – все в одному ряду (див. Лев. 20 розділ). Наречена, яка не була дівчиною до моменту весілля, заміжня жінка, яка, коли її гвалтували, не кричала, сам насильник, – також мали бути вбиті (Вт. 22 розділ). Смертю також карається непокора батькам (Вт. 21: 18-21). Взагалі, все, що стосується сфери відтворення, пов'язане з жорсткою нормою [197, с. 133, 135].

Припис не єднатися з народами Ханаану і не служити їх богам (І. Нав. 23: 7) відноситься до інтолерантності не тільки до інших народів, а й до інакомислення. Як сказано в Псалмах «згинуть погани з землі» (Пс. 9:37; по масоретському тексту – 10:16). Заборонені під страхом смерті жертвоприношення дітей Молоху, чаклунство (Лев. 20 розділ). Особливо красномовна історія змагання пророка Іллі з жерцями Ваала, що закінчилася винищенням цих жерців (3 Цар. 18 розділ). Як ілюстрація принципової інтолерантності в даній сфері може бути приведено припис побити камінням пророка або сновидця, навіть якщо він творить чудеса і пророцтва його збуваються, і взагалі будь-якого, будь то дружина або інший родич або друг, – будь-якого, хто буде вмовляти служити іншим богам (Вт. 13 розділ). Відповідно до біблійного тексту, за свої погляди пророк Єремія був

посаджений у в'язницю (Єр. 32: 2), а пророк Захарія убитий (2 Хр. 24: 21-22). За своєю правовою суттю, пише В.С. Нерсесянц, «смертна кара за умисне вбивство – це вираз і підтвердження сили права і правового принципу рівноцінної відповідальності в тому крайньому випадку протиправних дій, коли порушується вихідна і головна заборона права – заборона вбивати. Наявність такого необхідного і справедливого співвідношення між вищою санкцією і основною забороною права має фундаментальне значення для всієї системи правових заборон і відповідних санкцій. Звідси ясно, що скасування смертної кари за умисне вбивство – це не проста заміна однієї санкції іншою, а відмова від принципу права і рівноцінної правової відповідальності в найважливішому і найнапруженішому пункті правового регулювання взагалі»<sup>57</sup>. Не таке суворе законодавство Книги Второзаконня було розраховане на соціум, де існував консенсус і щодо ціннісної системи, і щодо загальноприйнятих поведінкових моделей [179, с. 296]. І саме воно повністю задіює відповідні, цілком налагоджені суспільно-психологічні механізми: закон вимагає від злочинця лише дії, такої дії, яка сама по собі стало б свідченням визнання порушення ним норми закону. Ніякого «виправлення та каяття» в тому сенсі, в якому про них говорять, маючи на увазі сучасну пенітенціарну систему, тут немає. Такий підхід на перший погляд може здатися дещо формальним, однак слід мати на увазі, що в невеликих сільських громадах (з яких в додержавний період складався єврейський соціум) сплачений злочинцем штраф ставав справою громади, а загальне осудження в такому випадку ставало саме собою зрозумілим. Передбачалося, що цього буде достатньо для того, щоб той, хто вчинив злочин переосмислив свій вчинок; якщо ж скоєно було щось непоправне, наприклад, вбивство або відступництво, злочинця або страчували, або виганяли. Але навіть смертна кара за умисне вбивство не мала в даному випадку цілі залякування або чогось подібного. Інша річ – Книга Второзаконня. Тут на перший план виходить саме усвідомлення злочинцем своєї провини. Не випадково в цій книзі стільки

---

<sup>57</sup> Цитата за: [119, с. 629]; також див.: [178, с.472].

уваги приділяється навчанню народу (як дорослих, так і дітей) Торі (Втор. 6: 1-9). Тому-то і з'являється тут такий вид покарання, як покарання тілесне, яке має сенс лише в тому випадку, якщо злочинця хочуть змусити не тільки відшкодувати завдані їм збитки, скільки замислитися над тим, що він зробив. З одного боку, такий підхід свідчить про більш глибоке моральне осмислення тих гріхів і злочинів, які раніше розглядалися лише як порушення загальноприйнятої поведінкової норми; з іншого, осмислення це відбувається переважно, якщо не виключно, у формі релігійній, а саме в формі правил ритуальної чистоти [252, с. 204-205; 179, с. 300].

Толерантність Торі ілюструється відношенням до прибульців, чужим у своєму середовищі (Лев. 19: 33-34). Більш того, Тора зобов'язує і допомагати прибульцям в їх труднощах (Лев. 25:35). При цьому прибулець зобов'язаний дотримуватися суботи (Вих. 20:10, 23:12), не їсти їжу з кров'ю (Лев. 17:13) а в разі, якщо буде помічений в богохульстві, як і ізраїльтянин, повинен бути вбитий (Лев. 24:16). Більш того, якщо прибулець захоче брати участь в пасхальному жертвоприношенні, він повинен бути обрізаний (Вих. 12:48), тобто власне прийняти іудаїзм і стати євреєм. Толерантність передбачає подолання упередження, відмова від «подвійної бухгалтерії», коли чужим не дозволяється те, що дозволено серед своїх. І вона зовсім не означає заклик байдуже спостерігати за добром і злом, терпимо ставитися до того, що терпимо бути не може [94, с. 23].

Виокремимо ще декілька похідних принципів, які ми згадували в руслі основних. Рівність перед законами Божими (рівнозаконня) для одноплемінників і для гостя (чужинця). «Один суд повинен бути у вас, як для прибульця, так і для тубільця...» (Левіт 24: 22). «Закон один і одна постанова буде для вас і для прихоська, що мешкає у вас» (Числа 15: 16). «Один закон буде для тубільця й для прихоська, що мешкає серед вас" (Вихід 12: 49). І ще один принцип – «один свідок не свідок». Цього принципу необхідно було слідувати в рішеннях про покарання смертною карою. «Коли хто заб'є кого, то

месник вбити за словами свідків; але одного свідка не досить проти кого, щоб осудити на смерть» (Числа 35: 30) [108, с. 37].

Також зустрічаємо принцип «тому лев» (принцип щиросердності), який навіть стає предметом аналізу Верховного суду Ізраїлю, який вказав: «Основний елемент поняття «тому лев» (в іудейському праві) – чесність, бездоганність поведінки. Це істотний принцип світу Галах, який знайшов своє вираження в словах «І будеш робити справедливе та добре в очах Господа» <...> Він став керівним принципом, свого роду царським вердиктом в світі Галахи, і здійснюється двома шляхами – як морально-релігійного вимоги, яке ніхто не має права нав'язувати силою, або в якості повноправного юридичної постулату. У другому випадку на цій підставі, в залежності від обставин, створювалися нові закони про право бар міцра» [274, с. 217-218]<sup>58</sup>.

Питання правозастосування – завжди питання оцінки конкретної ситуації і прийняття рішення щодо беруть участь в ній осіб. Тора не виняток; тут, проте, мова ніколи (у всякому разі, щодо суду людського) не йде про винуватість чи невинуватість людини взагалі. Оцінюється не людина як така, а лише конкретний здійснений нею вчинок; оцінка ж людини в цілому – справа суду Божого, який Бог вершить Сам, не передоручаючи його нікому. Така остаточна оцінка людини на відповідність його Торі називається єврейським словом דין, яке перекладається зазвичай як «суд», як кваліфікація злочину. Кваліфікацію життя людини в цілому дає на Своїм суді Бог; людині ж надано право кваліфікації конкретних вчинків, для якої йому і дана Тора. При цьому важливо мати на увазі, що кваліфікація ця пов'язана не тільки з судочинством як таким. Дотримання Тори передбачає такого ж роду оцінку людиною будь-якого свого вчинку і всякого прийнятого ним рішення, тому що духовне життя людини і визначається, власне, зробленим в тій чи іншій ситуації вибором і прийнятим рішенням, нерідко стосуються не тільки власних вчинків, а й вчинків інших людей, щодо яких потрібно визначити, чи можна їх підтримати

<sup>58</sup> Одним з проявів цього принципу також В.І. Лафітський, посилаючись на авторитетну думку Маймоніда, називає переважне право сусідів на покупку земельної ділянки, що прилягає до їх володінь [179, с. 289-320].

чи ні. Людському суду надається визначення місця лише конкретного вчинку або злочину. Покарання або відплата – не самоціль: до помсти Тора в принципі ставиться негативно, обмежено допускаючи її остільки, оскільки вона була властива звичаєвим правом; покарання ж саме по собі не було головною метою тому, що не гарантувало подолання наслідків скоєного злочину. Взагалі, пропоновані Торою санкції за злочини якщо і можна назвати покаранням, то в дуже специфічному сенсі. Тора взагалі немислима поза контекстом відносин людини з Богом, а всякий переступ розглядається нею як наслідок порушення або повного руйнування цих відносин, яке тягне за собою і руйнування відносин з ближніми. Головною метою пропонованих Торою санкцій стає відновлення втрачених відносин, перш за все з Богом, а потім і з ближніми. Тора не карає людину за злочини, а допомагає їй подолати їх наслідки, оскільки вони можливі до подолання. Тим самим Тора допомагає людині відновити ту духовну якість свого життя, яка дозволить їй пройти Божий суд з найменшими втратами.

Що стосується суто релігійного розуміння переборення злочину, то можна сказати, що грандіозний очисний ритуал, представлений в Лев 16, складається головним чином з двох дискретних обрядів елімінації: (1) ритуалу хаттат<sup>59</sup> і (2) ритуалу з вигнанням козла в пустелю [269, с. 15-16]. Кожен з двох ритуалів має свій об'єкт «очищення», свою сферу впливу; перший призначений для «очищення» святилища і жертовника, за допомогою другого ізраїльтяни звільняються («очищаються») від своїх гріхів. Сфери впливу двох цих ритуалів не перетинаються і не змішуються, по крайній мірі, якщо не враховувати вторинних елементів тексту, так що виходить поєднання двох незалежних ритуалів [269, с. 11].

---

<sup>59</sup> Про ритуалі хаттат як обряді елімінації див.: [269, с. 11-22].

## 4.2. Аналіз принципів правозастосування в талмудичну епоху

Розглянувши іудейське право з точки зору його сприйняття євреями та проаналізувавши те, якого ставлення до себе вимагає саме іудейське право, тобто фактично принципи застосування в житті євреїв іудейського права, спробуємо дослідити та узагальнити, які ж то специфічні нормативно-правові приписи іудаїзму. Ми в нашому дослідженні не ставили за мету навести всі приписи галахи, а хотіли прослідкувати вплив та значення іудейського права в житті євреїв, яке місце займає в цьому житті галаха, виконання якої особливо не впливає на внутрішнє життя єврея, чи це основоположний і формотворчий фактор іудаїзму. Дослідивши в попередніх підрозділах нашої роботи історію, шляхи і принципи формування та принципи дії і застосування іудейського права, ми спробуємо виявити характерні особливості іудейського права, тобто основні принципи іудейського права. Все ж, на превеликий жаль, через обмеженість обсягу роботи ми не зможемо розглянути докладно всі ці особливості, але з іншого боку зможемо навести саме основні принципи галахи.

Один з найбільших сучасних дослідників іудейського права М.Н.Марченко подає досить повну класифікацію принципів галахи. Даючи визначення в своєму дослідженні іудейського права, терміну «принципи права» пише, що це – «...основоположні ідеї і положення, які лежать в основі процесу формування і розвитку права, пронизують собою всю систему права і в значній мірі визначають сутність, зміст і характер всього права». Ми наведемо найголовніші. Перший принцип – це принцип органічного з'єднання в даній системі релігійного начала з національним. Наступний – це принцип месіанства та богообраності єврейського народу [73, с. 106]. Важливим принципом іудейського права, як зазначає Марченко, є принцип чіткості і суворой послідовності в дотриманні законів, звичаїв та заповідей [263, с. 71]. Істотну роль серед принципів іудейського права відіграє також принцип підтримки вірності своєму Богу, «істинній вірі» і своєму народу [79, с. 36].

Виділимо і принцип кровної помсти [52, с. 55; 220, с. 78]. Марченко наводить ще цілу низку принципів, але менш важливих. Наприклад принцип релігійного абсолюта тощо [195, с. 328-341; 192, с. 65-77].

Така класифікація – це класифікація дослідника-юриста, але ми зустрічаємо виокремлення основних принципів іудейського права у працях іудейських дослідників Урбаха, Аксенова, Шифмана. Наприклад Менахем Елон велику увагу приділяє принципу «Діна демалхута діна» (державний закон – це закон) який означає, що для євреїв обов'язковим є дотримання законів держави, в якій вони живуть [302, с. 71-76, 164-168]. Також він розглядає наступні принципи: «повернення боргу – міцва» (це ми розглядали вище [302, с. 156-157]), «це не задовольняє мудреців» та принцип – «не за буквою закону» [302, с. 175-185], «Галаха – згідно рішень останніх» [302, с. 247-251], «те, що суд оголосив нічийм – нічие» [302, с. 370-374] та багато інших принципів іудейського права. На наш погляд така класифікація більш детальна і ближча до реальності галахи. Ми не зможемо проаналізувати всі ці особливості іудейського права, а їх надзвичайно багато, але зупинимось на тих принципах які на наш погляд виявились найцікавішими і найкраще відображають специфіку іудейського права.

Достатньо неоднозначна область іудейського права має назву «між рядків закону» тобто «не за буквою закону», «не по всій строгості закону» [181, с. 6]. З одного боку цей принцип послаблює жорсткі приписи, але з другого боку він за своєю суттю залишається частиною іудейського, достатньо регламентованого, права.

Про те, як принцип «не за буквою закону» перетворюється в повноцінну юридичну норму, добре сказав раббі Ієгошуа Валк Кац – автор коментарів до праці свого сучасника раббі Йоеля Сіркиса «Байт хадаш» («Новий будинок»). Його вислів наводить професор Елон: «Раббі Ієгошуа твердив, що судити істинно, домагаючись абсолютної правди, зовсім не значить судити за буквою закону. Завжди варто враховувати обставини часу й місця, і тоді суд не за буквою закону можна буде вважати істинним і справедливим» [302, с. 178].

А ось як тлумачив раббі Єлазар ха-Модай вірш з книги Вихід 18,20: «І вказуй їм шлях, по якому вони підуть, і справи, які будуть робити». «Справи» – це по букві закону; «які будуть робити» – це між рядків закону». А раббі Іоханан пішов ще далі, стверджуючи: «Єрусалим був зруйнований лише тому, що в ньому судили тільки за законом Тори», тобто, відповідно до талмудичного коментарю цього місця, «базували свої закони тільки на законі Тори й не робили нічого понад букву закону» (Бава Мециа 83а) [302, с. 155]. Для ілюстрації дії цього принципу дослідники іудейського права наводять наступний Талмудичний уривок.

У Раббі бен Бар-Ханана носії розбили бочку з вином; за це він відібрав у них одяг. Пішли вони й розповіли це Раву. Він сказав (Раббе): «Віддай їм їхній одяг». Той запитав: «За законом чи це?» (Рав) відповів: «Так, «щоб ти ходив шляхом благих» (Притчі 2:20)». Віддав він їм одяг. Вони ж сказали (Раву): «Ми бідні, ми трудилися весь день і зголодніли, і немає в нас нічого». Сказав він (Раббе): «Заплати їм». Той запитав: «Чи це за законом?» (Рав): «Так, адже сказано: «і тримайся шляхів праведників»» [302, с. 177].

Цікаво відзначити, що Урбах вважає що принцип, «між рядків закону» не перетворюється в закон. На підтвердження він наводить вислів рабі Шимона бен Ельякіма, що сказав: «Раббі, я знаю, що ти дієш не за законом, а з жалю; але якби учні, побачивши це, не встановили галахи з роду в рід» (Кетуббот 50б) [238, с. 157]. Тож Урбах твердить, те, що вбачається «між рядків закону», є не галахою, а благочестивим учинком.

Та все ж більшість знавців галахи в постталмудичний період оголосили, що, те, що вбачається «між рядків закону» перетворюється в закон, тобто фактично стає діючим вихідним принципом галахи, адже Єрусалим був зруйнований лише тому, що судили в точній відповідності з буквою Тори, повторюючи при цьому – «нехай закон продірявить гору!» (Сангедрин, 6б) [271, с. 89; 302, с. 239].

Іншим надзвичайно цікавим для нас принципом іудейського права є надзвичайно великі повноваження мудреців у формуванні галахи. Цей



принцип в іудаїзмі називається «Тора з Небес» і «Тора не на Небесах». Такий двоїстий вигляд галахи знайшов своє яскраве вираження у двох принципових виразах: з одного боку – тверда й непорушна віра в те, що «Тора з Небес», а з іншого боку – велике й непорушне правило, що «Тора не на Небесах» (Втор. 30,11-13). Джерело галахи – на Небесах. Місце галахи, її життя й розвиток – не на Небесах, а в житті людей і суспільства [302, с. 233]. Єврейські мудреці не бачили ніякого протиріччя між цими двома основними тезами – «Тора з Небес» і «Тора не на Небесах» [275, с. 154]. Для ілюстрації цього принципу наведемо такий уривок з Талмуду: «І почувся Голос із неба й сказав їм – що ви хочете від рабі Єліезера, що у всьому правий. Встав рабі Йегошуа й сказав – не на небесах галаха, тому що вже дарована Тора на горі Синай. І не вирішує для нас Голос із небес, тому що сказав Ти на горі Синай – ідіть за більшістю» [79, с. 21]. Бачимо, що цей принцип ґрунтується ще на одному надзвичайно важливому принципі галахи: галаха – за більшістю. Як пише М.Зільберг «Це – ідея великої важливості, що виходить за рамки нашого звичайного сприйняття» [79, с. 21]. Тут цікаво прослідкувати як з одного принципу галахи формується інший. Мудреці з вищенаведеного виводять новий принцип іудейського права про «недостатність повноважень надлюдських сил для галахічних рішень».

Рамбам пише наступне – «сказано: «Не на Небесах вона (Тора)» (Втор. 30:12). Звідси ми вчимо, що із цього часу пророк не вправі що-небудь змінити» [302, с. 352]. Отже в іудейському праві пророк як носій надприродних, божественних функцій, був не вправі брати участь у встановленні галахи, тобто не мав законодавчої ініціативи. Знову наведемо вислів Рамбама: «Всесвятий, благословенний Він, не дозволив нам учитися в пророків, а лише в мудреців, тлумачів, коментаторів і знавців. Адже не сказано: «І прийди до пророка, що буде в ті дні», а сказано «і прийди до священників, левітів і до судді, які будуть у ті дні...»» (Втор. 17: 9) [244, с. 190]. Отож панувала думка, висловлена рабі Йегошуа: «Ми не сприймаємо голосів згори». З ним солідаризувалося переважна більшість знавців галахи й у постталмудичний

період. Рамбам писав: «Якщо з'явиться людина, чи то з інших народів, чи то з Ізраїлю, і буде творити знамення й чудеса й скаже, що послав його Всевишній, щоб додати заповідь або вилучити заповідь, або витлумачити одну із заповідей по-іншому, ніж тлумачив її Мойсей – це лжепророк...» [237, с. 29].

Положення пророка у основоположеннях законів галахи відповідає положенню будь-якого іншого мудреця галахи. І звідси мудреці робили висновок: «Якщо тисяча пророків, таких, як Еліягу й Еліша, висловили одне припущення, а тисяча мудреців плюс один висловлюють припущення протилежне, ураховується біблійний наказ «за більшістю хилися», і галаха визначається відповідно до думки вчених, а не вельмишановних пророків». Такою була думка Рамбама. Тора «не на Небі» (Втор. 30:12)... [100, с. 295-299]. Бачимо, що і для виведення цієї галахи мудреці керувались іншими принципами іудейського права «галаха за більшістю» та «Тора не на Небесах» [302, с. 245].

Отже зробимо певні висновки з наведеного: право мудреців формувати галаху, як ми знаємо, базувалось на тому, що Бог надав їм такі повноваження. З цієї вихідної норми мудреці виводили наступні принципи галахи: «галаха не на Небесах», як наслідок «галаха за більшістю», а як наслідок, навіть пророцтво не мало прямого відношення до правового процесу. Як пишуть самі мудреці, лише пророцтво Мойсея було законодавчим і тому єдиним у своєму роді актом [237, с. 204].

Не можемо оминати своєю увагою принципи покарання в іудейському праві. Вже Мойсеєве статутне церковне право пропонує порушника суботи, ганьбителя Божого імені й інших відступників побивати каменями. Як зазначає Д.Слонинський, «Рука церкви була озброєна мечем прокльону... Озброєне церковне право завжди залишиться одним з головних наріжних каменів єврейської релігії й головним пунктом у системі віри ваших батьків» [244, с. 187]. Як відомо діяв принцип око за око, зуб за зуб, ногу за ногу, руку за руку (Вих. 21: 21-25) [65, с. 47; 67, с. 86], та принцип кровної помсти [192, с. 74-76]. Але після руйнування Другого Храму, за постановою рабинів, всі

тілесні покарання були скасовані [100, с. 188-200]. І тепер, як визначають самі євреї, «виконання закону для кожного єврея є моральним обов'язком, і ніщо не може звільнити його від цього обов'язку, так само як ніщо не може звільнити його від обов'язку мислити» [244, с. 192]. Як ми вже бачили вище, мудреці вважали що заповідь нагороджується заповіддю, в цьому контексті мудреці визначали, що той, хто порушив закон, карався не якою-небудь установою, а самим законом [220, с. 78].

Треба також відзначити надзвичайно велику кількість літератури присвяченій цій темі [100, с. 188-201, 354-355; 237, с. 142-143, 207; 52, с. 11-95; 302, с. 43-44, 173-175, 474-477; 105; 125; 129 і тп.].

Наостанок проілюструємо ще один принцип іудейського права – «Діна демалхута – діна». На наш погляд логіка галахи наведена в цьому прикладі найкраще характеризує іудейське право. У талмудичному трактаті Бава Кама приводиться такий випадок. Влада зрубала пальми, що належали приватним особам, не відшкодувавши їх, і побудувала міст. Релігійні євреї, яким заборонено користуватись нагробованим і вони з надзвичайною прискіпливістю мають за цим слідкувати, проходять по ньому й не побоюються, що роблять гріх, користуючись нагробованим майном, тому що «Діна демалхута – діна» (Державний закон – закон). Це відчуження, а не грабіж. Так трактує й Рамбам: «Цар зрубав дерева приватних домовласників і побудував міст. Ми маємо право користуватися ним. Так само, якщо цар зруйнував будинок і побудував дорогу або стіну тощо, тому що царський закон є закон» [302, с. 568].

Наше дослідження не буде повним якщо ми не наведемо критичні думки деяких авторів щодо іудейського права. Бо безперечно досить неоднозначне сприйняття іудейського права з боку різних дослідників очевидне. Зустрівшись з великою кількістю звичайних антисемітських звинувачень, ми спробували відокремити їх від науково-критичної аргументації недоліків системи іудейського права.

Основним закидом в бік талмудичної галахи стає характерна для іудейського права риса – її знаменитий формалізм, тобто майже тотальна регламентація житті єврея. Моше Зільберг в своїй книзі «Закон і Етика» визначає зміст такого поняття як – формалізм галахи, він полягає в тому, що будь-яка дія, будь-яка ситуація, від яких залежить те або інше судове рішення, вимірюються й зважуються зовсім конкретними, найтоншими й найточнішими мірками, і будь-яке легке відхилення від них змінює те або інше судове рішення (галахічне рішення). І наводить приклад, що певна кількість води – 40 сеа, і ні краплі менше, визначає кошерність ритуального басейну (мікви); 30 днів, а не просто «прийнятний строк», як це встановив би сучасний законодавець, – строк для погашення заборгованості, якщо не був установлений заздалегідь точний строк; стільки-то амот, ні більше, ні менше, визначають поняття «близько» й «далеко» у правилах знаходження речей [79, с. 32].

Причому М.Зільберг наводить приховану критику сутності такої формальної системи в самому Талмуді з уст рабі Єремії у трактаті «Бава Батра». Мова йде про пташеня голуба, знайдене поблизу голубника. Питання полягає в тому, чи зобов'язаний той, що знайшов повернути його хазяїнові, або ж пташеня вважається таким, що нікому не належить, і можна взяти його собі. Мішна встановлює: «Якщо пташеня знайдене в межах 50 амот – він належить хазяїнові голубника, якщо більше 50 амот – тому, хто знайшов його». Раббі Єремія запитує: «Одна нога – у межах 50 амот, а інша – поза межами. Що це?» Раши пояснює: «Тому що хотів утруднити їм рішення питання». Зільбергу видається, що тут мали місце не заклопотаність і педантизм, а була вкрай гостра лобова атака всієї юридичної формалістики шляхом загострення до абсурду. Але ця атака не принесла результатів, тому що офіційна школа просто проігнорувала її й перейшла до чергових справ [79, с. 33]. Відзначимо, що право завжди виходить з формалістичних міркувань, що в своїй суті не завжди відповідає логіці справедливості. Для ілюстрації наведемо наступний приклад. В одній європейській країні стався випадок

крадіжки електрики. Притягли злодія до суду, але були змушені його звільнити, тому що в параграфі закону тієї країни, що говорить про крадіжки, ужили термін «річ», а електрика є не річчю, а енергією. Внаслідок цього вони були змушені видати новий спеціальний закон, що накладає покарання за крадіжку електрики [79, с. 33].

Іншим критичним зауваженням щодо іудейського права є факт можливості мудреців галахи не погоджуватись з нормами діючого права і як наслідок змінювати їх. Рамбам пише: «Після того як перестав існувати Синедрион примножились спори в Ізраїлі: один говорив «нечисто», наводячи причину свого рішення, інший говорив «чисто», також приводячи причину свого рішення; один забороняв, інший дозволяв» [237, с. 205; 73, с. 228; 241, с. 49-50]. Зауважимо, що ці зауваження виходили від іудейських дослідників, а навіть користуючись нашою роботою, бачимо все-таки неоднозначність галахи, з одного боку формалізм, а з іншого – творчий підхід, але на нашу думку це і є іудейське право. Іудейське право, відтак, це комплекс всеохоплюючих обов'язків, що регулюють всі аспекти єврейського життя, воно – право – регулює життя кожного єврея з того моменту, як він просинається зранку, протягом усього дня й всього життя. Виконання правового припису – релігійний обов'язок, і, як наслідок, нормативно-правові приписи релігії переходять до розряду моральних обов'язків. В іудейському праві юридична норма – це міцва (заповідь). Причому порушення закону або моральності – саме по собі, а юридична чинність угоди – сама по собі.

Для іудаїзму важливе мотивування заповідей, яке фактично одне: така воля Бога, від Якого вони виходять. Але крім заповідей із загальними мотивуваннями існують заповіді конкретні, мотиви яких наведені безпосередньо в Торі. З 613 повелінь і заборон Торі (365 заборон і 248 повелінь) є деякі приписи, які мудреці не здатні пояснити і вмотивувати, наприклад, заповідь вигнання із гнізда, заповіді пов'язані з «рудю коровою». Це пояснюється в іудаїзмі тим, що від людей сховані призначення деяких заповідей, щоб вони, як вважають авторитетні раввіни, ними не нехтували.

Заповіді існують не для задоволення, а в якості ярма на їх шиї. Євреєві дано по заповіді на кожен день року й на кожен член й орган тіла, що і є нормативно-правовою регламентацією життя єврея. Все ж в іудаїзмі існують течії, які моралізують галаху і зводять нормативні приписи до невеликого числа й навіть до однієї-єдиної заповіді. Наприклад раббі Аківа й раббі Гілель, висловились кожен по-своєму: «Люби ближнього, як самого себе – от велике правило (суть) Тори». В іудейському праві стосовно заповідей є ще один нюанс – галаха знає приписи які потрібно виконувати, але вони не є заповідями – це дозволені, а не заповідані речі. Ще один вартий уваги нюанс який ми намагались розкрити в нашій роботі полягає в наступному: в іудейському праві мудреці розрізнили галаху на «галаху для виконання» або «практичну галаху» та «галаху не для виконання».

В середовищі мудреців галахи панують різні погляди на винагороди, які чекають єврея, що дотримується всіх заповідей. Деякі вчать, що заповідь винагороджується заповіддю, а проступок карається (додатковим) проступком. Інші відстоюють думку що немає навіть найлегшої заповіді, яка б не винагороджувалася б у цьому світі. Але більшість мудреців урівнювали заповіді в розумінні обов'язковості їх виконання.

Все ж іудаїзм знав спроби виокремити приписи, які неможна порушувати за будь-яку ціну. Так була розроблена галаха, що вибрала із всієї системи заповідей три – заборони ідолопоклонства, кровозмішення й кровопролиття – за дотримання яких треба, якщо треба, жертвувати життям. Суботу ж, наприклад, можна й треба порушити у випадку загрози смерті, хоча за недотримання її в інших умовах накладався б (згідно галахи) смертний вирок. В решті-решт запанувала думка, що навіть за маловажну заповідь варто вмерти, але не переступити. Хоча навіть тут іудейське право залишає можливість мудрецам змінити галаху (приклад обґрунтування Рамбамом права єврея в особливих випадках навіть зрікатись іудейства, і при цьому залишитись євреєм). Важлива також моральна сторона виконання заповідей, тобто з яким внутрішнім відчуттям повинен виконувати єврей нормативно-

правові приписи. Так в галасі є різні погляди на питання, чи впливає намір з яким виконуєш заповідь на дійсність та правильність виконання заповідей. Можна натрапити на таку думку: «Той, хто виконує заповідь по обов'язку, стоїть вище того, хто виконує заповідь, не будучи зобов'язаним». Інша думка: «Заповідь дотримана, навіть якщо намір не був належним».

В нашому дослідженні ми розглядаємо класифікацію принципів іудейського права. Так ми навели класифікацію М.Н.Марченка, та М.Елона. На наш погляд для кращого розкриття нашої теми більш придатна класифікація М.Елона, але ми за браком місця не змогли проаналізувати всі ці особливості іудейського права, хоча їх надзвичайно багато, але зупинились на тих принципах які на наш погляд виявились найцікавішими і найкраще відображають специфіку іудейського права.

Так, наприклад, достатньо неоднозначна область іудейського поняття «між рядків закону» тобто «не за буквою закону» «не по всій строгості закону». Рабі Ієгошуа твердив, що судити істинно, зовсім не значить судити за буквою закону. Інші равіни заходять ще далі, обґрунтовуючи цей цікавий принцип. Вони твердять – Єрусалим був зруйнований лише тому, що судили в точній відповідності з буквою Тори, повторюючи при цьому – «нехай закон продірявить гору!». Як наслідок в іудаїзмі існувала течія, яка прагнула судити не за буквою, а за духом законів.

Інший важливий принцип в іудаїзмі називається «Тора з Небес і Тора не на Небесах». Це означає, що джерело галахи – на Небесах. Місце галахи, її життя й розвиток – не на Небесах, а в житті людей і суспільства. З цим принципом іудейського права пов'язані ще й інші, наприклад з важливого принципу галахи: галаха – за більшістю. З наведеного вище «Тора не на Небесах» впливає принцип недостатності повноважень надлюдських сил для галахічних рішень, це означає, що навіть пророк, як пророк, не мав права що-небудь змінити, тобто не мав законодавчої ініціативи. Якщо тисяча пророків, таких, як Еліягу й Еліша, висловили одне припущення, а тисяча мудреців плюс один висловлюють припущення протилежне, ураховується біблійний наказ «за більшістю хилися».

В сфері кримінального іудейського права діють також специфічні приписи. Вже Мойсееве статутне церковне право пропонує порушника суботи, ганьбителя Божого імені й інших відступників побивати каменями. Тобто релігія була озброєна мечем прокльону та засобом примусу. Діяв принцип око за око, зуб за зуб, ногу за ногу, руку за руку, та принцип кровної помсти. Але після руйнування Другого Храму, за постановою рабинів, всі тілесні покарання були скасовані. І від того часу виконання закону для кожного єврея є моральним обов'язком, і найвище покарання, яке може застосувати іудейська громада, – це вигнати порушника з громади. В нашій роботі ми також відзначили надзвичайно велику кількість літератури присвяченій проблемі покарання в іудейському праві. Також ми оглянули ще один принцип іудейського права «Діна демалхута – діна» (Державний закон – це також закон), що тягне за собою важливі наслідки для життя євреїв, поваги до законів держави в якій живе громада.

Також ми навели критичні зауваження самих іудейських правознавців щодо системи іудейського права, ми виокремили найголовнішу рису – формалізм галахи, тобто майже тотальну регламентацію життя єврея. Також ми розглянули інше критичне зауваження факту можливості мудреців галахи не погоджуватись з нормами діючого права і, як наслідок, змінювати їх, що вносить певну нестабільність в системі такого права. Але найголовніший висновок цього підрозділу це те, що така неочікувана неоднозначність галахи, специфічно іудейський, але справді творчій підхід єврейських мудреців до іудейського права, досить радикальна відмінність в основних принципах та підходах у формуванні галахи, фактичний плюралізм думок та галахічних рішень, все це в сукупності і становить природу іудейського права.



### **4.3. Значення і особливості практичного застосування єврейського права в повсякденному житті іудеїв**

У попередніх розділах ми прослідкували етапи розвитку іудейського права та принципи формування галахи і саме після цього, на наш погляд, ми переходимо до можливості розкриття наступного і головного етапу нашої роботи, а саме – розуміння принципів дії іудейського права в житті євреїв.

Іудейське право, як відзначали дослідники цього питання, це комплекс «всеохоплюючих обов'язків, що регулюють всі аспекти єврейського життя» [195, с. 321]. Марченко пише, наводячи думку Д. Ріда, що «усе, що будь-де могло відбутися або трапитися в житті єврея, регулювалося законами Талмуда». І оскільки в повсякденному житті постійно відбуваються непередбачені події, питання про те, що законно й що незаконно, у кожному випадку приводить до нескінченних дискусій, «результатом яких були об'ємисті протоколи, що наводнюють Талмуд, раввінських рішень» – відповідних тлумачень текстів заповідей [195, с. 348]. Тож як бачимо іудейське право регулює життя кожного єврея з того моменту, як він просинається ранком, протягом усього дня й всього життя [216, с. 236-241].

Більшість дослідників, розуміючи наскільки глобально галаха впроваджена в життя євреїв, відзначають деякі особливості її дії, причому це стосується глибинних підвалин її застосування. На нашу думку такі особливості дії галахи пояснюються тим, що іудейське право – це релігійне право, а засадничими принципами такого права є воля Бога. Таке право стосується моральних норм, а загалом не тільки відношень між людьми і суспільством (тоді це звичайне світське право, в нашому випадку, як зустрічаємо в М.Елона – єврейське право [302, с. 148-149]), але і відношень між людьми і Богом. Ця особливість іудейського права характерна і для інших систем релігійного права, та галаха, як ми бачили вище, залишаючись в своїй суті релігійним правом, має велику кількість особливостей в своєму практичному застосуванні.

Те що ріднить іудейське право з іншими релігійно-правовими системами, так це мотиви, керуючись якими, правовірний єврей, як і будь-хто з віруючих інших релігій, виконує нормативно-правові приписи. Для такої свідомості виконання правового припису є не громадянським, а релігійний обов'язком, і в такому випадку людина боїться не державних чи наддержавних органів примусу, а гніву Бога. В такому випадку нормативно-правові приписи релігії переходять до розряду моральних обов'язків. В іудейському праві це можна проілюструвати на прикладі обов'язку боржника погасити борг. Галаха вважає, що погашення боргу боржником – виконання заповіді [79, с. 223], у раві Папи знаходимо наступне твердження: «сплата боргу – це міцва» (заповідь), що базується не на законному (юридичному) праві позикодавця одержати свої гроші, а на релігійному обов'язку боржника дотриматися свого слова [302, с. 155, 157]. Відзначимо, що в іудейському праві юридична норма – це міцва.

Все ж такий підхід характерний для релігійного права, але в іудейському праві ми знаходимо особливості його застосування та дії. Рамбам пише: «Купівля в суботу дійсна незважаючи на здійснення злочину» (Шулхан Арух, ч. 195, пар. 11. [165, с. 314; 237, 84-89]). Отже особливість, показана на цьому прикладі, полягає в тому, що порушення закону або моральності – сама по собі, а юридична чинність угоди – сама по собі. При тому, що єврейське право не робить різниці між законом й етикою, і майже будь-яке виконання закону є одночасно й релігійно-етичним приписом [79, с. 30].

Виходячи з того, що для іудаїзму заповіді – це незаперечні веління й немає розходження в їхній відносній цінності, а їх мотивування одне – така воля Бога, від Якого вони виходять, єврейські мудреці все ж відзначали, що крім заповідей із загальними мотивуваннями існують заповіді конкретні, мотиви яких наведені безпосередньо в Торі [275, с. 200]. Наприклад, вимога любити «прибульця» (гера) і заборона кривдити його обґрунтовані в такий спосіб: «Тому що прибульцями були ви на землі єгипетській» (Вихід 22,20). Про суботу сказано: «Тому що шість днів зачинив Господь небо й землю...»

тощо. (Вихід 20,11). Такий підхід багато в чому нагадує мідраш. Взагалі часто зустрічаються мотивування правової норми, які користуються принципом мідрашу. Наприклад є уривок «Нехай не бере багато дружин» (Втор. 17,17) – деякі равіни кажуть – це не більше вісімнадцяти. Раббі Іехуда говорить: «Може брати багато, тільки б вони не розбещували його серце». А раббі Шимон говорить: «Навіть якщо одна розбещує його серце, нехай не жениться на ній» [220, с. 84].

Таким чином, як зазначають вчені, відповідно до системи раббі Шимона, Тора не відкриває мотивів своїх заповідей і залишає це мудрецам. Якщо ж мотив зазначений, він фактично стає додатковою заповіддю, що у свою чергу також має потребу в мотивуванні [275, с. 206]. Відзначимо досить непомітну для нас різницю між мотивуванням заповіді та мідрашем, що утворює нормативно-правові приписи. І в тому і в іншому випадку мудреці використовують прийоми мідраша, але мотивування заповідей залишається окремим пунктом в іудейському праві. Мотивування нормативно-правових норм іудаїзму (надалі будемо називати ці норми заповідями, як їх називають самі іудейські правознавці) нагадує нам філософію права або тлумачення канонів у Канонічному праві.

Отож бачимо, що для мудреців галахи виконання приписів не було самоціллю, для них також було важливим якимось пояснити та мотивувати важливість виконання заповідей. Знову ж таки цікава особливість іудейського права, пошук мотивів правових приписів призводить до того, що мудреці стикаються з приписами Тори, які вони не здатні пояснити. Ось як пише про це Рамбам: «з 613 велінь і заборон Тори приблизно 200 мають обґрунтування або їхня сутність настільки зрозуміла, що не потребує в пояснень. Обов'язковість двох третин інших велінь нам незрозуміла й ніяк не обґрунтована в Торі...» [277, с. 29], зазначаючи «У всіх заповідей є певний сенс, але ми не розуміємо сенсу деяких з них і не бачимо в них прояву Божественної мудрості» [277, с. 31].

Наведемо декілька прикладів таких заповідей. Рамбам писав у своїх коментарях до Мішни, що заповідь вигнання із гнізда<sup>60</sup> – «заповідь загальноприйнята, але вона позбавлена сенсу». Є ще подібні заповіді, наприклад, «шаатназ» (заборона носити одяг із тканини, у якій вовняні нитки чергуються із лляними), заборона вживати в їжу одночасні м'ясо й молоко та інші.

Агада розповідає про раббі Іоханана бен Заккая, який відкривав мотиви багатьох заповідей, що він волів не займатися пошуками алегоричних тлумачень і схованих мотивів обряду, пов'язаного з «рудою коровою»<sup>61</sup> (пари адумма) «Мертве тіло не опоганює, і вода не очищає, але так постановив Господь Пресвятий. Сказав Господь: Я наперед визначив, Я постановив, і ти не вправі переступати Мою постанову (гзера)» [275, с. 208].

Рамбам поясне це так: «Серед наших мудреців загальноприйнято вважати, що це не безпричинні, позбавлені сенсу заповіді. Більшість упевнена, що всі подібного роду заповіді мають логічне обґрунтування, ту або іншу корисну для людини сторону, але вона нам невідома, тому що ми ще не дозріли до її осягнення» [277, с. 32]. Отже мудреці роблять наступний висновок: «Всемогутній сховав від людей призначення заповідей, щоб вони ними не зневажали» [277, с. 33].

Мудреці галахи роблять ще й інший висновок, який сформулював Рава – «Заповіді існують не для задоволення», тобто нормативні приписи дані Ізраїлеві не заради того, щоб євреї одержували задоволення (або практичну користь) від їхнього виконання, а в якості «ярма на їх шії», тому що «дотримання їх є веління Царя (Небесного)» [275, с. 220; 244, с. 228].

Отож висновком з цього може бути наступне твердження: єврей виконує заповіді (релігійно-правові приписи), через те, що така воля Бога, навіть шукаючи конкретні обґрунтування цих заповідей, він усвідомлює, що якщо

<sup>60</sup> Тора зобов'язує (Втор. 22, 6-7) у випадку знаходження пташиного гнізда із пташенятами або яйцями спочатку відпустити (вигнати) матір і лише потім взяти пташенят й яйця. Про пташеня, що випало з голуб'ятні також див. дослідження проф. Менахема Елона [302, с. 191-192].

<sup>61</sup> Руду корову без найменшої вади, на якій ніколи не було ярма, різали, спалювали, і її попіл, змішаний з водою, служив для очищення ритуально нечистих людей (Числа, розділ 19).

мотиви окремої заповіді невідомі, або і відомі, вони є в системі заповідей у цілому. Як наслідок такого підходу в іудаїзмі для єврея дотримання заповідей є основною метою [296, с. 230].

Торкнемось питання кількості заповідей в іудаїзмі. Відчуття, що Ізраїль оточений заповідями щогодини й що Господь «не залишив нічого у світі без заповіді» служив тлом для слів раббі Сімлая: «613 заповідей було повідомлено Мойсею – 365 заборон по числу днів і 248 велінь (асе) по числу органів (і членів) людини» [237, с. 9-10]. Дослідники іудейського права не зустрічали спроб перерахування цих заповідей в часи Талмуду, і маючи перед собою цю визначену кількість, мудреці вже в наступні часи, як пише Урбах «зустрічалися в цій області зі значними труднощами» [275, с. 170]. Як далі зазначає Урбах, якщо навіть підрахунок буде нижчим або вищим за це число, то все-таки залишиться близький до нього, як говорили мудреці у багатьох місцях (Суккот 8а, Бава Батра 27а [131, с. 97]): «Різниця така мала, що не має значення» [293, с. 234].

Отже, бачимо, що євреєві дано по заповіді на кожен день року й на кожен член й орган тіла, які і є нормативно-правовою регламентацією життя єврея. Тут не можна не сказати про те, що іудаїзм навіть в своїй ортодоксальності не догматизує кількість заповідей, а підходить до цього керуючись, здається, в якісь мірі моральними мотивами. Дослідники іудаїзму зазначають, що з'явилися пророки й звели всі ці заповіді до невеликого числа й навіть до однієї-єдиної. «З'явився Давид і звів їх (заповіді) до одинадцяти. З'явився Ісайя й звів їх до шести, (Ісайя 33:15). З'явився Міхей й звів їх до трьох (Міх. 6:8). Знову з'явився Ісайя й звів їх до двох (Ісайя 56,1). З'явився Амос і звів їх до однієї, як сказано: «Так сказав Господь дому Ізраїлеву: шукайте Мене і будете живі» (Амос 5:4) [277, с. 35; 275, с. 171]. Раббі Аківа й раббі Гілель, висловились кожен по-своєму: «Люби ближнього, як самого себе – от велике правило (суть) Тори, інше ж – тлумачення. Іди ж, вивчай її!» [302, с. 575].

В іудейському праві стосовно заповідей є ще один нюанс – галаха знає приписи, які потрібно виконувати, але вони не є заповідями, іудаїзм їх

позиціонує як дозволена, а не заповідана річ. В іудаїзмі те, що не є заповіддю, – без сумніву не обов’язок, хоча й «дозволене» (решут), може перетворитися в заповідь [275, с. 165]. Проілюструємо це на прикладі суперечки між раббі Іехудою та раббі Іохааном, яка записана в Мішні (Сота 8:7) і стосується обов’язку кожного єврея чоловічої статі який досягнув певного віку в разі потреби вийти на війну: «Про що тут говориться? Про війну дозволена, але на війну заповідана виходять всі, навіть наречений зі свого спокою й наречена з-під весільного балдахіна. Сказав раббі Іехуда: «Про що тут говориться? Про війну заповідана, але на війну обов’язкову виходять всі». На відміну від раббі Хісди, що проводив різницю між війною дозволеною (решут), заповіданою (міцва) і обов’язковою (хова), раббі Іоханан стверджував: «Раббі Іехуда називав війну дозволена війною заповіданою, але на війну обов’язкову виходять всі» [237, с. 2216-222]. Тобто попри суперечку стосовно термінології раввіни диференціюють речі дозволені та заповідані.

Ще один вартий уваги нюанс полягає в наступному: в іудейському праві мудреці розрізнили галаху на «галаху для виконання» або «практичну галаху» та «галаху не для виконання». Так Шмуель казав «Вся галаха на початку останньої глави «Нідда» – це галаха, але не для виконання». Інший уривок звучить так: раббі Асі спитав у раббі Іоханана: «Коли вчитель каже нам галаху, чи повинні ми виконувати її на ділі?» Раббі Іоханан відповів: «Не робіть нічого поки я не скажу, що це – галаха для виконання». Як зазначає Урбах, навіть про зрозуміло викладене положення Мішні раббі Іоханан не побоявся сказати, що його вчать тільки для «загострення розуму» учнів [275, с. 379].

Отже можна зробити певні висновки. Єврей зобов’язаний виконувати 613 заповідей, джерелом яких є лише воля Бога і які в своїй суті зводяться до одної – «любов» – з якої виводяться вже інші. Іудейське право знає приписи які заповідані (тобто обов’язкові до виконання) та дозволені, причому заповідані приписи, тобто заповіді, є також двох видів – «для виконання» і «не для виконання».

Проаналізувавши мотиви якими керується єврей в виконанні заповідей, спробуємо проаналізувати, що очікує єврей за те, що виконує ці приписи іудейського права. Ось що ми зустрічаємо. Частина єврейських мудреців дотримується системи «заповідь винагороджується заповіддю, а проступок карається (додатковим) проступком» [292, с. 23]. Раббі Хананія говорить «Господь дарував Ізраїлю заповіді, щоб дати йому можливість винагороди за їхнє дотримання». Маючи на увазі те, що сама Тора з безліччю її заповідей є нагородою тим, хто дотримується її, тому що, як зазначає Урбах, заповіді потрібні не Тому, хто дарував їх, вони низпослані на благо людини [275, с. 195].

Але не всі мудреці галахи приймали думку тих, хто задовольнявся «заповіддю в нагороду за заповідь», і не кожний погоджувався зі словами раббі Іакова: «Нагорода за дотримання заповідей – не на цьому світі». Так, раббі Натан говорив: «Немає навіть найлегшої заповіді, записаної в Торі, що не винагороджувалася б у цьому світі, а що стосується світу майбутнього – я не знаю, яка велика (винагорода там)» [130, с. 85]. Але всі мудреці урівнювали заповіді з погляду нагороди. Це знаходимо в словах Мішни (Авот 2:1): «Остерігайся порушення легкої заповіді так само, як і найважливішої, тому що ти не знаєш нагороди за них». Такий погляд на рівність заповідей відбився і в області галахи, що встановила: «зайнятий заповіддю вільний від (одночасного виконання) іншої заповіді» (Сука 24а [204, с. 88]), причому неважливо, якою заповіддю людина зайнята: вона не повинна переривати її, щоб виконати іншу [275, с. 177].

Підпорядкувавши своє життя виконанню заповідей і знаючи про рівнозначність усіх заповідей, правовірний єврей все ж стикається з необхідністю виокремити приписи, які не можна порушувати за будь-яку ціну. Така диференціація склалася в дні гонінь і випробувань, коли було потрібно визначити, що людина не повинна переступати навіть під страхом смерті (з боку чужої влади). Так була розроблена галаха, що вибрала із всієї системи заповідей три – заборони ідолопоклонства, кровозмішення й кровопролиття –

за дотримання яких треба, якщо треба, жертвувати життям [275, с. 179]. Правда за кожний із цих трьох злочинів Тора карає смертю. Суботу ж, наприклад, можна й треба порушити у випадку загрози смерті, хоча за недотримання її в інших умовах накладався б (згідно галахи) смертний вирок (про Суботу докладно пишуть Рамбам [237, с. 85-111], Л. Шифман [296, с. 238], С.М. Пілкінгтон [225, с. 236-237], Х.Н. Бялік [79, с. 12]). Амораї розширювали обов'язок «умерти, але не переступити» в особливих випадках: «Коли певний равін приїхав (з Ерец-Ізраель), він повідомив від імені раббі Іоханана: «Так вчили тільки в часи, коли не було гонінь, а під час гонінь навіть за маловажну заповідь варто вмерти, але не переступити». Коли приїхав Раббін, він повідомив від імені рабі Іоханана: «Навіть коли немає гонінь, ми сказали це лише про поводження у вузькому колі, але на людях навіть за маловажну заповідь варто вмерти, але не переступити». Пояснення цьому ми знаходимо в IV книзі Маккавеїв (5:19-22), складеній в період, близький до руйнування Храму, в якій наведені слова Єлазара: «Не думай, що це незначний гріх, якщо ми поїмо заборонену їжу, тому що малі й більші провини рівноцінні: адже ті й інші опоганюють Тору однаковою мірою, якщо зроблені свавільно».

Тож знову бачимо, що рівноцінність заповідей за джерелом походження тягне за собою рівноцінне ставлення до них, бо у провинах, про які сказано «варто вмерти, але не переступити», бачили, злочини, здатні підірвати всю систему дотримання Тори й заповідей [275, с. 183]. В іудаїзмі, на думку раббі Іоханана – це всі заповіді, хоч як ми бачили вище для деяких мудреців таке питання відносно і не однозначне (див. життя Рамбама [237]).

Для достатнього розгляду питання суб'єктивного ставлення єврея до виконання нормативно-правових приписів іудаїзму залишається проаналізувати моральну сторону виконання заповідей, тобто з яким внутрішнім відчуттям повинен виконувати єврей ці приписи. Для нас вже зовсім не є дивним, що думки мудреців з цього приводу розділилися. Деякі вважають, що виконання заповіді є правильним і повним якщо при виконанні



заповіді у виконавця правильні суб'єктивні мотиви. Так раббі Ханіна пише: «Той, хто виконує заповідь з обов'язку, стоїть вище того, хто виконує заповідь, не будучи зобов'язаним» (Кіддушін 31а) [275, с. 147]. А від імені раббі Йохананна повідомляється: «Чому написано: «Прямі шляхи Господні; праведники ходять ними, але беззаконні на них спіткнуться» Приклад тому – два чоловіки, що засмажили своїх Пасхальних агнців. Один з них їв в ім'я заповіді, а іншої – з обжерливості. Про тих, хто їсть в ім'я заповіді сказано: «Праведники ходять ними», а про тих, хто їсть із обжерливості – «Беззаконні на них спіткнуться» [275, с. 230]<sup>62</sup>. Реш-Лакіш як виразник поглядів іншої групи каже наступне: «Кого ти звеш нечестивим? Правда, він виконав заповідь не кращим чином, але Пасхального агня він все-таки приготував». Отже, заповідь дотримана, навіть якщо намір не був належним. З Реш-Лакішем згоден і раббі Єлизар – Тору в ім'я Тори він назвав «Торою благодаті» (або «милості»), а протилежний випадок – «Торою без благодаті» [245, с. 89]. Таким чином, дотримуючись такої точки зору, зустрічаємо характерну особливість іудаїзму – заповідь дотримана, навіть якщо намір не був належним. Однак навіть мудреці, які вважали, що заповіді не вимагають особливого наміру при їхньому виконанні, виключили із цього правила молитву, бо, як вони вважали, вона являє собою «служіння серцем» [249, с. 228].

Зважаючи на сказане, равіни робили висновок, що людині не слід відкладати дотримання заповідей доти, поки вона зможе виконати їх у досконалості, як сказав таннай раббі Юшія: «якщо є можливість виконати заповідь – виконуй негайно». Тлумачачи стих Еклезіаста «Поки є в руках твоїх сила робити – роби» амораї говорили – щораз, коли ти можеш виконати заповідь – роби, поки ти в силах. Виконуй (буквально «хапай») якнайбільше заповідей, поки ти живий, бо дотримання заповідей пробуджує любов до них, а «люблячий заповіді не пересититься ними» [275, с. 231].

<sup>62</sup> Зустрічаємо навіть ще більш радикальне формулювання яке висловив раббі Нахман бен Іцхак: «Провина «в ім'я» стоїть вище, ніж заповідь «не в ім'я» (Назир 23б). Уже в Талмуді ці слова викликали подив і пояснення-коректуру: «Краще сказати: подібний заповіді «не в ім'я», тобто те й інше тотожно» [86, с. 87].

Отже в цьому підрозділі ми розглянули суб'єктивне відношення євреїв до виконання заповідей і прийшли до висновків, що єврей у виконанні нормативно-правових приписів виходить з того, що така воля Бога, для равнів важливе мотивування та намір у виконанні заповідей, але є приписи які людина не в змозі пояснити, і буває, що людина яка виконує заповіді робить це без відповідного внутрішнього настрою, тоді діє принцип «якщо є можливість виконувати – виконуй негайно». В такому разі невиконання будь-якої заповіді, яка є частинкою цілісної системи галахи, загрожує існуванню іудейського права. Також ми прийшли до висновків, що частина іудейських мудреців підходить до вирішення цих же питань з діаметрально протилежної сторони, спрощуючи систему заповідей, акцентуючи на моральній стороні їх виконання (на наш погляд, проводячи паралель з школами Гілея і Шама, бачимо, що розглянуті нами розходження впливали з розходжень напрямків розвитку галахи цих двох шкіл, але пам'ятаємо, що галаха за Гілеєм). І хоча обидва підходи складають тепер цілісну систему, яка носить назву – іудізм, в нашому дослідженні ми показали, що це був вияв боротьби між напрямком розвитку біблійного права, в якому переміг і така перемога була історично зумовлена, саме формалізований, раввіністичний підхід. Все це призвело до якісної підміни первісної, початкової системи біблійного права на подальшу яка формально зберігає спадковість, але фактично являє собою іншу релігійно-правову систему з іншими принципами і суттю, в якій саме форма стає суттю.

### **Висновки до четвертого розділу**

Систематично проаналізовано принципи дії єврейського права та особливості їх застосування в їхній історичній ретроспективі, а також значення таких принципів для правильного розуміння всього єврейського права.

Встановлено, що все П'ятикнижжя пронизане моментами морально-нормативними, а також простежено та проаналізовано загальні й основні принципи таких норм дії.

Принцип рівної відплати (у відповідь справедливості), відомий як принцип «око за око» («Хто зробить ваду своєму ближньому, як повинно зробити те ж, що він зробив: перелом за перелом, око за око, зуб за зуб; як він зробив пошкодження на тілі людини, так і йому має зробити. А хто заб'є скотину, той відшкодує її, а хто заб'є людину, той буде забитий» (Лев. 24: 19-21) був максимально широко висвітлений у його різних варіаціях та, на перший погляд, суперечностях, що як виявилось, таким не є. Наше дослідження доводить, що справжня причина такого принципу дії (принцип таліону) не просто перебуває в тісному взаємозв'язку з основним принципом формування – виховним, що робить ці принципи єдиним цілим, а навіть більше – шукає у вчинках наміри, а також вчить ці наміри бачити й розуміти.

Також були розглянуті принцип інтолерантності, відповідності покарання (причому відкрито пом'якшуюче Второзаконня), принцип толерантності та рівнозаконня, принцип одного свідка та щиросердності.

Питання правозастосування завжди стосується оцінки конкретної ситуації і прийняття рішення щодо осіб, які беруть участь у ній. Покарання або відплата в єврейському праві, а особливо біблійному, – не самоціль: до помсти Тора в принципі ставиться негативно, обмежено допускаючи її остільки, оскільки вона була властива звичаєвим правом; покарання ж саме по собі не було головною метою тому, що не гарантувало подолання наслідків скоєного злочину. Загалом, пропоновані Торою санкції за злочини якщо і можна назвати покаранням, то в дуже специфічному сенсі. Тора загалом немислима поза контекстом відносин людини з Богом, а всякий переступ розглядається нею як наслідок порушення або повного руйнування цих відносин, яке тягне за собою і руйнування відносин із ближніми. Головною метою пропонованих Торою санкцій стає відновлення втрачених відносин, перш за все з Богом, а потім і з ближніми. Тора не карає людину за злочини, а допомагає їй подолати їх наслідки, оскільки вони можливі до подолання. Тим самим Тора допомагає людині відновити ту духовну якість свого життя, яка дозволить їй пройти Божий суд із найменшими втратами.

При *аналізі принципів дії в талмудичну епоху* розглянуто класифікацію принципів іудейського права. Так, наведено класифікацію М.Н.Марченка та М.Елона. На наш погляд, для кращого розкриття теми дисертаційної роботи більш придатна класифікація М.Елона, але, за обмеженнями тексту дослідження, не змогли проаналізувати всі ці особливості іудейського права, яких надзвичайно багато, але зупинились на тих принципах, які, на наш погляд, виявились найцікавішими і найкраще відображають специфіку іудейського права.

Так, наприклад, достатньо неоднозначна сфера іудейського поняття «між рядків закону», тобто «не за буквою закону», «не за всією суворістю закону». Рабі Ієгошуа твердив, що судити істинно зовсім не значить судити за буквою закону. Інші раввіни заходять ще далі, обґрунтовуючи цей цікавий принцип. Вони твердять – Єрусалим був зруйнований лише тому, що судили в точній відповідності з буквою Тори, повторюючи при цьому: «нехай закон продирявить гору!». Як наслідок, в іудаїзмі існувала течія, яка прагнула судити не за буквою, а за духом законів.

Інший важливий принцип в іудаїзмі називається «Тора з Небес і Тора не на Небесах». Це означає, що джерело галахи – на Небесах. Місце галахи, її життя й розвиток – не на Небесах, а в житті людей і суспільства. З цим принципом іудейського права пов'язані ще й інші, наприклад, із важливого принципу: галаха – за більшістю. З наведеного вище «Тора не на Небесах» впливає принцип недостатності повноважень надлюдських сил для галахічних рішень: це означає, що навіть пророк не мав права що-небудь змінити, тобто не був наділений законодавчою ініціативою. Якщо тисяча пророків, таких, як Еліягу й Еліша, висловили одне припущення, а тисяча мудреців плюс один висловлюють припущення протилежне, враховується біблійний наказ «за більшістю хилися».

Визначено, що в сфері кримінального іудейського права діють також специфічні приписи. Вже Мойсееве статутне право пропонує порушника суботи, ганьбителя Божого імені й інших відступників побивати каменями. Тобто релігія була озброєна мечем прокльону та засобом примусу. Дівав

принцип око за око, зуб за зуб, ногу за ногу, руку за руку та принцип кровної помсти. Але після руйнування Другого Храму, за постановою рабинів, всі тілесні покарання були скасовані. І від того часу виконання закону для кожного єврея є моральним обов'язком, і найвище покарання, яке може застосувати іудейська громада, – це вигнати порушника з общини. В нашій роботі також відзначено надзвичайно велику кількість літератури, присвяченої проблемі покарання в іудейському праві.

Також розкрито ще один принцип іудейського права – «діна демалхута – діна» («державний закон – це також закон»), що тягне за собою важливі наслідки для життя євреїв, поваги до законів держави, в якій живе община.

Наведено критичні зауваження самих іудейських правознавців щодо системи іудейського права. Виокремлено найголовнішу рису – формалізм галахи, тобто майже тотальну регламентацію життя єврея. Розглянуто інше критичне зауваження факту можливості мудреців галахи не погоджуватись з нормами діючого права і, як наслідок, змінювати їх, що вносить певну нестабільність у системі такого права.

Проте найголовніший висновок цього: неоднозначність галахи, творчий підхід єврейських мудреців до іудейського права, досить радикальна відмінність в основних принципах та підходах у формуванні галахи, фактичний плюралізм думок та галахічних рішень – все це в сукупності й становить природу іудейського права.

При аналізі *значення і особливостей застосування єврейського права в іудаїзмі* розкрито розуміння принципів дії іудейського права в житті самих євреїв. Єврей у виконанні нормативно-правових приписів виходить з того, що така воля Бога, для раввінів важливе мотивування та намір у виконанні заповідей, але є приписи, які людина не в змозі пояснити, і буває, що людина, яка виконує заповіді, робить це без відповідного внутрішнього настрою, тоді діє принцип: «якщо є можливість виконувати – виконуй негайно». В такому разі невиконання будь-якої заповіді, яка є частинкою цілісної системи галахи, загрожує існуванню іудейського права.

Досліджено, що частина іудейських мудреців підходить до вирішення однакових питань із діаметрально протилежної сторони, спрощуючи систему заповідей, акцентуючи на моральній стороні їх виконання (на наш погляд, проводячи паралель із школами Гілея і Шама, бачимо, що розглянуті нами розходження впливали з розходжень напрямків розвитку галахи цих двох шкіл). І хоча обидва підходи становлять тепер цілісну систему, в нашому дослідженні показано, що це був вияв боротьби між напрямком розвитку біблійного права, в якому перемаг, що було історично зумовленим, саме формалізований, равиністичний підхід. Все це призвело до якісної підміни первісної, початкової системи біблійного права на подальшу, яка формально зберігає спадкоємність, але фактично є іншою релігійно-правовою системою зі своїми принципами і суттю, в якій подекуди форма стає суттю.

Періодизація іудейського права перебуває у прямій залежності від двох факторів – руйнування Єрусалимського Храму та створення Талмуду. Ці переломні моменти єврейської історії стали уособленням перехідного моменту від Мойсеєвого до талмудично-равиністичного права, які хоч є розвитком єдиного іудейського права, все ж надзвичайно різняться між собою, особливо в формах виразу і за самою суттю. Руйнування Храму стало історичним вираженням богословської зміни, а формування Талмуду, як наслідок, вже богословським вираженням історичної зміни. Виходячи з аналізу такої еволюції, у дисертації введено й обґрунтовано нову періодизацію єврейського права, послуговуючись як історичним, так і богословським науковими інструментаріями. В нашому дослідженні показано розвиток права в його тісному зв'язку з історією єврейського народу, а не тільки суто з богословської точки зору. Так, після Вавилонського полону і після спроби повернення до біблійних основ життя єврейського народу відбувся переломний момент переосмислення всього іудаїзму та його основної складової – єврейського права, як виразника і носія іудаїзму від біблійного до талмудичного. З цього періоду інтерпретація П'ятикнижжя Мойсеєвого стала основним джерелом єврейського законодавства. А в тих випадках, коли

виявлялося неможливим вирішити проблему за допомогою інтерпретації старих постанов, приймалися нові закони. Перехідний і переломний період, який у самому іудаїзмі має назву Зугот (пар), відзначається тим, що законотворчість (влада вчити і судити) переходить від священиків-когенів (первосвящеників) та левитів до класу мудреців (тобто до всіх колін Ізраїлю), що потягнуло за собою багато змін у практиці іудейського права. Після руйнування Другого Храму фактично остаточно закріплюється равиністичний іудаїзм. Як наслідок, епоха і символічний момент руйнування Храму змінило напрямок розвитку всього іудейського права.

Проаналізовано моральну сторону виконання заповідей, тобто з яким внутрішнім відчуттям повинен виконувати євреї нормативно-правові приписи. І визначено, що вихідний мотив є вирішальним і визначальним, а формування моральності внутрішнього світу людини – єдино-важлива і вихідна позиція всієї єврейської нормативно-правової системи. Підкреслимо, що для теократичного законодавства (як єврейського, так і загалом релігійного) характерна єдність духовно-моральної і юридичної норми, з яких обидві мають одне джерело. Для Тори таким джерелом є Декалог, який, з одного боку, сприймається як норматив духовно-моральний, а з іншого – як юридичне ядро всіх, що виникли на його основі варіантів законодавства: чи то Книга Завіту і Книга Закону, чи то П'ятикнижжя в цілому. Воля Божа виражалась у Священному Тексті та в потенційній можливості уповноважених осіб чи структур інтерпретувати і пристосовувати до насущних потреб норми Волі Божої, які виражались як у моральних, так і в нормативних принципах. Але як досліджено в нашій роботі, у біблійний період превалювала одна форма і застосовувалась інша, а з плином часу змінилась і змістила акценти (завершення пророкування) на діяльність опосередкованої форми вираження.

## ВИСНОВКИ

Дослідивши історію формування, еволюцію джерел, принципів формування і дії, значення його для повсякденного життя євреїв, можемо зробити такі узагальнюючі висновки.

Оглянувши логіку і періодизацію єврейського права, яка є в обігу наукового світу, користуючись попередніми періодизаціями, модернізуючи і вводячи принципово нові смислові поняття, визначили власну періодизацію та обґрунтували її. У «біблійний період» відбувалося формування правових норм та приписів часів Мойсеєвого законодавства (яке синонімічно називатимемо також синайським законодавством), розвиток права у періоди суддів та існування Ізраїльського і Юдейського царств, Вавилонського полону і аж до періоду Ездри (побудови Другого Храму). Виокремимо тут такі загальні основоположні моменти. Період патріархів (досинайський), для якого характерне звичаєве право, яке передавалося в усній формі з покоління в покоління. Період синайського законодавства, під час якого, як впливає з іудейської доктрини, після отримання на горі Синай єврейським народом Письмового та Усного Закону (за твердженням іудаїзму), який визначав засади суспільного та державного ладу в єврейському суспільстві, було закладено фундамент правової системи. Впродовж наступних тисячоліть єврейська правова система розвивалась і збагачувалась на основі принципів та ідей, закладених у Письмовій Торі, засвідчивши в такий спосіб її особливу роль у системі джерел єврейського права. Такий період існування біблійного права супроводжувався різними історичними оказіями й змінами. Період суддів, який відзначився в історії єврейської правової системи відсутністю зовнішнього стабільного правопорядку. Період Першого Храму, який з упродовженням царської влади був позначений суперечливими процесами в розвитку правової системи, з ухилами в язичництво і відпадиння від основних принципів синайського законодавства (постсинайський). Період вигнання і Другого Храму, під час якого єврейський народ зберіг релігійну, національну



та правову ідентичність та розпочав релігійно-правові реформи. Визначено також, що принаймні до Хасмонейів (II-I ст. до н.е.), канон Танаха залишався принципово незакінченим. Оскільки період пророцтва і є біблійним періодом, і лише з зупиненням пророцтва для євреїв зупиняється і біблійний період. Доталмудичні фарисеї вважали, що пророчий дух в Ізраїлі згас після часу Ездри. В Талмуді прийнято вважати саме епоху Хасмонейів періодом, коли офіційно припиняється пророцтво в Ізраїлі. Цю подію пов'язують із тим, що «іудеї і священники погодилися, щоб Симон [Маккавей] був у них начальником і первосвященником, доки повстане Пророк вірний ... і нікому з народу і священників нехай не буде дозволено скасувати що-небудь з цього» (1 Мак. 14: 41, 44). Хоча пізніша раввіністична традиція стверджує, що пророцтво припинилося з завоюваннями Олександра Великого в 332 р до н.е. А в термінології інших єврейських вчених час до самого зруйнування Єрусалима в 70 р н.е. зараховується ще до «біблійної епохи», а відтак і до періоду формування канону сакральних текстів. Вважаємо, що така прив'язка до біблійного тексту є не просто богословсько обґрунтована, але і доречна в правовій періодизації єврейського права. Тому в нашому дослідженні біблійний період нашої періодизації (період Ездри і Неємії) закінчимо на моменті переходу влади над єврейським соціумом в руки грецьких владних структур (331 р. до н.е.). Втім, вважаємо, що ця межа може варіюватись і не є абсолютна, тобто і момент початку періоду «зугот» (167-10 рр. до н.е), запропонований М.Елоном, який перебрав його з талмудичних підходів, також можливий. Хоча вважаємо, що з точки зору потрібної нам періодизації саме періодизація М.Гартмана, а відтак переважно історична (період початку еллінізації) є більш коректна. Так чи інакше біблійний період закінчується саме в цей час: зупинення пророцтва, початок еллінізації та переорієнтування принципів формування і дії єврейського права. Наступний етап цілком доречно назвати перехідним, або постбіблійним. «Перехідний етап» збігається з часом втрати Ізраїлем своєї навіть формальної автономії та руйнуванням II Храму, подібно і відбувається процес переходу від одної богословсько-

історичної реальності (біблійної) в іншу (талмудичну). Як це все відобразилось і вплинуло на саме єврейське право, цьому присвячено подальші розділи нашого дослідження. Тут підкреслено констатацію хронологічних меж такого перехідного і навіть переломного моменту, від початку еллінізації до втрати Ізраїлем самостійності та епохальним руйнуванням Другого Храму. Також визначено, що, безперечно, післяполонний іудаїзм був живою релігією, яка жваво розвивалась. Це була жива релігія, яка намагалась ввійти в суголосся з динамікою історії і реальності життя. Але поза тим цей період, як ми показали в цьому підрозділі, безперечно став періодом зміни. Тому в нашому дослідженні він і виокремлений в окремий хронологічний період розвитку єврейського права. Період еллінізації єврейського народу (перехідний) відзначився заборонаю сповідувати іудаїзм, скасуванням дії єврейських законів та жорстоким насадженням грецької ідеології. Однак, попри такий нестабільний правовий порядок, єврейський народ забезпечив подальший розвиток власної правової системи. Період римського правління відображає намагання галахистів вдосконалювати вчення, отримане від останньої пари зугот, та передати його наступним поколінням. При аналізі *«талмудичного періоду»* використано хронологію, яку пропонує сам Талмуд і в науковому середовищі озвучує М.Елон. Але розбили її на концептуально цілісніші і, на наш погляд, простіші для використання, під-періоди. В руслі нашої проблематики розглянуто основні характеристики діяльності законотворців різних періодів єврейського права, зокрема: періодів танаїм, амораїм савораїм, гаонім, рішонім (перших раввинів), ахаронім (останніх раввинів), аж до створення держави Ізраїль, в якій склалася парадоксальна для всього попереднього єврейського права ситуація: вирішивши надати державі сучасної демократичної форми, єврейські політичні та правові лідери фактично відмовились від впровадження єврейської правової системи (релігійної) в ізраїльську (секулярну). Сформована протягом тисячоліть правова система лише частково трансформувалась у нову державно-правову систему.

Проаналізовано положення про те, що Закон дає можливість для інтерпретування. Цим користувались і користуються навіть у наш час. Самі користувачі й ті, хто ставав відповідальний за це, бачили і розуміли небезпеки. Відбувалася боротьба ухилів і акцентувань між двома крайностями. Межа, яка стала би критерієм, також була простежена в цьому підрозділі. На нашу думку, саме вихідні наміри, принципи і положення стають вирішальними в цьому питанні. Таким чином, визначено, що галахічне законодавство спирається на п'ять джерел (нерівноцінних із погляду іудаїзму) (формальних): 1) Письмовий Закон (тобто 613 приписів, які містяться в Торі); 2) настанови, засновані на переказі (приписи ритуального або правового порядку, що зустрічаються у висловах пророків); 3) Усний Закон (є тлумаченням Письмового Закону, до якого застосовуються два методи: пряма інтерпретація тексту і висновки з прихованого значення тексту, за допомогою правил герменевтики); 4) постанови софрім (буквально – писарі); 5) звичай (після появи основного джерела іудейського права – Тори – головна вимога до нього полягала у відповідності його положень основним положенням Тори; таким чином, звичаї доповнювали зміст іудейського права). Співвідношення значення і впливу Тори й інших джерел Священного Письма впродовж історії змінювалося. Спочатку Тора була джерелом, яким керувалася і вчена людина у своїх заняттях, і суддя, який ухвалював рішення. Але після завершення редагування Талмуда Тора залишилася чимось на зразок конституції єврейського права, а талмудична література – Мішна, Мідрашим, Барайті, Єрусалимський і Вавилонський талмуди – стала основним джерелом права. В основному базуючись на них, учений навчав своїх учнів праву, а суддя виносив вирок.

При дослідженні *принципів формування біблійного права* зосереджено увагу на аналізі біблійного законодавства, яке має особливе ідейне значення, задає весь тон та розкриває і формує основні принципи. Особливі акценти звернуто на головні ідейні особливості біблійних законів, адже в них криється, на нашу думку, основна формотворча суть, і лише зрозумівши її, зможемо зрозуміти основні принципи формування біблійного

права. Основним принципом визначено виховний. Проілюстровано це аналізом Декалогу, де цей принцип і найкраще всього видний. Тобто феномен права, а тим паче єврейського права – один з найкращих регуляторів і виразників виховного принципу, який покликаний виховати людину в любові. Звісно, до цього покликана мораль, яка мала би мати перевагу над всім іншим, хоча і правова частина не має бути ігнорована.

Подібно був визначений інший важливий принцип – справедливість. Причому принцип справедливості виступає похідним, хоч і важливим, у процесі формування біблійного права.

Ще одним вихідним принципом визначена любов. Біблійний закон, відстоюючи порядок і справедливість і послуговуючись ними як принципами формування морально-правової системи єврейського права, закликає і своєю ціллю має – наслідувати Бога в Його любові до всього творіння.

Вся ця система вихідних принципів залишилась і в подальших періодах, принаймні зовнішньо. Далі вона почала трансформуватись у розумінні й доповнюватись новими вихідними принципами, які призводили до якісно інших формацій норм пізнішого іудейського права. Тобто відбувалась подальша формалізація основних принципів, закладених нормотворчою Волею – основних і вирішальних як для формування, так і для сенсовості всього Закону. Щоб зрозуміти як це відбувалось, слід проаналізувати принципи періоду талмудичного етапу розвитку єврейського права.

При дослідженні *принципів формування талмудичного права* здійснено спробу окреслити принципи формування галахи та дослідити, на чому базувалось право законодавчої діяльності мудреців, що брали безпосередню участь у цьому процесі.

Було визначено, що право тих, хто виносить постанови й видає укази, в іудаїзмі, базується тільки на тому, що головна інстанція – Письмова Тора – делегувала їм це право. Письмова Тора – це головна законодавча інстанція галахи; постанови й накази мудреців галахи й інших авторитетних інстанцій – це другорядне законодавство. Основне законодавство – Тора – постійна й

вічна конституція. Головним же призначенням такого роду постанов, що змінюють закон Тори, є те, щоб не була вона забута в Ізраїлі: «вирвати одну букву для того, щоб не була викорінена вся Тора». Ціль постанов і наказів (другорядного законодавства) полягає, таким чином, у тому, щоб оберігати основне законодавство, всю Тору, а зміна однієї букви дозволена тоді, якщо це робиться для дотримання основного законодавства в цілому. Проте за таким благородним посилом крилась принципова і катастрофічна небезпека – втратити саму суть того, що так віддано почало огороджуватись.

*При аналізі мідрашу як основного методу формування галахи* досліджено принципи, керуючись якими мудреці формували іудейське право. Саме рухаючись у цьому напрямку, стикаємось із специфічними, але властивими іудейському праву і дуже важливими для розуміння цього права термінами «мідраш» і «паршанут». Фундаментальна норма іудейського права – це та, яка встановлює, що все зафіксоване в Письмовому Вченні, – обов'язкове для системи єврейського права; становить вічну й непорушну конституцію єврейського народу. Ця норма наділяє мудреців правом та повноваженнями вирішувати нові проблеми, тобто формувати галаху.

Узагальнюючи діяльність мудреців у справі створення галахи, вчені ділять її на два види. Є речі, які мудреці самі визначили (на свій розсуд), вивчаючи Тору одним із методів (мається на увазі тринадцять прийомів її тлумачення). І є речі, які були продиктовані вимогами часу: мудреці встановили «огорожу» для Тори (різного роду обмеження, розпорядження, вказівки, що забороняють і скасовують деяку дію, яка за законом була дозволена), і виробили декрети, узаконення й правила поведінки. Тож мудреці мають право прийняти будь-яку постанову як тимчасову міру, якщо вони вважають це необхідним для «огорожі» від злочину, для того, щоб повернути багатьох до дотримання заповідей. Отже, ми стикаємось із фактом існування в єврейських мудреців великих прав у формуванні й затвердженні нормативних приписів іудейського права. Як наслідок такої диференціації цих двох категорій, дослідники галахи окреслюють наслідки та правові

розходження, що випливають із класифікації «деорайта» (закони Тори) й «дерабанан» (закони мудреців). Маючи права змінювати і формувати іудейське право, мудреці робили це за допомогою «мідраша» і «паршанута», які власне почали означати одне – дослідження і виявлення змісту того чи іншого закону Тори. Такий підхід, або метод, тлумачення законів Тори став сам породжувати нормативно-правові приписи: мідраш із формотворчого принципу тлумачення Тори став джерелом галахи, за його допомогою вона була створена. Також у нашому дослідженні визначено різницю між двома видами мідрашу.

Систематично проаналізовано принципи дії єврейського права та особливості їх застосування в їхній історичній ретроспективі, а також значення таких принципів для правильного розуміння всього єврейського права.

Встановлено, що все П'ятикнижжя пронизане моментами морально-нормативними, а також простежено та проаналізовано загальні й основні принципи таких норм дії.

Принцип рівної відплати (у відповідь справедливості), відомий як принцип «око за око» («Хто зробить ваду своєму ближньому, як повинно зробити те ж, що він зробив: перелом за перелом, око за око, зуб за зуб; як він зробив пошкодження на тілі людини, так і йому має зробити. А хто заб'є скотину, той відшкодує її, а хто заб'є людину, той буде забитий» (Лев. 24: 19-21) був максимально широко висвітлений у його різних варіаціях та, на перший погляд, суперечностях, що як виявилось, таким не є. Наше дослідження доводить, що справжня причина такого принципу дії (принцип таліону) не просто перебуває в тісному взаємозв'язку з основним принципом формування – виховним, що робить ці принципи єдиним цілим, а навіть більше – шукає у вчинках наміри, а також вчить ці наміри бачити й розуміти.

Також були розглянуті принцип інтолерантності, відповідності покарання (причому відкрито пом'якшуюче Второзаконня), принцип толерантності та рівнозаконня, принцип одного свідка та щиросердності.

Питання правозастосування завжди стосується оцінки конкретної ситуації і прийняття рішення щодо осіб, які беруть участь у ній. Покарання або відплата в єврейському праві, а особливо біблійному, – не самоціль: до помсти Тора в принципі ставиться негативно, обмежено допускаючи її остільки, оскільки вона була властива звичаєвим правом; покарання ж саме по собі не було головною метою тому, що не гарантувало подолання наслідків скоєного злочину. Загалом, пропоновані Торою санкції за злочини якщо і можна назвати покаранням, то в дуже специфічному сенсі. Тора загалом немислима поза контекстом відносин людини з Богом, а всякий переступ розглядається нею як наслідок порушення або повного руйнування цих відносин, яке тягне за собою і руйнування відносин із ближніми. Головною метою пропонованих Торою санкцій стає відновлення втрачених відносин, перш за все з Богом, а потім і з ближніми. Тора не карає людину за злочини, а допомагає їй подолати їх наслідки, оскільки вони можливі до подолання. Тим самим Тора допомагає людині відновити ту духовну якість свого життя, яка дозволить їй пройти Божий суд із найменшими втратами.

При *аналізі принципів дії в талмудичну епоху* розглянуто класифікацію принципів іудейського права. Так, наведено класифікацію М.Н.Марченка та М.Елона. На наш погляд, для кращого розкриття теми дисертаційної роботи більш придатна класифікація М.Елона, але, за обмеженнями тексту дослідження, не змогли проаналізувати всі ці особливості іудейського права, яких надзвичайно багато, але зупинились на тих принципах, які, на наш погляд, виявились найцікавішими і найкраще відображають специфіку іудейського права.

Так, наприклад, достатньо неоднозначна сфера іудейського поняття «між рядків закону», тобто «не за буквою закону», «не за всією суворістю закону». Рабі Ієгошуа твердив, що судити істинно зовсім не значить судити за буквою закону. Інші раввіни заходять ще далі, обґрунтовуючи цей цікавий принцип. Вони твердять – Єрусалим був зруйнований лише тому, що судили в точній відповідності з буквою Тори, повторюючи при цьому: «нехай закон

продирявить гору!»). Як наслідок, в іудаїзмі існувала течія, яка прагнула судити не за буквою, а за духом законів.

Інший важливий принцип в іудаїзмі називається «Тора з Небес і Тора не на Небесах». Це означає, що джерело галахи – на Небесах. Місце галахи, її життя й розвиток – не на Небесах, а в житті людей і суспільства. З цим принципом іудейського права пов'язані ще й інші, наприклад, із важливого принципу: галаха – за більшістю. З наведеного вище «Тора не на Небесах» випливає принцип недостатності повноважень надлюдських сил для галахічних рішень: це означає, що навіть пророк не мав права що-небудь змінити, тобто не був наділений законодавчою ініціативою. Якщо тисяча пророків, таких, як Еліягу й Еліша, висловили одне припущення, а тисяча мудреців плюс один висловлюють припущення протилежне, враховується біблійний наказ «за більшістю хилися».

Визначено, що в сфері кримінального іудейського права діють також специфічні приписи. Вже Мойсееве статутне право пропонує порушника суботи, ганьбителя Божого імені й інших відступників побивати каменями. Тобто релігія була озброєна мечем прокльону та засобом примусу. Діяв принцип око за око, зуб за зуб, ногу за ногу, руку за руку та принцип кровної помсти. Але після руйнування Другого Храму, за постановою рабинів, всі тілесні покарання були скасовані. І від того часу виконання закону для кожного єврея є моральним обов'язком, і найвище покарання, яке може застосувати іудейська громада, – це вигнати порушника з общини. В нашій роботі також відзначено надзвичайно велику кількість літератури, присвяченої проблемі покарання в іудейському праві.

Також розкрито ще один принцип іудейського права – «діна демалхута – діна» («державний закон – це також закон»), що тягне за собою важливі наслідки для життя євреїв, поваги до законів держави, в якій живе община.

Наведено критичні зауваження самих іудейських правознавців щодо системи іудейського права. Виокремлено найголовнішу рису – формалізм галахи, тобто майже тотальну регламентацію життя єврея. Розглянуто інше критичне зауваження факту можливості мудреців галахи не погоджуватись з



нормами діючого права і, як наслідок, змінювати їх, що вносить певну нестабільність у системі такого права.

Проте найголовніший висновок цього розділу: неоднозначність галахи, творчий підхід єврейських мудреців до іудейського права, досить радикальна відмінність в основних принципах та підходах у формуванні галахи, фактичний плюралізм думок та галахічних рішень – все це в сукупності й становить природу іудейського права.

При аналізі *значення і особливостей застосування єврейського права в іудаїзмі* розкрито розуміння принципів дії іудейського права в житті самих євреїв. Єврей у виконанні нормативно-правових приписів виходить з того, що така воля Бога, для раввінів важливе мотивування та намір у виконанні заповідей, але є приписи, які людина не в змозі пояснити, і буває, що людина, яка виконує заповіді, робить це без відповідного внутрішнього настрою, тоді діє принцип: «якщо є можливість виконувати – виконуй негайно». В такому разі невиконання будь-якої заповіді, яка є частинкою цілісної системи галахи, загрожує існуванню іудейського права.

Досліджено, що частина іудейських мудреців підходить до вирішення однакових питань із діаметрально протилежної сторони, спрощуючи систему заповідей, акцентуючи на моральній стороні їх виконання (на наш погляд, проводячи паралель із школами Гілея і Шама, бачимо, що розглянуті нами розходження впливали з розходжень напрямків розвитку галахи цих двох шкіл). І хоча обидва підходи становлять тепер цілісну систему, в нашому дослідженні показано, що це був вияв боротьби між напрямком розвитку біблійного права, в якому переміг, що було історично зумовленим, саме формалізований, раввіністичний підхід. Все це призвело до якісної підміни первісної, початкової системи біблійного права на подальшу, яка формально зберігає спадкоємність, але фактично є іншою релігійно-правовою системою зі своїми принципами і суттю, в якій подекуди форма стає суттю.

Періодизація іудейського права перебуває у прямій залежності від двох факторів – руйнування Єрусалимського Храму та створення Талмуду. Ці

переломні моменти єврейської історії стали уособленням перехідного моменту від Мойсеєвого до талмудично-раввіністичного права, які хоч є розвитком єдиного іудейського права, все ж надзвичайно різняться між собою, особливо в формах виразу і за самою суттю. Руйнування Храму стало історичним вираженням богословської зміни, а формування Талмуду, як наслідок, вже богословським вираженням історичної зміни. Виходячи з аналізу такої еволюції, у дисертації введено й обґрунтовано нову періодизацію єврейського права, послуговуючись як історичним, так і богословським науковими інструментаріями. В нашому дослідженні показано розвиток права в його тісному зв'язку з історією єврейського народу, а не тільки суто з богословської точки зору. Так, після Вавилонського полону і після спроби повернення до біблійних основ життя єврейського народу відбувся переломний момент переосмислення всього іудаїзму та його основної складової – єврейського права, як виразника і носія іудаїзму від біблійного до талмудичного. З цього періоду інтерпретація П'ятикнижжя Мойсеєвого стала основним джерелом єврейського законодавства. А в тих випадках, коли виявлялося неможливим вирішити проблему за допомогою інтерпретації старих постанов, приймалися нові закони. Перехідний і переломний період, який у самому іудаїзмі має назву Зугот (пар), відзначається тим, що законотворчість (влада вчити і судити) переходить від священиків-когенів (первосвящеників) та левитів до класу мудреців (тобто до всіх колін Ізраїлю), що потягнуло за собою багато змін у практиці іудейського права. Після руйнування Другого Храму фактично остаточно закріплюється раввіністичний іудаїзм. Як наслідок, епоха і символічний момент руйнування Храму змінило напрямок розвитку всього іудейського права.

Проаналізовано моральну сторону виконання заповідей, тобто з яким внутрішнім відчуттям повинен виконувати єврей нормативно-правові приписи. І визначено, що вихідний мотив є вирішальним і визначальним, а формування моральності внутрішнього світу людини – єдино-важлива і вихідна позиція всієї єврейської нормативно-правової системи. Підкреслимо,

що для теократичного законодавства (як єврейського, так і загалом релігійного) характерна єдність духовно-моральної і юридичної норми, з яких обидві мають одне джерело. Для Тори таким джерелом є Декалог, який, з одного боку, сприймається як норматив духовно-моральний, а з іншого – як юридичне ядро всіх, що виникли на його основі варіантів законодавства: чи то Книга Завіту і Книга Закону, чи то П'ятикнижжя в цілому. Воля Божа виражалась у Священному Тексті та в потенційній можливості уповноважених осіб чи структур інтерпретувати і пристосовувати до насущних потреб норми Волі Божої, які виражались як у моральних, так і в нормативних принципах. Але як досліджено в нашій роботі, у біблійний період превалювала одна форма і застосовувалась інша, а з плином часу замінилась і змістила акценти (завершення пророкування) на діяльність опосередкованої форми вираження.

В нашому дослідженні доведено кардинальну і сутнісну відмінність між різними етапами єврейського права, що фактично являє собою дві якісно різні правові системи. Єврейське право загалом мобільне і гнучке в своїх трансформаціях. І хоча й багато дослідників відзначають відхід пост-талмудичного права від біблійних основ (наприклад, С. Резнікофф приходить до висновку, що більшість єврейських законів сьогодні відмінні від біблійних), вони роблять поблажливий акцент, що єврейські закони не змінилися, вони просто стали відповідати вимогам мінливого часу. Серед основних рис іудейського права є те, що еволюція права відбувалася тривалий період і, на відміну від інших релігійних правових систем, супроводжувалася численними змінами й неоднозначними тлумаченнями норм і принципів, що співвідносні з духом того чи іншого історичного періоду. При чому, згідно равиністичної традиції, такої зміни не відбувалось, і сама галаха – це нормативна частина «Усного Вчення», яке, окрім неї, включає ще й Агаду і міститься в Мішні, Барайті, Тосефті (галахічні постанови, що не ввійшли в Мішну, так звані барайти), Вавилонському та Єрусалимському Талмудах та галахічних постановах у всіх їхніх формах різних епох. В свою чергу, «Усне Вчення» доповнювало собою «Письмове вчення», утворюючи Дві Тори, і було

отримане Мойсеєм на Синаї. «Усна Тора» містила в собі інтерпретацію і пояснення, які дозволяли застосовувати «Письмову Тору» на практиці. І навіть Талмуд підкреслює неперервність правової традиції в Ізраїлі. Проте наше дослідження показало, що ця відмінність кардинальна, а талмудичний та постталмудичний періоди (який закінчується періодом гаонів), очевидно, є найважливішим у формуванні, становленні й існуванні іудейського права, відмінного від давньоіудейського, тобто біблійного.

Наше дослідження довело, що є різниця між біблійним та талмудичним правом. Вона принципова, стосується як принципів формування, так і принципів дії. І ця різниця саме богословська. Змінилася вихідна інтенція. У біблійному праві – це була воля Божа, яка виражалась в морально-правових приписах і формувала богообраний народ, а в талмудичному це – воля мудреців, які з добрих мотивів, фактично тримаючись за останнє, що мали в часи кризових для свого народу періодів, – Мойсеєвий Закон, формували нормативно-моральні приписи, які перетворились у супер-надбудову формальності, за якою втратилась або перестала проглядатись суть, збережена біблійним правом. Виражається вона в зміні алгоритму формування основних принципів та в алгоритмі дії (вираженні) основних принципів.

На прикладі єврейського права виявлено богословські закономірності й алгоритми розвитку релігійного права, які абсолютно можуть корелюватись із схожими релігійними нормативно-правовими системами. В іудаїзмі кожне покоління раввінів має право і використовує його – коментувати Талмуд, тлумачити його. Отож, коментарі на Тору (Мішна), коментарі на коментарі (Гемара, а все разом – Талмуд), коментарі на коментарі коментарів (вся постталмудична література) стають Талмудом, який є широким комплексом коментарів. І все це об'єднується цілісним розумінням Галахи з Тори та Усної Тори (вираженої в Талмуді). В цьому випадку не можуть не впадати в очі прямі паралелі з православним християнством, адже там святі отці мають право і використовують його – коментують і тлумачать як Святе Письмо так і Святе Передання. Біблія і Священне Передання (усне вчення, яке з часом

записувалось) виражають величезну суголосність руху цих релігійних систем. Причому відзначимо існування інституцій, які централізують мудреців і надають їхнім рішенням всезагального авторитету: в єврейському праві – це Синедрион, в православ'ї – Вселенські чи Помісні Собори. Особливо можемо говорити про саме юридичний збіг між системами права цих релігійних традицій.

У дисертації ставиться закономірне питання: чи можливі якісь інші форми імплементації ціннісної системи Тори, актуальні не для минулих епох, а для наших днів? Все викладене вище не дає нам жодних підстав для негативної відповіді. Навпаки, можна було б припустити, що такі форми не тільки можливі, але й абсолютно необхідні, адже інакше Тора для нас залишиться, в кращому випадку, лише приватною справою тих, хто готовий слідувати їй в своєму особистому житті. Але вся логіка відповідних біблійних книг говорить нам про інше. Біблія абсолютно актуальна і в наш час. Зміщення акцентів і бюрократизація живої релігії призводять до втрати справжніх вихідних орієнтирів. Натомість, можливість потенційної інтерпретації та пристосування основних, зазвичай невнормованих повністю, положень, до сучасних потреб є також абсолютно нормальним богословським процесом. Межа цього – вихідні засади та основні принципи формування і застосування. Прикметно, що ці небезпеки і переваги, які демонструє нам історія еволюції єврейського права, абсолютно зіставні зі схожими процесами в інших правових релігійних системах, зокрема у парадигмі православного канонічного права.

Розглянувши принципи дії іудейського права, прийшли до висновків, що іудейське право – це комплекс регулюючих механізмів, які охоплюють всі аспекти єврейського релігійного життя. Ця правова система регулює життя кожного релігійного єврея у побутових щоденних справах та найважливіших смисложиттєвих виборах. Виконання правового припису – релігійний обов'язок, міцва (заповідь). Аналізуючи основні принципи галахи, схильні вважати, що єврейське право, за докладним регламентуванням життя народу,

– це цілісна правова система, що має ознаки прецедентного права. Єврейське право для євреїв – це втілення іудаїзму, сам іудаїзм. За релігійними уявленнями, без галахи євреї не уявляє, як він може залишитись євреєм. Доведено, що для іудейського права характерний персональний підхід, і за своєю сферою впливу та дією воно розповсюджується на будь-якого єврея, де б він не перебував. Важливість нормативно-правових приписів єврейського права забезпечується тим, що Бог залишається неодмінним джерелом і подавцем заповідей.

Водночас, простежено, як воно еволюціонувало і трансформувалося зі старозавітного в талмудично-раввіністичне право, як іудаїзм Біблії став іудаїзмом Талмуду. Проаналізовано історію іудейського права на шляху від Храму до синагоги, від Тори – до Талмуду, від священиків – до раввінів, від тексту – до традиції, при цьому намагаючись показати єдність і цілісність іудейського права, яке вміщає різноманіття думок і суджень мудреців. З певного періоду інтерпретація П'ятикнижжя Мойсеевого стає основним джерелом єврейського законодавства. І в якомусь значенні право перебрало на себе формотворчі функції, які спочатку затінили, а потім зовсім замінили первинну суть нормативно-правової системи єврейського біблійного права. Іудаїзм мудреців не зумів уберегти біблійне право від перетворення в раввіністичне право.

Відзначено, що все зафіксоване в Письмовому Вченні – обов'язкове для системи єврейського права, яке утворює вічну й непорушну конституцію єврейського народу, виходячи з якої подальші єврейські мудреці виводять право та повноваження вирішувати нові проблеми, тобто формувати галаху. Проте саме Талмуд в іудаїзмі фактично займає місце, яке стає не просто вищим за Тору, але і певною мірою замінює її. Не зумівши втриматись в межах наданих потенцією біблійного права і в історичній ретроспективі виходячи зі зміщених богословських посилів, іудейське право стало практично талмудичним.

Досліджений нами вияв небезпеки відходу від початкових принципів та ідей і максимальна формалізація правового вираження релігійних ідей, яке

бачимо на прикладі єврейського права, спонукає до єдино можливого варіанту оживлення такої релігійної системи, а саме: необхідність нео-біблійного синтезу (тобто повернення до біблійних джерел). Декларовані талмудичним правом спроби показують як переваги, що полягають, наприклад, у живому принципі можливості інтерпретації спеціалістами, так і недоліки, зокрема в практичному застосуванні такого права та ухилі в максимальну контрольованість всіх аспектів життя adeptів цієї релігійної системи. Повернення до основ та пошук початкових вихідних інтенцій та принципів – ось що може виступити основним висновком, виходячи з опрацьованих матеріалів у нашому дисертаційному дослідженні. Такі закономірності можуть бути не просто перспективними, а життєво-необхідними, адже на прикладі єврейського права можна показати загальну закономірність «старіння» (формалізація, обрядовість, масовість, злиття з національною ідентичністю) релігії. При чому тільки після аналізу і максимально-глибокого дослідження якісної зміни і перетворення правових проявів та приписів у межах однієї релігійної системи можемо зробити такий висновок, з його можливим подальшим зіставленням для всіх авраамічних релігійно-правових систем. Це ж можемо побачити саме в канонічному праві, адже воно постає перед викликами і небезпеками, як і єврейське право.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Atlas, S. (1975) Dina de-Malkhuta dina. *Hebrew Union College Annual*. Vol. 46. P. 269–288.
2. Broyde, M. J. (2008) The hidden influence of Jewish law on the common law: one lost example. *Emory Law Journal*. Vol. 57, Issue 6. P. 1403-1408.
3. Brueggemann, Walter. (2001). *Deuteronomy (Abingdon Old Testament Commentaries)*. Nashville, TN: Abingdon. 352 p.
4. Clooney, Francis X. SJ. (2010). *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Wiley-Blackwell. 194 p.
5. Davies, H., Holdcroft, D. (1991). *Jurisprudence: Texts and Commentaries*. London: Butterworths Law. 549 p.
6. Desnitsky, A. S. (2019). Criteria and methods for reconstructing the events of the history of the Ancient Israel. *Orientalistica*. № 2. № 2. P. 399–420.
7. Dorff, E. (1977-1978). Judaism as a Religious Legal System. *Hastings Law J. Vol. 29*. P. 1113–1360.
8. Elijor, R. (2004). *The Three Temples: On The Emergence of Jewish Mysticism*. Oxford: Littman. 312 p.
9. Englard, I. (1974). The Law of Torts in Israel: The Problems of Common Law Codification in a Mixed Legal System. *American Journal of Comparative Law*. Vol. 22. No. 2. 302 p.
10. Englard, I. (1968). The Problem of Jewish Law in the Jewish State. *Israel Law Review*. 1968. P. 254–278.
11. Falk Zeev, W. (2001). *Hebrew Law in Biblical Times: An Introduction*. Neal A. Maxwell Institute for Religious Scholarship; 2 edition. 241 p.
12. Fleming, D. (1998). The Biblical tradition of anointing priests. *Journal of Biblical Literature*. Vol. 117. P. 401–414.
13. Fraade, S. D. (1987). Ascetical Aspects of Ancient Judaism. *Jewish Spirituality. From The Bible Through The Middle Ages*. Ed. A. Green. NY. P. 253–283.



14. Freeman, M. (2014). *Lloyd's Introduction to Jurisprudence*. London: Sweet & Maxwell; 9th ed. 1617 p.
15. Frulla, G. (2008). Lexical references about Moses in Jewish Hellenistic Writings. *Пятнадцатая ежегодная международная конференция по иудаике, памяти Рашида Мурадовича Капланова: материалы 15 ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике (Москва, 29-31 января 2008 г.)*. Сер. "Академическая серия" Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах "Сэфер", Институт славяноведения РАН. Издательство: Международная общественная организация "Центр научных работников и преподавателей иудаики в ВУЗах "СЭФЕР"" (Москва). С. 113-127.
16. Glenn H. Patrick. (2014). *Legal Traditions of the World: Sustainable diversity in law* (fifth edition). Oxford University Press. 456 p.
17. Göran, L. (1999). *Bound for freedom: the Book of Exodus in Jewish and Christian traditions*. New York: Hendrickson Publishers. 334 p.
18. Gottwald, Norman K. (1980). *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B.C.E.* London: S.C.M. Press Ltd. 916 p.
19. Guesnet, F. (2018). Which Kind of Jewish Studies?: A Few Thoughts on John D. Klier's Legacy. *Judaic-Slavic Journal*. № 1. P. 15–21.
20. Harris, J. W. (2005). *Legal philosophies*. Oxford University Press; 2 edition. 332 p.
21. Hearn, W. Edward. (1990.). *The Theory of Legal Duties and Rights: An Introduction to Analytical Jurisprudence*. London: Fred B Rothman & Co. 401 p.
22. Johnson, P. (1988). *A History of the Jews*. NY: Harper Perennia. 656 p.
23. Kovelman, A. (2018). Jewish Studies in Russia: Yesterday and Tomorrow. *Judaic-Slavic Journal*. № 1. P. 11–14.
24. Glenn, H. Patrick. (2004). *Legal Traditions of the World* (second edition). New York, Oxford: Oxford University Press. 432 p.

25. Macy, J. (1994). The Rule of Law and the Rule of Wisdom: in Plato, al-Farabi and Maimonides. *Studies in Muslim-Jewish Relations. Vol. 1* (ed. by R. L. Nettler). Harwood. P. 205–232.
26. McDonald, L.M. (2017). *The Formation of the Biblical Canon*. London: Bloomsbury T&T Clark. 1029 p.
27. McLeod, I. (2012). *Legal Theory*. London: Red Globe Press (6th ed.). 260 p.
28. McNamara, Martin. (1966). *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*. Rome: Pontifical Biblical Institute. 285 p.
29. Menahem, H. B. (2004). Is Talmudic Law is a religious Legal System? A provisional analysis. *Quarterly Review. Vol. 94, N 1*. P. 114– 220.
30. Mendenhall, George E. (Sep., 1962). The Hebrew Conquest of Palestine. *The Biblical Archaeologist. Vol. 25, No. 3*. P. 65-87.
31. Nicholson, H. (2009). The Reunification of Theology and Comparison in the New Comparative Theology. *Journal of the American Academy of Religion. Vol. 77*. P. 609–646.
32. Novak D. (2004). Maimonides and Aquinas on Natural Law. *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press. 311 p.
33. Rubenshtein, A. (1967). Law and Religion in Israel. *Israeli Law Review. Vol. 2*. P. 372–398.
34. Schachter, R. H. (1981). Dina de-Malkhuta Dina: Secular Law as a Religious Obligation. *J. Halacha and Contemporary Society (ed. A. Cohen). Vol. 1*. P. 84–123.
35. Schiffman, L. H. (1992). Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls. *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* (ed. J.H. Charlesworth). Minneapolis, P. 117–127.
36. Sheleff, L. (1997). When a minority becomes a majority — Jewish Law and Tradition in the State of Israel. *The Tel-Aviv University Studies in Law, Vol.13*. P.115-129.

37. Sheleff, L. (2003). *In the Shadow of the Cross: Jewish-Christian Relations Through the Ages*. Hertfordshire, England: Vallentine Mitchell. 252 p.
38. Stosch, K. von. (2012). Comparative theology as challenge for the theology of the 21st century. *Religious Inquiries. Vol. 1, N 2*. P. 5–26.
39. Talmon, S. (1992). The Concepts of Mashiah and Messianism in Early Judaism. *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity (ed. James H. Charlesworth)*. Augsburg. P. 79–115.
40. Vannoy, J. Robert. (2008). *Covenant Renewal at Gilgal: A Study of 1 Samuel 11:14-12:25*. MACK PUBLISHING COMPANY Cherry Hill, New Jersey. 290 p.
41. Vydrin, A. (2018). The fight between David and Goliath: An historical and theological analysis of 1 Samuel, chapter 17. Part II. *ThH (Theological Herald)*. № 30. № 3. P. 15–47.
42. Yadin, U. (1990). From Picemeal Legislation to a Modern Code, The Israeli Experience. *Memoriam Uri Yadin. Jerusalem, Vol. II*. 363 p.
43. Zaprometova, O. (2011). The Symbol of Torah as Wisdom and Light reflected in Eastern European Culture. *The Influence of Jewish Culture on the Intellectual Heritage of Central and Eastern Europe (eds. T. Obolevitch, J. Bremer)*. Humanitas. Studia Kulturoznawcze. Krakow. P. 137–146.
44. Абсайтова, М. (2013). Методологические аспекты постижения истины в сравнительно-правовых исследованиях. *Порівняльне правознавство: сучасний стан і перспективи розвитку (ред. Ківалов С. В.)*. Одеса: Фенікс. С. 44–45.
45. Аверинцев, С. С. (1975). Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья. *Античность и Византия*. Москва. С. 266-285.
46. Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей. Ростов-на-Дону: Феникс, 2000. 512 с.

47. Айхеивальд, А. Ю. (1985). О некоторых наименованиях должностных лиц в поздних книгах Ветхого Завета. *Вестник Древней Истории. № 3.* С. 58-66.
48. Акимов, В. В. (2006). Правовые памятники древней Месопотамии и Библия. *Труды Киевской Духовной Академии. № 4.* С. 104–119.
49. Акимов, В. В. (2013) Шумерское "Поучение Шуруппака" и Библейская книга Екклезиаста. *Труды Минской духовной академии. № 11.*
50. Акимов, С. А. (2018). Ветхий Завет и письменные памятники древних народов. *Труды Минской духовной академии. № 13.* С. 97–137.
51. Акимова, А. А. (2016). Взаимоотношения еврейского общества и ученых в Талмудический период (в I-V вв.н.э.): *Диссертация на соискание степени Магистра /* Тантлевский И. Р., Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург. 98 с.
52. Аксенов, Петр. (1904). *Моисеево уголовное право.* Санкт-Петербург. 62 с.
53. Алексеев, А. А. (2007). Септуагинта и ее литературное окружение. *Богословские труды. № 41.* С. 212–259.
54. Алексеев, С. С. (2013). *Самое святое, что есть у Бога на земле. Иммануил Кант и проблемы права в современную эпоху (2-е изд., доп.).* Москва: Норма / ИНФРА-М. 447 с.
55. Алексеев, С. С. (1995). *Теория права.* М.: Издательство БЕК. 320 с.
56. Антология мировой правовой мысли. В 5 тт. Т. I. *Античный мир и восточные цивилизации.* М.: Мысль, 1999. 750 с.
57. Апполонов, А. В. (2018). *Наука о религии и ее постмодернистские критики.* Москва: Изд. дом Высшей школы экономики. 240 с.
58. Арфаксадов, Ф. (1903). *Иерусалимский синедрион: Историко-археологическое исследование.* Казань. 246 с.
59. Баадер, Ф. К. (2017). Об отношении знания к вере. *Философия религии: аналитические исследования. № 1. № 1.* С. 30–139.
60. Базилевский, М. (1903). *Рабби Иегуда Га-наси, составитель Мишны. Его жизнь и деятельность.* Одесса. 32 с.

61. Барабаш, О. (2010). Герменевтика моралі у становленні ідеї права: проєкції Старого Завіту і християнства. *Філософські обрії. № 23*. С. 213–228.
62. Баренбойм, П. Д. (2012). Библейский момент философии права. *Философия права Пятикнижия (ред. Гусейнов А. А., Рашковский Е. Б)*. Москва: Изд-во "ЛУМ". С. 101–166.
63. Баренбойм, П. (2017). Моисей первый философ права. *Моисей. Первый философ права. Человек, который видел Бога (ред. Петр Баренбойм, Абдусалам Гусейнов, Аркадий Недель, Сергей Шиян)*. М.: ЛУМ. с.85–124.
64. Барт, Р. (1994). *Избранные работы: Семиотика. Поэтика*. Москва. 615 с.
65. Баренбойм, П. Д. (1997). *Первая конституция мира. Библейские корни независимости суда*. Москва: Белые альвы. 144 с.
66. Берман, Гарольд Дж. (1999). *Вера и закон: примирение права и религии*. М.: «Ad Marginem». 432 с.
67. *Библия и конституция: Сб. ст. / Московский клуб юристов*. Москва: Белые альвы, 1998. 159 с.
68. Бигич, О. Л. (2000). Мета, значення та об'єкт порівняльного правознавства. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип. 100. (під ред. Пацурківський П. С.)*. Чернівці: Рута. С. 28–32.
69. Бийон, Ж., Грюзон, Ф. (2010). *Как читать Ветхий Завет. Первый Завет: анализ текстов*. СПб.: СЦДБ. 184 с.
70. Бикерман, Э. Дж. (2000). *Евреи в эпоху эллинизма*. М. – Иерусалим: Мосты культуры; Gesharim,. 383 с.
71. Бирюлина, Т. (2007). Значение понятия «правда Божия» в ветхозаветной традиции. *Тирош – труды по иудаике. Вып. 8. (ред. Членов М.)*. Москва: Центр "Сэфэр". С. 40–55.

72. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. К.: Видання Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1407 с.
73. Благонравов, Е. (1902). *Плен Вавилонский и значение его в истории иудеев*. Москва: Типо-Литография «Русского Т-ва печатного и издательского дела». 274 с.
74. Бостан, Л. М., Бостан, С. К. (2008). *Історія держави і права зарубіжних країн.: Навчальний посібник. 2-е изд.* Київ: Центр учбової літератури. 730 с.
75. Бренье, Ф. (1994). *Евреи и Талмуд*: пер. с фр. Гр. Дм. Мих. Граббе. Репр. воспр. парижского издания 1928 года. Москва: ВРС. 112 с.
76. Брюггеман, У. (2009). *Введение в Ветхий Завет*. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. 570 с.
77. Брюггеман, У. (2006). *Тора. Страницы: Богословие. Культура. Образование. 11:4*. С. 483–497.
78. Буль, Фр. (1912). *Социальное отношение израильтян* (пер. с нем. с введением и примечанием проф. А.А. Глаголева). Санкт-Петербург. 96 с.
79. Бялик, Х.-Н. (1980). *Галаха и Агада: Закон и этика*. Иерусалим-Нью-Йорк. 66 с.
80. *Вавилонский Талмуд* (антология Аггады с комментариями р. Адина Штейнзальца). В 2 т. Т. 1 (под ред. р. Адина Штейнзальца). Иерусалим – Москва: Ин-т изучения иудаизма в СНГ, 2001. 328 с.
81. *Вавилонский Талмуд* (антология Аггады с комментариями р. Адина Штейнзальца). В 2 т. Т. 2 (под ред. р. Адина Штейнзальца). Иерусалим – Москва: Ин-т изучения иудаизма в СНГ, 2005. 288 с.
82. *Вавилонский Талмуд. Трактат Таанит*: Комментированное издание раввина Адина Эвен-Израэль (Штейнзальца). Иерусалим-Москва: Изд. Штейнзальца, 1998. 338 с.

83. Варьяс, М. Ю. (2001). *Краткий курс церковного права*. Москва: МЗ Пресс. 128 с.
84. Вевюрко, И. С. (2009). Септуагинта и Массоретский текст в зеркале компаративного исследования (к истории вопроса). *Религиоведение*. № 4.
85. Вейнберг, Й. (2002). *Введение в Танах: В IV ч. Ч. I-II*. М.: Мосты культуры. 432 с.
86. Волков, А. Б. (1998). *Жизнь по закону Творца (основы еврейского благочестия)*. Москва: Изд. РАН. 125 с.
87. Волкова, С. В., Ильин, А. В., Малышева, Н. И. (2009). Принципы права. *Правоведение*. № 1. С. 252-262
88. Володина, Н. В. (2006). Иудейская государственно-правовая система: Ч. 2. *Современное право*. № 12. 106-110.
89. Вук, Г. (1993). *Это Бог мой*. Москва-Иерусалим: Ассоциация Экон. 478 с.
90. Выдрин, А. иер. (2018). Поединок Давида и Голиафа: Историко-богословский анализ 17 главы первой книги Царств. Часть 1. *Богословский вестник*. № 28. Вып. 1. С. 17-42.
91. Выдрин, А. иер. (2016). Установление монархии в древнем Израиле: историко-богословское исследование 1 Цар. 11-12: Часть II. *Богословский вестник*. № 22-23. Вып. 3-4. С. 17-41.
92. Гадамер, Х.-Г. (1988). *Истина и метод. Основы философской герменевтики*. Москва. 704 с.
93. Гайденко, П. П. (2007). *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*. М.: ПРОГРЕСС-ТРАДИЦИЯ. 464 с.
94. Гараджа, В. И. (2004). Толерантность и религиозная нетерпимость. *Филос. науки*. № 3. С. 18-32.
95. Гартман, М. Т. (2016). Генезис єврейської правової системи: Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата

- юридичних наук / Лемак В. В., Львівський національний університет ім. І. Франка. Львів. 26 с.
96. Гартман, М. Т. (2015). Генезис розвитку єврейської правової системи. *Вісник Запорізького національного університету. № 1. № 11.*
97. Гартман, М. Т. (2014). Історичні умови формування єврейського права в період Першого Храма. *Право і суспільство. № 6-2. ч. 3. С. 3–8.*
98. Гартман, М. Т. (2014). Історичні умови формування єврейського права періодів рішонім та ахаронім. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. № 10-1. том 1. С. 49–53.*
99. Гегель, Ф. (1990). *Філософія права*. М.: МЫСЛЬ. 524 с.
100. Гедалия, Аллон. (1994). *История евреев Эрец-Исраель в талмудическую эпоху*: В 2 т. Т 1. (ред. Е. Штейнер (пер с англ.)). Иерусалим: Б-ка Алия. 384 с.
101. Гедалия, Аллон. (1994). *История евреев Эрец-Исраель в талмудическую эпоху*: В 2 т. Т 2. (ред. Е. Штейнер (пер с англ.)). Иерусалим: Б-ка Алия. 349 с.
102. Гершович, Ури. (2015). Структура "Мишне Тора" Рамбама в сопоставлении со структурой Мишны. *JUDAICA PETROPOLITANA (ред. Асланов С., Тантлевский И. Р.)*. Иерусалим, Санкт-Петербург: Академия Исследования Культуры,. С. 66–79.
103. Глиняный, В. П. (1999). *Правовое положение замужней женщины с древнего времени и до конца XIX в.* Одесса: Юридическая литература. 304 с.
104. Головін, С. (2017). *Біблія і політика. Основи справедливого суспільства*. К.: Книгоноша. 136 с.
105. Голубов, Н. М. (1884). *Институт убежища у древних евреев в связи с уголовным и государственным правом Моисея и Талмуда и сравнительно с институтами убежищ у древних греков, римлян в средневековье и новой Еврейской истории (юридические исследования)*. Санкт-Петербург. 166 с.



106. Городній, М. (2013). Методологія порівняльного правознавства (структурний та системний аналіз). *Порівняльне правознавство: сучасний стан і перспективи розвитку (під ред. Ківалов С. В.)*. Одеса: Фенікс. С. 46–47.
107. Горохов, В. арх. (2011). Историко-археологический контекст времени правления древнеизраильского Царя Давида. *Христианское чтение. № 5. № 40*. С. 96–100.
108. Графский, В. Г. (2012). Пятикнижие Моисея в истории права и правоведения. *Философия права Пятикнижия (под ред. Гусейнов А. А., Рашковский Е. Б.)*. Москва: Изд-во "ЛУМ". С. 31–47.
109. Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме: в 3-х т. (введение и коммент. М. Штерна). М. – Иерусалим: Мосты культуры; Gesharim, 1997-2002. 1464 с.
110. Гринберг, М. (1997). Некоторые постулаты библейского уголовного права. *Библейские исследования: Сборник статей (сост. Шварц Б., проф. / пер. с англ. Т. И. Подолской)*. М.: The international Center for University Teaching of Jewish Civilization under the auspices of the President of Israel; Центр славяно-иудаистских исследований, Институт Славяноведения и Балканистики РАН; Центр «Сэфер». с. 205-232.
111. Грищук, О. В. (2013). Ідея справедливості у праві: філософсько-правовий вимір. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип. 644 (ред. Пацурківський П. С.)*. Чернівці: ЧНУ. С. 36–40.
112. Грубарг, М. Д. (2002). Основные элементы учения иудаизма о государстве и праве. *Государство и право. №5*. С. 93-98.
113. Грушевой, А. Г. (2008). *Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи*. Санкт-Петербург.: Факультет филологии и искусств СПбГУ. 484 с.

114. Грушевой, А. Г. (2010). *К вопросу о взглядах античных авторов на историю иудеев*. Санкт-Петербург: Петербургский ин-т иудаики. С. 40–49.
115. Грушевой, А. Г. (2007). К истории изучения в России Талмуда и периода его создания. *Письменные памятники Востока. № 1. № 6*. С. 87–100.
116. Гумилев, Л. Н. (2016). *Этногенез и биосфера Земли*. М.: Айрис-пресс. 560 с.
117. Гусейнов А. (2017). Законодательство Моисея: единство морали и права. *Моисей. Первый философ права. Человек, который видел Бога (под ред. Петр Баренбойм, Абдусалам Гусейнов, Аркадий Недель, Сергей Шиян)*. М.: ЛУМ. с. 5-47.
118. Гусейнов, А. А. (2012). Десятисловие Моисея: канон справедливости. *Философия права Пятикнижия (под ред. Гусейнов А. А., Рашковский Е. Б.)*. Москва: Изд-во "ЛУМ". С. 47–70.
119. Гусейнов, А. А. (1995). *Великие моралисты. (2-е изд., доп.)*. М.: Республика. 351 с.
120. Давид, Р. (1967). *Основные правовые системы современности (сравнительное право)*. Москва. 246 с.
121. Давид, Рене, Жоффре-Спинози, Камилла. (1999). *Основные правовые системы современности*: пер. с фр. В. А. Туманова. М. 400 с.
122. Давидов, Д. С. (2017). Исторические основы формирования иудейского права. *Вторая ежегодная международная научная конференция, посвященная памяти проф. В.М.Курицына*. Сборник материалов. С. 61–67.
123. Даниелян, А. С. (2017). Правовая система Израиля: история и современность: *Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата юридических наук / Маркова-Мурашова С. А., Кубанский государственный университет*. Краснодар. 26 с.

124. Данилов, А. В. (2019). Антропологический ключ к экзегезе Оригеном Священного Писания. *Скрижали. № 17*. С. 7-33.
125. Дикштейн, Ф. М. (1913). *Смертная казнь по законам Моисея и учению Талмуда*. Санкт-Петербург. 61 с.
126. Диминский, С. (1865). Исследование о Талмуде. *Труды Киевской духовной Академии. Т. II*. С. 250-268.
127. Долгопольский, С. Б. (1998). *Риторика Талмуда: анализи в постструктуралистской перспективе: Аффек и фигура*. Санкт-Петербург. 248 с.
128. Дубнов, С. М. (2016). *История еврейского народа на Востоке: в 3 т. Т. 1: Древнейшая история. От возникновения Израиля до конца персидского владычества в Иудее (репринтное издание 1939 г.)*. СПб.: Альфарет. 424 с.
129. Дубнов, С. М. (2000). *Краткая история евреев*. Ростов-на-Дону: Феникс. 574 с.
130. *Еврейская история и религия: Сборник статей (под ред. Кауфман И. и др.)*. Иерусалим, 1990. 266 с.
131. Еврейские источники и комментарии. *Вавилонский Талмуд: Комментированное издание раввина Адина Эвен-Израэля (Штейнзальца). Трактат Бава Меция. Первая глава. Русский перевод и редакция Зеева Мешкова*. Москва-Иерусалим: Институт Изучения иудаизма в СНГ, Израильский институт талмудических публикаций, Институт исследования еврейских текстов в СНГ, 1995. 344 с.
132. Единое Израильское царство. Саул, Давид и Соломон. *История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма*. Санкт-Петербург.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. С. 169–201.
133. Еникеев, А. А. (2018). От герменевтики к философии текста: Логика развития лингвистической философии XX в. *Общество: философия, история, культура. № 3*. С. 9–12.

134. Єленський, В. (1996). Талмуд. *Релігієзнавчий словник (за ред. А.Колодного і Б.Лобовика)*. К.: Четверта хвиля. С. 328-329
135. Жук, Л. В. (2004). Поняття джерела права. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип. 212 (під ред. Пацурківський П. С.)*. Чернівці: Рута. С. 10–14.
136. Жук, Л. В. (2004). Система джерел права. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип. 227 (під ред. Пацурківський П. С.)*. Чернівці: Рута. С. 14–18.
137. Заблоцка, Ю. (1989). *История ближнего востока – восток в древности (от первых поселений до персидского завоевания)* / АН СССР Ин-ут востоковедения. Москва: Наука. 429 с.
138. Завоевание израильтянами Ханаана. Эпоха Судей. *История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма*. Санкт-Петербург.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. С. 149-148.
139. Залер, Ицхак. (1981). *Иудаизм: Основы, законоположения, правила и обычаи*. Иерусалим: Геулим. 267 с.
140. Запрометова, О. М. *Востание Бар-Кохбы в свете мессианских чаяний иудаизма эпохи Второго Храма*. Москва: Академическая серия. Центр "Сэфэр". С. 110–134.
141. Запрометова, О. М. *Рождение новых смыслов: иудаика, неокантианство и русская философская мысль в поисках вечных ценностей*. Москва: Академическая серия. Вып. 52. Центр "Сэфэр". С. 34–50.
142. Запрометова, О. М. (2003). Темпоральность и атемпоральность Закона. Целостность бытия в еврейской мысли периода Второго Храма. *Тирош – труды по иудаике. Вып. 6. (под ред. Ремпель Е. Членов М.)*. Москва: Центр "Сэфэр". С. 70–89.
143. Запрометова, О. М. (2010). Проблема темпоральности Закона в еврейской агадической традиции и литературе эпохи Второго Храма. *Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. культуролог.* М.: МГУ. 23 с.

144. Зезюлина, Ю. Правила освящения субботы в свитках Мертвого моря и в иудейской традиции. *Научные труды по иудаике: материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике. (под ред. Мочалова В. В.). Том 2.* Москва: Центр "Сэфэр" (Академическая серия). С. 71-84.
145. Зом, Р. (2005). *Церковный строй в первые века христианства. / Заозерский Н. А. О сущности церковного права (против воззрений проф. Рудольфа Зома).* Спб.: Издательство Олега Абышко. 320 с.
146. Идея атемпоральности Торы в ранних раввинистических текстах: свидетельства Берешит Рабба. *Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение.* 2008. № 4. С. 117–134
147. *Институции Юстиниана* (перевод с латинского Д.Расснера). Под ред. Л.Л.Кофанова, В.А.Томсинова. (Серия "Памятники римского права"). М.: Зерцало. 1998. 400 с.
148. *История Востока: В 6 т.* (под ред. Р.Б. Рыбаков и др.); РАН. Институт Востоковедения. Москва: Восточная литература. РАН, 1997. Т.1: Восток в древности (отв. ред. В.А. Яковсон). Москва, 1997. 688 с.
149. *История древнего мира (под ред И.М.Дьяконова).* Москва: Наука, 1989. Кн. 1.: *Ранняя древность.* 1989, 472 с.
150. *История древнего мира (под ред И.М.Дьяконова).* Москва: Наука, 1989. Кн. 2: *Расцвет древних обществ.* 582 с.
151. История политических и правовых учений. *Древний мир (отв ред. В.А.Нерсесянц).* Москва: Наука, 1985. 349 с.
152. *Источники (формы) права: вопросы теории и истории: материалы Всероссийской научной конференции (отв. ред. В.В. Момотов).* Краснодар: Кубанский государственный университет. М., 2002. 316 с.
153. *История еврейского народа (отв. ред. Ш. Эттингер).* Москва-Иерусалим: Мосты Культуры, 2001, 685 с.

154. Казанник, А. И. (1998). Преступления по Вавилонскому Талмуду. *Вестник Омского Университета. Вып.4. С. 99–102.*
155. Казанцева, З. В. (2015). Представление о времени в Ветхом Завете. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 16. Вып. 2. С. 208–216.*
156. Калинина, Е. В. (2003). Древнеиудейское учение о государстве и праве: источники и принципы. *Диссертация на соискание ученой степени кандидата юридических наук. Нижегородский государственный университет имени Н. И. Лобачевского. Нижний Новгород. Кафедра теории и истории права и государства.*
157. Калинина, Е. В. (2006). Сангедрин в системе органов власти иудейского государства: материалы I региональной межвузовской научно-практической конференции. Н.Н. НФ ИБП. С. 56–58.
158. Кальной, И. И. (2006). *Философия права: Ученик.* СПб: Издательство Р.Асланова «Юридический центр Пресс». 259 с.
159. Каневский, А. А. (2014). История юридических исследований Галахи: (до создания государства Израиль). *Труды Института государства и права РАН. № 4. С. 127–134.*
160. Кант, И. *Метафизика нравственности.* Сочинения в шести томах Том 4(2). М.: Мысль, 1965.
161. Каранаев, М. (2013). Наемники у евреев в период правления Александра Янная: их происхождение и восприятие жителями Иудеи. М.: Академическая серия. С. 104–117.
162. Каранаев М. (2012). Окончание восстания Хасмонеев: проблема датировки и ее интерпретации. *Тирош – труды по иудаике. Вып. 12. (под ред. Членов М.).* Москва: Центр "Сэфэр". С. 51–61.
163. Карвацька, С. Б. (2013). Методологічні концепти у феноменологічній герменевтиці Поля Рікьора. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вып. 660 (ред. Пауруківський П. С.).* Чернівці: ЧНУ, С. 28–32.

164. Керимов, Д. А. (2001). *Методология права (предмет, функции, проблемы философии права)* (2-е изд). М.: Аванта+. 560 с.
165. *Кицур Шульхан Арух*. Рав Шломо Ганцфрид: С краткими примечаниями на основе книги "Мишна брура". М.: Конгресс Еврейских Религиозных Организаций и Объединений в России, 2004. 512 с.
166. *Кицур Шульхан Арух* с примечаниями Мишна Брура (3-е издание, исправленное, под ред. рав Шломо Ганцфрид). Москва.: Издательство КЕРООР, 1999. 512 с.
167. Ковельман, А. Б. (2012). *Герменевтика еврейских текстов*. Москва: ТекстКнижки. 108 с.
168. Ковельман, А. Б. (2007). *Эллинизм и еврейская культура*. М. – Иерусалим: Мосты культуры; Gesharim,. 222 с.
169. Ковельман, А. Б., Гершович, У. (2016). *Сокрытое и явленное в Талмуде: Очерк нефилософского мышления на исходе античности*. Москва: Indrik. 448 с.
170. Козловський, А. А. (2000). Гносеологічна концепція права. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип. 100. (ред. Пацурківський П. С.)*. Чернівці: Рута. С. 13–19.
171. Козловський А. А. (2000). Гносеологія і методологія права: проблеми співвідношення. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип. 75. (ред. Пацурківський П. С.)*. Чернівці.: ЧДУ. С. 5–10.
172. Копелян, С. В. (2007). Отражение Мишні в зеркале философии: комментарий Маймонида к Келим 30:2. *Вестник РГГУ (ред. Пивоваров Е. И.)*. Москва. С. 48–62.
173. Корякина, Н. (2007). Респонсы как источник по истории суда в еврейских общинах Прованса в XII–XIV вв. Тирош – труды по иудаике. Вып. 8. (ред. Членов М.). Москва: Центр "Сэфэр". С. 77–90.

174. Крашенинникова, Н. А. (1994). *История права Востока: Курс лекций*. М.: Изд. РОУ. 172 с.
175. Крылов, А. В. (2012). Иудаизм. *Религиоведение (под ред. Яблоков И. Н.)*. Москва: Юрайт. С. 305–320.
176. Лазерсон, М. Я. (1912). Естественное право в памятниках древне-еврейской литературы и законодательства. *Вопросы права, кн. IX (3)*. 27 с.
177. Лапаева, В. В. (2017). Генезис права как актуальная философско-правовая проблема. *Историческая психология и социология истории. № 1*. С. 5–22.
178. Лапаева, В. В. (2012). Соотношение права и морали как философско-правовая проблема. *Философия права Пятикнижия (ред. Гусейнов А. А., Рашковский Е. Б.)*. Москва: Изд-во "ЛУМ". С. 468–484.
179. Лафитский, В. И. (2012). Этюды о книгах Ветхого Завета. *Философия права Пятикнижия (ред. Гусейнов А. А., Рашковский Е. Б.)*. Москва: Изд-во "ЛУМ". С. 289–320.
180. Лебединская, И. А. (2000). *Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры*. Санкт-Петербург: Изд-во Logos. 352 с.
181. Лебединский, П. М. (1911). *Судоустройство и судопроизводство гражданское и уголовное у древних евреев в последнее тысячелетие до рождения Христа*. Баку. 92 с.
182. Левнер, И. Б. (1903). *Еврейские легенды по талмуду, мидрашам и другим первоисточникам*. Варшава: Сион. 240 с.
183. Лопухин, А. П. (1882). *Законодательство Моисея. Исследования о семейных социально-экономических и государственных законах Моисея, с приложением трактата: «Суд над Иисусом Христом», рассматриваемый с юридической точки зрения*. Санкт-Петербург. 313 с.
184. Мазаев, В. Д. (2012). Право собственности в Пятикнижии: философско-нравственные ориентиры. *Философия права Пятикнижия*



- (под ред. Гусейнов А. А., Рашковский Е. Б.). Москва: Изд-во "ЛУМ". С. 269–289.
185. Маймескулов, Л. М. (2011). *Історія держави і права зарубіжних країн: підруч. для студ. вищ. навч. закл. (за ред. проф. Л. М. Маймескулова)*. Нац. ун-т "Юрид. акад. України ім. Ярослава Мудрого". Х.: Право,. 518 с.
186. Маймон бен Моше (Маймонид), раби. (2010). *Путеводитель растерянных*. Перевод и комментарии М.А. Шнейдера. Иерусалим-Москва: Маханаим-Гешарим. 566 с.
187. Мальцев, Г. В. (2002). Понимание права. Подходы и проблемы. *Право и Образование. №3. С. 77-87.*
188. Мальцев, Г. В. (1999). *Понимание права. Подходы и проблемы*. М.: Прометей. 419 с.
189. Марченко, М. Н. (2000). Иудейское право и его особенности. *Вестник МГУ. Сер. 8. Право. № 6. С. 49-66.*
190. Марченко, М. Н. (2001). Иудейское право как подсистема общей системы израильского права. *Вестник МГУ. Сер.11.Право. № 3. С. 76-88.*
191. Марченко, М. Н. (2001). Основные источники иудейского права. *Вестник МГУ. Сер. 8. Право. № 2. С. 36-47.*
192. Марченко М. Н. (2001). Основные принципы иудейского права. *Вестник Московского ун-та. Сер. Право. №1. С. 65-77.*
193. Марченко, М. Н. (2001). Основные формы взаимосвязи и взаимодействие иудейского, религиозного права с современным израильским правом. *Вестник МГУ. Сер. 8. Право. № 4. С. 63-86.*
194. Марченко, М. Н. (2002). *Очерки развития еврейского права: рецензия на книгу Менахема Элона "Еврейское право" (под общей редакцией И. Ю. Козлихина)*. СПб.: Юридический центр Пресс. 611 с. С. 201–210.

195. Марченко, М. Н. (2001). *Правовые системы современного мира*. Москва: Зерцало-М. 400 с.
196. Марченко, М. Н. (2016). *Теория государства и права*. Москва: Юр.Норма, НИЦ ИНФРА-М. 304 с.
197. Матушанская, Ю. Г. *Толерантность и интолерантность в Танахе и Новом Завете* (под ред. Мочалова В. В.): Академическая серия. Вып. 30. Центр "Сэфэр". С. 130–140.
198. Мерперт, Н. (2000). *Очерки археологии библейских стран*. Москва: ББИ. 352 с.
199. Метелица, А. С. (2010). Иерусалимский Синедрион и римская Провинциальная администрация Иудеи (I в.). *Ученые записки Орловского государственного университета. № 3. Серия: Гуманитарные и социальные науки*. С. 93–99.
200. Мецгер, Б. М. (1996). *Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала*. Москва: Библейско-богословский институт св. Ап. Андрея. 325 с.
201. Милбанк, Дж. (2012-2013). "Постмодерный критический августинизм": краткая сумма в 42 ответах на незаданные вопросы. *Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск III. Теологія і філософія релігії*. С. 108-120.
202. Мисецкий, Е. В. (2014). Проблемы библейской историографии. *Библейская критика. «Белые пятна» российской и мировой истории. № 5*. С. 57–73.
203. Михайлова, Л. Б. (2013). *Религиозные традиции мира: иудаизм, христианство, ислам*. Москва: МПГУ. 288 с.
204. *Мишина: Трактат Сука* (комментарий рабби П.Кегати; пер. с иврита Й.Векслер). Иерусалим: Амана, 1992. 175 с.
205. Місевич, С. (2002). Біблія як фундаментальне джерело канонічного права православної Церкви. *Біблія і Культура: Зб. наукових статей*. Чернівці. С. 98-100.

206. Місевич, С. В. (2005). Джерела канонічного права (теоретико-правовий аналіз) [Текст]: дис... канд. юрид. наук: 12.00.01. Чернівецький національний ун-т ім. Юрія Федьковича. Чернівці.
207. Місевич, С. В. (2002). Матеріальні джерела Канонічного права. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип. 147 (ред. Пацурківський П. С.)*. Чернівці: Рута. С. 23–27.
208. Місевич, С. В. (2006). Релігійне право: компаративістський аспект. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип. 348 (ред. Пацурківський П. С.)*. Чернівці: Рута, С. 24–27.
209. Місевич, С. В. (2000). Біблія як джерело Канонічного права. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип. 75. (ред. Пацурківський П. С.)*. Чернівці: ЧДУ. С. 27–32.
210. Мокієнко, М. М. (2018). П'ятидесятництво: особливості богословської та соціальної ідентифікації. Рукопис. *Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.14 богослов'я*. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. Київ. 488 с.
211. Моргулис, М. Г. (1893). *О равенности владения недвижимостью по талмудическому праву*. Санкт-Петербург. 79 с.
212. Муромцев, Г. И. (1992). Источники права: Теоретические аспекты проблемы. *Правоведение. № 2*. С. 23-30
213. Недель, А. (2017). «И спрятал Моисей свое лицо» Генезис социального. *Моисей: человек, который видел Бога (под ред. Петр Баренбойм Петр Баренбойм, Сергей Шиян)*. М.: ЛУМ. С. 48-84.
214. Немировская, Л. З. (2017). Галерея еврейских мудрецов. *Цивилизация знаний: российские реалии*. С. 351–364.
215. Нефедов, М. (2015). Сходства и различия между книгой Завета (Исх. 21-23) и законами Хаммурапи. *Христианское чтение. № 5*. С. 70–81.

216. Носенко, Т. *Религиозный фактор в формировании национального самосознания израильтян* (под ред. Мочалова В. В.). Москва. С. 235–242.
217. Нот, М. (2014). *История Древнего Израиля* (пер. с нем. Ю. П. Вартанова). СПб.: ДМИТРИЙ БУЛАНИН, 496 с.
218. Овадья, Йосеф рав. (2019). *Ветвь древа отцов: Комментарии к трактату «Пиркей Авот»: Вступление*. Москва. 21 с.
219. Овчинников, А. И. (2002). *Правовое мышление в герменевтической парадигме: Монография*. Науч. ред. П. П. Баранов. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростов. ун-та. 285 с.
220. Осипов, А. (1872). *Брачное право древнего востока*. Вып. 1-й. Казань. 207 с.
221. *От Авраама до современности* (сост. В. Б. Фишман Д.). Москва: РГГУ, 2002. 389 с.
222. От Синая до Моава. *История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма*. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. С. 118–148.
223. Пацурківський, П. С. (2000). Інтегративний підхід в системі методів пізнання права. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип. 75. (ред. Пацурківський П. С.)*. Чернівці: ЧДУ, С. 10-19.
224. Петровцій, С. І. (2001). Філософія права — наука про сутність права. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип. 103 (ред. Пацурківський П. С.)*. Чернівці: Рута. С. 17–20.
225. Пилкингтон, С. М. (2002). *Иудаизм: Религии мира* (пер. с англ.). Москва: Фаир-Пресс. 400 с.
226. Пінкерс, С. (2013). *Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія* (коментр., прим. О.Хома, Е.Чухрай [пер. з фр.: О.Панич та ін.]). К.: Дух і літера. 605 с.

227. *Подати и повинности на Древнев Востоке*: Сб. ст. (отв. ред. М.А.Дандемаев). Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 1999. 154 с.
228. Подорожній, Ю. А. (2018). Діалог церкви і суспільства в сучасній українській теології. Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису. *Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство*. Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України, Київ. 210 с.
229. Полонский, П. (2015). *Еврейский взгляд на христианство: Две тысячи лет вместе*. Москва: Книжники. 304 с.
230. Поляков, А. В. (2004). *Общая теория права: Проблемы интерпретации в контексте коммуникативного подхода: Курс лекций*. СПб.: Издательский дом С.-Петербур. гос. ун-та. 864 с.
231. Поснов, М. (1906). *Иудейство: К характеристике внутренней жизни еврейского народа в послевоенное время*. Киев: Тип. И.И. Горбунова,. 276 с.
232. Акимов, В. В. (2006). Правовые памятники Древней Месопотамии и Библия. *Труды Минской Духовной Академии. № 4*. Жировичи. С. 104-119.
233. Примаков, Д. Я. (2015). *История еврейского и израильского права*. Москва: Infotropik Media. 212 с.
234. Примаков, Д. Я. (2011). Особенности еврейской правовой системы: сравнение еврейского и мусульманского права (VII-XIII вв.): *Диссертация на соискание ученой степени кандидата юридических наук* / Козлихин И. Ю., Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург. 160 с.
235. Пунько, О. (2013). "Правові традиції світу" -- книга Патріка Гленна як новаційний підхід в сучасному порівняльному правознавстві.

- Порівняльне правознавство: сучасний стан і перспективи розвитку* (ред. Ківалов С. В.). Одеса: Фенікс. С. 57–58.
236. Райт, К. (2010). *Око за око. Этика Ветхого Завета* (пер. с англ.). Черкасы: Коллоквиум. 536 с.
237. Рамбам (Маймонид). (1990). *Избранное* (пер с англ. Н.Бартман). Иерусалим: Библиотека Алия. 380 с.
238. *Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности* (отв. ред. В.А. Попов). Москва: Восточная лит-ра, 1995. 350 с.
239. Рашковский Б. (2012). Библейский луч: (вместо введения). *Философия права Пятикнижия* (ред. Гусейнов А. А., Рашковский Е. Б.). Москва: Изд-во "ЛУМ". С. 11–31.
240. Рашковский, Б. (2007). Второзаконие 33:5 опыт новой интерпретации. *Тирош – труды по иудаике. Серия "Judaica Rossica"*. Центр «Сэфер», Weltkongress Russischsprachiger Juden. Москва. С. 13–30.
241. Рот, С. (1967). История евреев с древнейших времен по Шестидневную войну. Иерусалим. 428 с.
242. Рязанов, И. В. (2011). Библейская экзегетика в средневековой культуре и деконструктивная критика Ж. Деррида: опыт сравнительного анализа. *Вестник пермского университета. №2. № 6*. С. 24–31.
243. Сайфуліна, Ю. В. (2011). Феноменологічний підхід до розуміння права. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Вип. 597* (ред. Пацурківський П. С.). Чернівці: ЧНУ. С. 29–33.
244. Слонимский, Д. (1873). Прозелитизм с точки зрения иудейства. *Журнал Еврейская библиотека*. Санкт-Петербург. 347 с.
245. Соловейчик, М. А. (1912). Очерки по еврейской истории и культуре. *Историческая хрестоматия* (под ред. М.И. Кулишера). Т. 1. Санкт-Петербург. 236 с.

246. Соловьёв, В. С. (1911-1914). *Собрание сочинений в X т.* Том VI. СПб.: Книгоиздательское Товарищество "Просвещение". 492 с.
247. Соловьёв, В. С. (1897). *Право и нравственность. Очерки из прикладной этики. Собрание сочинений.* Т.8. СПб.: Книжное товарищество «Просвещение».
248. Соловьёв, Э. Ю. (2005). *Категорический императив нравственности и права.* М.: Прогресс-Традиция. 416 с.
249. Сомнер, М. Г. (1884). *Древний закон и обычай. Исследования по истории древнего права.* Москва. 312 с.
250. Сомов, А. Б. (2011). Канон книг Ветхого завета: история, проблемы и перспективы исследования. *Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института.* № 4. С. 9–35.
251. Сомов, А. Б. (2019). Ли Мартин Макдональд о каноне Священного Писания в иудаизме и христианстве. *Философия религии: аналитические исследования.* 3. № 1. С. 164–173.
252. Сорокин, В. (2012). Тора: пространство правовое и пространство духовное. *Философия права Пятикнижия (ред. Гусейнов А. А., Рашковский Е. Б.).* Москва: Изд-во "ЛУМ". С. 178–220.
253. Софронов В. А. (2003). *История древнего востока в Ветхом Завете.* Москва: Русская панорама. 423 с.
254. Стародубский Б. А. (2000). Уникальная система правления в Израиле. *Государство и право.* № 2. С. 86-91.
255. Стеллецкий, Н. Брак у древних евреев. *Труды Киевской духовной академии за 1891-92 гг.* 380 с.
256. Стомба, А. В. (2008). О перемене сущности, или «Что есть» право в эпоху постметафизики. *Правоведение. Изв. вузов.* №1. С. 157–164
257. Сурко, Е. В. (2006). Правовые принципы в правовой системе, системе права и системе законодательства: теория и практика. *Правоведение.* № 2. С. 55–61.

258. Тантлевский, И. (2000). *Введение в Пятикнижие*. М.: Российский государственный гуманитарный университет. 469 с.
259. Тантлевский И. (2005). *История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма*. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та. 402 с.
260. Тантлевский, И. Р. (2016). **Царь Давид и его эпоха в Библии и истории**. М. Издательство Русской христианской гуманитарной академии. 407 с.
261. Тейлор Ч. (2018). *Секулярна доба. Книга друга [пер. з англ. Олексій Панич]*. К.: Дух і літера. 616 с.
262. Тейлор Ч. (2013). *Секулярна доба. Книга перша [пер. з англ. Олексій Панич]*. К.: Дух і літера. 664 с.
263. Телушкин, И. (1998). *Еврейский мир: Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии*. Москва: Лехаим. 575 с.
264. Тер-Акопов, А. (2003). Законодательство Моисея: общая характеристика. *Российская юстиция*. № 9. С. 40-43.
265. Тер-Акопов, (2004). А. Законодательство Моисея: система правонарушений. *Российская юстиция*. № 1. С. 40-42.
266. Тер-Акопов, А. (2003). Законодательство Моисея: уголовно - правовая характеристика. *Российская юстиция*. № 12. С. 39-41.
267. Тихонравов, Ю.В. (1998). Судебное религиоведение. *Фундаментальный курс*. М.: Издание «Интел-Синтез». 251 с.
268. Тищенко, С. Конец классической гипотезы источников. *Новые теории происхождения Пятикнижия (под ред. Мочалова В. В.)*: Академическая серия. С. 47–63.
269. Тищенко, С. *Обряды элиминации в 16-й главе кн. Левит. (под ред. Мочалова В. В.)*: Академическая серия. Вып. 45. Центр "Сэфэр". С. 11–22.
270. Тищик, Б. И. (2001). *Історія держави і права країн Стародавнього світу. Навч. посібник*. Л: Світ. 384 с.



271. *Трактат Синедрион из Талмуда Вавилонского: с введением переводчика введением в Талмуд Ибн-Насрелы с тринадцатью правилами герменевтики.* Одесса, 1894. 140 с.
272. Туваль, М. *От религии Храма к религии общины (под ред. Мочалова В. В.).* Время говорить. С. 13–25.
273. Тураев, Б. А. (2002). *История Древнего Востока.* Минск: Харвест. 321 с.
274. Ульбашев, А. (2015). Израильское частное право:: проблемы самоидентификации и задачи кодификации. *Тирош – труды по иудаике. Вып. 15. (ред. Членов М.).* Москва: Центр "Сэфэр". С. 209–220.
275. Урбах, Э. Э. (1989). *Мудрецы Талмуда.* Иерусалим. 483 с.
276. Усова, Е. *Исторические корни современной израильской государственности: определение точки отсчета (под ред. Мочалова В. В.): Академическая серия. Вып. 47. Центр "Сэфэр".* С. 179–196.
277. *Учитель поколений Рамбам (под ред. А. Стриковского).* Иерусалим: Амана, Б.г. 182 с.
278. Фейгин, А. К вопросу о сохранности Торы в свидетельствах еврейской религиозной классики (от Талмуда до наших дней): *Материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике. (под ред. Кондракова Ю. Н., Марьянчик Е. Б.).* Москва. С. 16–29.
279. *Философия права Пятикнижия (сост. Гусейнов А. А., Рашковский Е. Б.).* Москва: Изд-во "ЛУМ", 2012. 576 с.
280. *Философия права. Курс лекций: учебное пособие: в 2 т. Т. 2. (отв. ред. М.Н. Марченко).* Проспект Москва, 2015. 512 с.
281. Финкельштейн, Л. (1990). *Рабби Акива (пер. с англ.).* Иерусалим. 269 с.
282. Фишман, Д., Высоцки Б. (2002). *От Авраама до современности (пер. с англ. А. Ковалев; под. ред. Фишман Д., Высоцки Б.).* Москва: РГГУ. 389 с.

283. Флавий, Иосиф. (2003). *Иудейские древности. В 2 т. Т. 1. Кн. 1-12.* Москва: Издательство АСТ: «Ладомир». 784 с.
284. Флавий, Иосиф. (2003). *Иудейские древности. В 2 т. Т. 2. Кн. 13-20. О древности Иудейского народа (Против Апиона).* М.: Издательство АСТ: «Ладомир». 612 с.
285. Халіков Р. (2014). *Форми і наслідки раціоналізації релігійних традицій [Текст]: автореф. дис.... канд. філос. наук: 09.00.11 / Халіков Руслан Халікович; Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ.* 18 с.
286. *Христианское учение о преступлении и наказании* (науч. ред. К. В. Харабет, А. А. Толкаченко). М.: Норма, 2009. 336 с.
287. Хромцова, М. Ю. (2018). Компаративная теология о встрече с религиозным «другим»: проблемы и возможности. *Вестник русской христианской гуманитарной академии. 19. № 1.* С. 125–137.
288. Цыпин В. прот. (2004). *Ветхозаветное право. Православная Энциклопедия. Т. 8: Вероучение – Владимиро-Волынская епархия (под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II).* Москва: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия». С. 66-73.
289. Цыпин В., прот. (2002). *Курс Церковного права. Учебное пособие. Круглый стол по религиозному образованию в РПЦ.* Москва: Христианская жизнь. 700 с.
290. Честнов, И. Л. (2000). *Право как диалог: к формированию новой онтологии правовой реальности.* СПб.: Санкт-Петерб. юрид. ин-т Генер. прокуратуры Рос. Федерации. 103 с.
291. Чичерин, Б. Н. (2011). *Философия права: монография.* М.: Директ-Медиа. 557 с.
292. Шафир, М. П. (1871). *Очерк Моисеево-талмудического права.* Санкт-Петербург. 72 с.
293. Шифман, И. Ш. (1964). Новые материалы к характеристике социальной структуры иудейского государства. *Эпиграфика Востока. XVI.* Москва: Наука. С. 21-28.

294. Шифман, И. Ш. (1964). Правовое положение рабов в Иудее по данным библейской традиции. *Вестник древней истории*. № 3. М. с. 54-80.
295. Шифман, И. Ш. (1989). Государство в системе социальных институтов в древней Палестине (2 половина III – 1 половина I тыс. до н. е.). *Государство и социальные структуры на древнем востоке*. Москва. С 55-85.
296. Шифман, Л. (2000). *От текста к традиции: История Иудаизма в эпоху второго храма и перехода Мишны и Талмуда*. Москва-Иерусалим: Мосты культуры-Гешарим. 275 с.
297. Шифман, Л. (2016). *От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго храма и период Мишны и Талмуда*. Москва: Мосты культуры, GESHARIM. 304 с.
298. Шиян, С. (2017). Моисей Микеланджело: человек, который видел Бога. *Моисей. Первый философ права. Человек, который видел Бога (под ред. Петр Баренбойм, Абдусалам Гусейнов, Аркадий Недель, Сергей Шиян)*. М.: ЛУМ. с.124-174.
299. Элиаде, М. (2001). *История веры и религиозных идей*. В 3 т. Т. 1 (пер. с фр.). Москва: Критерион. 464 с.
300. Элиаде, М. (2002). *История веры и религиозных идей*. В 3 т. Т.2.: От Гаутамы Будды до триумфа христианства (пер. с фр.). Москва: Критерион. 512 с.
301. Элиаде, М. (2002). *История веры и религиозных идей*. В 3 т. Т.3: От Магомета до реформации (перев. с фр.). Москва: Критерион. 352 с.
302. Элон, М. (2002). *Еврейское право (под общ. ред. д.ю.н., проф. И.Ю. Козлихина)*. Санкт-Петербург: Юридический центр Пресс. 611 с.
303. Эпоха двух Царств: Иудея (Йехуда) и Израиль. *История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма*. Санкт-Петербург.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. С. 202–242.

304. Эпоха Патриархов: (до 586 г. до н.э.). *История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма*. Санкт-Петербург.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. С. 16–55.
305. Юревич, Д. С. (2009). Проблема хронологии Исхода в свете археологических данных. *Христианское чтение*. № 7-8. С. 93–117.
306. Яблоков, И. Н. (2000). *Религиоведение. Учебный словарь-минимум по религиоведению*. Москва: Гардарика. 535 с.
307. *Языки мира: Семитские языки. Аккадский язык. Северозападносемитские языки* / РАН. Институт языкознания (ред. колл.: А. Г. Белова, Л. Е. Коган, С. В. Лёзов, О. И. Романова). М.: Academia, 2009. 832 с.
308. Гримм, С. (2018). Логика мистицизма. *Философия религии: аналитические исследования*. 2(1), С. 67–81. <https://doi.org/10.21146/2587-683X-2018-2-1-67-81>.
309. Байтин, М. И. О принципах и функциях права: новые моменты. *Правоведение*. № 3. С. 3-15.
310. Гальбиатти Э., Пьяцца А. (1995). *Трудные страницы Библии. Ветхий Завет*. Москва: Христианская Россия. 305 с.
311. Шифман, И. Ш. (1987). *Ветхий завет и его мир: (Ветхий завет как памятник лит. и обществ, мысли древней Передней Азии)*. М.: Политиздат. 239 с.
312. Коркунов, Н. М. (2019). *Лекции по общей теории права*. Москва: Издательство Юрайт. 420 с.
313. Куповецкий, М. С. (2002). Этногенез и этническая история евреев до начала VI в. до н.э. От Авраама до современности. *Лекции по еврейской истории и литературе (под ред. Д. Фиммана, Б. Высоцки; пер. с англ. А. Ковалева)*. М.: РГГУ. С. 23-51 (389 с.).
314. Михайловский, И. В. (1914). *Очерки философии права*. Томск: Т-во "Печатня С.П. Яковлева". Т. 1. 628 с.

315. Чиркин В. Е. (1985). Закон как источник права в развивающихся странах. *Источники права*. М.. 293 с.
316. Albright, W. (2003) *From the Stone Age to Christianity*. Oregon: Wipf & Stock Publishers. Eugene. 386 p.
317. Alon, G. (1989). *The Jews in their Land in the Talmudic age*. Cambridge: Harvard University Press. 822 p.
318. Anbar, M. (1985). *The Amorite Tribes in Man' and the Settlement of the Israelites in Canaan*. Tel-Aviv: The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies, Tel-Aviv University. 250 p.
319. Bright, J. (2000). *A History of Israel*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press. 574 p.
320. Brown, F., Driver, S. R., Briggs, C. A. (1994). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the biblical Aramaic*. Hendrickson Publishers. 1216 p.
321. *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G.E. Wright (ed. F.M. Cross)*. New York: Doubleday, 1976. 611 p.
322. Hayes, J. H., Miller. J. M. (2006). *A History of Ancient Israel and Judah*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.. 552 p;
323. Hoffman, L. A. (1989). *Beyond The Text: A Holistic Approach To Liturgy (Jewish Literature and Culture)*. Indiana University Press. 224 p.
324. LaSer, V. S., Hubbard, D. A., Bush F. W. (1996). *Old Testament Survey: The Message, Form and Background of the Old Testament*. Grand Rapids, MI, United States: Eerdmans. 860 p.
325. Mantel, Y. (1965). *Studies in the History of the Sanhedrin*. Cambridge: Harvard University Press. 378 pp.
326. Millar, F. (1992). *The Emperor in the Rome World*. Bristol Classical Press. 656 p.

327. Moore, G. F. (2013). *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim. Vol. 1*. Cambridge: Harvard University Press. 552 p.
328. Rajak, T. (1992). *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*. London: Routledge. 216 p.
329. Seters J. Van. (2014). *Abraham in History and Tradition*. Brattleboro, Vermont, USA: Echo Point Books & Media. 350 p.
330. Sivertsev, A. (2002). *Private Households and Public Politics in III-V Century Jewish Palestine*. Mohr Siebeck. 279 pp.
331. Thompson, T. L. (2002). *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*. San Antonio, Texas, USA: Trinity Press International. 404 p.
332. Treballe Barrera J. (1998). *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*. Brill; NEW STIFF WRAPS. 574 pp.
333. Twersky, I. (1982). *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*. Yale University Press. 656 pp.
334. Vaux, R. de. (1978). *The Early History of Israel*. London, UK: Darton, Longman and Todd. 886 p.