

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ РАБСТВА

И. Ш. Шифман

ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ РАБОВ В ИУДЕЕ ПО ДАННЫМ БИБЛЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

ПРОБЛЕМА правового положения рабов в допленной Иудее уже давно привлекает к себе внимание исследователей¹. Причину такого интереса следует искать, очевидно, в том, что, не решив этого вопроса, составить себе сколько-нибудь отчетливое представление о социальном строе этой страны невозможно. Однако до сравнительно недавнего времени исследователи, суммируя данные традиции, стремились подчеркнуть необычный, с их точки зрения, статус раба в Иудее и Израиле, объясняя его «мягкостью», «гуманностью» действовавшего в Иудее законодательства². Быстрое накопление материала, характеризующего положение рабов в иных обществах, сделало необходимым пересмотр имеющихся данных, относящихся к истории рабства в Иудее³, но и до настоящего времени многое в этом вопросе остается неясным.

Сведения о положении рабов сохранились как в жреческих законах, вошедших в библейский канон, в которых, несомненно, нашли свое отражение действовавшие в Палестине морально-этические и правовые нормы⁴, так и в нарративных и поэтических текстах Библии, касающихся отдельных случаев, характеризующих положение рабов. За не-

¹ M. M i e l z i n e r, Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern nach biblischen und talmudischen Quellen dargestellt, Copenhagen, 1859; M. M a n d l, Das Sklavenrecht des Alten Testaments: eine rechtsgeschichtliche Studie, Hamburg, 1886; R. G r ü n f e l d, Die Stellung der Sklaven bei den Juden nach biblischen und talmudischen Quellen, Breslau, 1886.

² Такую точку зрения высказывал, помимо указанных выше авторов, М. А. Соловейчик (М. А. С о л о в е й ч и к, Очерки по еврейской истории и культуре, СПб., 1912, стр. 71). Однако уже М. Лурье (М. L u r j e, Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im Israelitisch-Jüdischen Reiche von der Einwanderung in Kanaan bis zum Babylonischen Exil, BZAW, 45, 1927, стр. 54) выступил против переоценки благополучного положения рабов и отметил жестокость эксплуатации, которой они подвергались.

³ E. H ä u s l e r, Sklaven und Personen minderen Rechts im Alten Testament, Köln, 1956. Работа П. Хайнша (P. H e i n i s c h, Das Sklavenrecht in Israel und im Alten Orient, Studia catholica, II, 1935, стр. 201—248, 276—290) осталась нам недоступной. Ценные наблюдения по интересующему нас вопросу сделаны И. Д. Амусиным (И. Д. А м у с и н, Термины, обозначающие рабов в эллинистическом Египте по данным Септуагинты, ВДИ, 1952, № 3). Замечания о положении рабов А. Б. Рановича (А. Б. Р а н о в и ч, Очерк истории древнееврейской религии, М., 1937) носят слишком общий характер.

⁴ О библейских законах см.: A. A l t, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, I, Münch., 1959, стр. 278—332; A. J i r k u, Das weltliche Recht im Alten Testament, Gütersloh. 1927; D. D a u b e, Studies in the Biblical Law, Cambr. 1947.

сколькими исключениями, сведения, содержащиеся в этих источниках, с трудом поддаются датировке, и, следовательно, эволюцию в правовом положении рабов в настоящее время проследить невозможно.

Из ряда терминов, которыми в Библии могли обозначаться рабы, в законах для обозначения раба-мужчины использовался термин 'ābād и рабыни — 'āmā. Оба они, вообще говоря, могли и не обозначать рабов в строгом смысле этого слова. Довольно часто, обращаясь к лицу, занимающему высокое социальное положение, говорящий называл себя его «рабом» ('ābād) или «рабыней» ('āmā). Во многих случаях говорящий — заведомо свободный (ср., например, Gen., 44, 32; I Sam., 17, 34)⁵. Очевидно, в данном случае мы имеем дело с проявлением сервилитета, присущего рабовладельческому обществу⁶. Термин 'ābād часто используется для обозначения царских придворных и чиновников — «рабов» царя⁷. До нас дошли и сравнительно многочисленные печати и скарабен, принадлежавшие таким «рабам» царя: «Шемы, раба Йароб'ама» (lšm' 'bd yrb'm); «Шемы, раба царя» (lšm' 'bd hmlk); «Обадийаху, раба царя» (l'bydw 'bd hmlk); «Абийау, раба Уззийау» (l'byw 'bd 'zuw); «Шабанйау, раба Уззийау» (lšbnw 'bd 'zuw)⁸. В собрании еврейских надписей, опубликованном С. Москати, издан один из скарабеев VIII в. до н. э., принадлежавший «Ашге, рабу Ахаза» (lšg' 'bd 'hz)⁹. Представляет интерес также отгиск печати на ручке амфоры из Рамат Рахель: «Элийакима, раба Йехойакима» (l'yqm n't uwkn), датируемый VI веком до н. э.¹⁰. Несмотря на некоторую необычность терминологии (обычно в надписях на печати термин n'a'g в значении «раб» не употребляется), представляется несомненным точное соответствие этой печати тем, в которых употреблен термин 'ābād. Подобное же словоупотребление засвидетельствовано и для других ханаанейских языков. Известны две аммонитские надписи, принадлежавшие «рабыням» царя, — вероятно, женщинам, занимавшим высокое должностное положение при аммонитском царском дворе¹¹. В финикийской надписи CIS, I, 5 правитель кипрского Карфагена, носящий титул skn, обычно обозначающий правителя города и соответствующий во II тыс. до н. э. акк. gābišu¹², человек, стоящий на высокой ступени придворной перархической лестницы¹³, назван «рабом» ('bd) Хирама, царя сидоня¹⁴. Слово 'ābād «раб» могло быть применено и к подданным царя, не состоявшим на царской службе, с тем, чтобы подчеркнуть их зависимость от царя, их подчиненное, следовательно, «не-свободное» состояние. Именно поэтому вольный филистимлянин Голиаф,

⁵ К. Брокельман пишет: «Личное местоимение 1 лица ед. числа в скромном обращении к вышестоящему лицу может быть выражено словом 'ābād» (С. В. Г. о с к е л-т а н, Hebräische Syntax, Neukirchen, 1956, стр. 19).

⁶ Ср. А м у с и ц, Термины..., стр. 48. В этом же смысле характеристика 'bd использована, очевидно, и в письме из Мецад Хашавайаху (J. N a v e h, A Hebrew Letter from the Seventh Century B. C., IEJ, 1960, № 3, стр. 129—139).

⁷ Ср. например, Gen., 40, 20; I Reg., 11, 26—28; I Chron., 20, 2—3.

⁸ M. L i d s b a r s k i, Kanaanäische Inschriften, Gießen, 1907, стр. 11.

⁹ S. M o s c a t i, L'epigrafia ebraica antica, Roma, 1951, стр. 59.

¹⁰ IEJ, 11, 1961, № 4, стр. 195.

¹¹ G. M. L a n d e s, The Material Civilization of the Ammonites, «The Biblical Archaeologist», XXIV, № 3, стр. 82 сл. Ср. также М. Л. Г е л ь ц е р, Первая попытка реконструкции истории древнего народа, ВП, 1962, № 12, стр. 163.

¹² Ср. W. F. A l b r i g h t, Two Little Understood Amarna Letters from the Middle Jordan Valley, BASOR, 89, 1943, стр. 11; М. Л. Г е л ь ц е р, К вопросу о датировке недатированных текстов из Угарита, ПС, 11, 1963, стр. 4.

¹³ Ср. И. Н. В и н н и к о в, Надпись Ахирама Библиского в новом освещении, ВДИ, 1952, № 4, стр. 143 сл.

¹⁴ См. также: W. F. A l b r i g h t, The Seal of Eliakim, JBL, 51, 1932, стр. 79 сл.; А. В е р г т а н, Two Hebrew Seals of the 'Ebed Class, JBL, 55, 1936, стр. 221 сл.; Ч. С. Т о р р е у, A Hebrew Seal from the Reign of Ahaz, BASOR, 79, 1940, стр. 27 сл.

обращаясь к израильтянам, говорил: «...я — филистимлянин, а вы — рабы Саула» (*ābādīm lēšā'ul* — I Sam., 17, 8). Поэтому когда мы узнаем, что в работах, связанных с постройкой Иерусалимского храма, принимали участие «рабы» тирского царя Хирама (I Reg., 15—25; ср. II Chāg., 2, 6—8), это не обязательно должно означать, что перед нами рабы в собственном смысле этого слова. Возможно, как показывает параллельный угаритский материал¹⁵, здесь имеются в виду зависимые от царя ремесленники. Приведенные выше материалы показывают, что отчетливой грани между рабством в прямом смысле этого слова и иными формами зависимости в сиро-палестинских обществах конца II и первой половины I тыс. до н. э. в терминологическом отношении не было. В особенности характерно то обстоятельство, что Соломон обещает Хираму расплатиться с ним за труд лесорубов — «рабов» последнего (*ābādākā*) — как за труд рабов в прямом смысле слова (I Reg., 5, 20): «и заработок (*sēkar*) рабов твоих я отдам тебе». Наконец, очень часто в Библии встречается сочетание «раб Йахве» (*ābād yhw*). Им, однако, обозначаются не храмовые рабы в прямом смысле этого слова, как можно было бы предполагать по аналогии с иными обществами¹⁶, но лица, так или иначе связанные с культом Йахве или, как предполагается, выполняющие его волю¹⁷.

При всем этом, однако, значение терминов *ābād* и *āmā* в библейских законах сомнений не вызывает. Совокупность рабов в Библии обозначается словом *ābuddā*. Оно встречается в текстах дважды (Gen., 26, 14; Job., 1, 3). Однако только Вульгата дает вполне точный его перевод — *familia*. Таргум Онкелос (Gen., 26, 14) дает кальку с еврейского — *ābuddā*, тогда как Таргум к книге Иова — *pūlēhānā*). Кальку с еврейского дает в обоих случаях и Пешитта — *abadtā*. Септуагинта, однако, представляет другую традицию текста: *καὶ ἑσθέραια πολλὰ* (Gen., 26, 14) и *ἔργα* (Job., 1, 3).

Некоторые данные о количественном соотношении рабов и свободных в V в. до н. э. дают тексты Ездры (2, 64—67) и Неемии (7, 66—67). Всего из вавилонского плена вернулись 42 360 свободных и 7337 рабов; иными словами, рабы составляли около 15% населения Иерусалимской храмовой общины. Впрочем, эта цифра, вероятно, должна быть несколько уменьшена, если принять во внимание, что среди свободного населения не учтены женщины и дети. Было бы, конечно, опасно принимать эти цифры для всех периодов и в особенности для наиболее раннего этапа истории иудейско-израильского общества, а тем более переносить их на другие общества Сирии и Палестины. Численность рабов могла изменяться каждый раз в зависимости от конкретных условий. К тому же при неоднократных перемещениях столь значительных групп населения возникали весьма благоприятные условия для бегства рабов от их хозяев. Эти цифры, однако, позволяют предполагать, что даже в V в. до н. э. подавляющее большинство иудейско-израильского общества составляли свободные, в том числе и преимущественно, очевидно, мелкие производители. Тем более вероятно, что в конце II—начале I тыс. до н. э. количество рабов и его отношение к общей массе свободных было еще более незначительным.

Теоретически представляется бесспорным, что термином *ābād*, наряду с царскими слугами и чиновниками могли обозначаться и царские рабы в прямом смысле этого слова. В пользу существования рабов, принад-

¹⁵ М. Л. Гельцер, Материалы к изучению социальной структуры Угарита, ВДИ, 1952, № 4, стр. 32 сл.

¹⁶ Ср. R. Ph. Dougherty, *The Shirkûtu of Babylonian deities*, New Haven, 1923; А. Г. Периханян, Храмовые объединения Малой Азии и Армении, М., 1959, стр. 105, сл.; K. M l a k e r, *Die Hierodulenlisten von Ma'in*, Lpz, 1943, стр. 51.

¹⁷ Ies. Nav., 24, 29; Judic., 2, 8; Ps. 143, 1; Jer., 25, 9; Am., 3, 7 и т. д.

лежавших царю и эксплуатировавшихся этим последним, свидетельствует, в частности, отрывок из надписи моавитского царя Меша, где речь идет о строительных работах, осуществлявшихся руками пленных израильтян, очевидно, царских рабов. Вероятно, царским рабом в прямом смысле слова был раб Саула эдомитянин Доэг — один из пастухов Саула (I Sam., 21, 8), как, впрочем, и остальные пастухи. Царский раб — кушит — упомянут и в пророчестве Иеремии (38,7).

В книге Ездры (2, 55—57) и параллельном тексте Неемии (7, 57—59) перечисляются 10 родов «сыновей рабов Соломона» (bēnē 'abdē šēlōmō), вернувшихся из вавилонского плена в Палестину. Различия между этими источниками несущественны: у Ездры один из родов назван bēnē 'āmī, тогда как у Неемии — bēnē 'āmōn. Положение этой группы населения достаточно своеобразно. Они не принимали участия в народном собрании, на котором провозглашалось моисеево законодательство, следовательно, они не имели гражданских прав в общине. При подсчете количества вернувшихся они упоминаются с нетиним — лицами, выполнявшими повинности в пользу левитов¹⁸. Из этого можно заключить, что и «сыновья рабов Соломона» также обязаны были выполнять какие-то повинности, однако, тексты не дают данных для решения вопроса о том, в чью именно пользу эти повинности выполнялись. В то же время они имели родовую организацию, и, следовательно, как можно заключить отсюда, их статус был наследственным. Важно также, что в данном случае перед нами не рабы, а потомки («сыновья») рабов; к тому же это потомки не царских рабов вообще, но рабов царя Соломона. Представляется наиболее вероятным, что «сыновья рабов Соломона» были потомками вольноотпущенников этого царя, составивших и поставленных Соломоном в своеобразные условия¹⁹. Заметим в связи с этим, что и в современных обществах Северной Аравии, где до недавнего времени существовало или продолжает существовать рабство, вольноотпущенники продолжают именоваться «рабами» своего господина и после формального освобождения.

Своеобразие терминологии, применявшейся в Палестине, не дает возможности выделить во всех случаях царских рабов в прямом смысле этого слова из общей массы царских слуг, чиновников и придворных²⁰. Думается, однако, что положение царских рабов в прямом смысле слова вряд ли существенно отличалось от положения рабов частновладельческих²¹. Поэтому же представляется затруднительным определить положение двух «рабов» ('bd), упомянутых в одном остраконе из Элата V — IV вв. (№ 2071 — список имен)²², тем более, что владельцы этих «рабов» неизвестны.

¹⁸ M. H a r a n, The Gibeonites, the Netinium and the Son's of Solomon Servants, «Vetus Testamentum», 11, 1961, № 2, стр. 166 сл.

¹⁹ М. Харан (H a r a n, Gibeonites...) видит в них потомков царских рабов, не характеризуя их более подробно. Интересен отмеченный М. Хараном «неизраильский» характер большинства этих родовых имен, что, однако, не мешало членам данных родов со временем иудаизироваться.

²⁰ Интересно, что Тобия, основатель династии Тобиадов в Запорожье (ср. Neh., 2, 10 и 19), именуется «рабом-аммонитянином» (hā'ābād hā'ammoni). Составитель текста, как полагают, стремился в данном случае подчеркнуть зависимость Тобии от персидского царя и его высокое положение при дворе последнего (ср. В. M a z a r, The Tobiads, IEJ, 7, 1957, № 3, стр. 143 сл.).

²¹ Нам представляется сомнительной попытка И. Мендельсона видеть в библейских lēmas 'obēd (I Reg., 9, 21) государственных рабов (I. M e n d e l s o n, State Slavery in Ancient Palestine, BASOR, 85, 1942, стр. 14—17). Но своему прямому смыслу это сочетание обозначало лиц, выполнявших mas — царскую трудовую повинность.

²² N. G l u e c k, Ostraca from Elath, BASOR, 80, 1940, стр. 3—10. Ср., однако, Ch. C. T o r r e y, On the Ostraca from Elath, BASOR, 82, 1941, стр. 15 сл. Он предлагает чтение 'br, кажущееся нам менее обоснованным.

Библия знает два вида рабства — вечное рабство и временное рабство. Вечные рабы во всех библейских законах рассматриваются как часть имущества их владельца, как его наследственная собственность (*ʾāhuzzā*; ср. Lev., 25, 45)²³ и в соответствии с этим не как субъекты, но как объекты права²⁴. В «Кодексе Завета» (Ex., 21, 21) подчеркивается, что раб — это «серебро» его господина. В обеих редакциях Декалога (Ex., 20, 17; Deut., 5, 18) раб (*ʾābād*) и рабыня (*ʾāmā*) упоминаются наряду с домом, полем, ослом, волом и т. д. как часть того чужого имущества, которое не следует желать для себя. Рабы могли передаваться по наследству (Lev., 25, 46). В том случае, если вол забодает раба, «Кодекс Завета» предписывал выплатить его господину 30 сиклей серебра (Ex., 21, 30). Представляется очевидным, что указанная здесь сумма приблизительно соответствовала цене взрослого раба, существовавшей в Иудее в VIII в. до н. э.

Заметим, что подобное же положение зафиксировано и в правовых нормах арамейских папирусов V в. до н. э. В документах о займах, дошедших до нас, рабы и рабыни упомянуты наряду с иным имуществом как обеспечение кредитору в случае неуплаты долга²⁵.

В некотором противоречии с этим принципом находится, как кажется, запрещение Второзакония выдавать беглых рабов их хозяевам. Вопреки мнению некоторых исследователей текст в данном случае не имеет в виду беглых рабов, принадлежавших иудеям²⁶. Более правы, как нам кажется, те ученые, которые видели в данном случае предписание, относящееся к рабам, бежавшим извне на территорию Израиля и Иудеи²⁷. В самом деле, в интересующем нас отрывке сказано следующее: «Не выдавай раба господину его (раба.— *И. Ш.*), который бежал к тебе от господина своего. С тобой пусть он поселится, среди тебя, в месте, которое он выберет среди общин твоих (*šēʿārākā*)²⁸, где ему понравится. Ты не угнетай его». По смыслу текста ясно, что законодатель обращается к народу как к единому целому, поэтому точку зрения М. Лурье следует признать совершенно исключенной. К тому же она плохо согласуется с тем, что известно о пра-

²³ Ср. L u r j e, Studien..., стр. 47. Однако, обосновывая тезис о том, что раб являлся «производительным инвентарем», М. Лурье без достаточных, на наш взгляд, оснований ссылается на Deut., 15, 18, где, по его мнению, «ясно сказано, что раб стоит половину поденщика». В упомянутом тексте речь идет о другом: о том, что временный раб, отпускаемый по истечении шести лет на свободу, отработал для хозяина двойной срок наемного работника (*mišnā šēkar šākīr*).

²⁴ Ср. H ä u s l e r, Sklaven..., стр. 136.

²⁵ R. Y a r o n, Introduction to the Law of the Aramaic Papyri, Oxf., 1961, стр. 36—40.

²⁶ Такова точка зрения М. Л у р ь е (L u r j e, Studien..., стр. 55), который видел в этом установлении уступку, вырванную у господствующего класса в ходе классовой борьбы.

²⁷ Ср. H ä u s l e r, Sklaven..., стр. 134 сл. и 140. Polemika A. Menesa против этой точки зрения (A. M e n e s, Die vorexilischen Gesetze Israels, BZAW, 50, Giessen, 1928, стр. 84 сл.), направленная против К. Штойернагеля, не кажется убедительной. А. Менес полагает, что речь идет о рабе-еврее, бежавшем от господина и использующем право убежища, что, однако, не подтверждается текстом.

²⁸ Слово *šaʿar* имеет в Библии основное значение «ворота». Так как в Палестине народные собрания обычно происходили у городских ворот (ср. Gen., 23, 10), то этим словом обозначалось иногда и народное собрание (ср. Ruth, 3, 11). В цитируемом отрывке контекст предполагает перевод слова *šaʿar* как «община», т. е. обозначение совокупности лиц, могущих собираться у ворот на народное собрание. В таком же значении это слово встречается и в ряде других контекстов (см., например, Gen., 24, 60; Deut. 28, 52; Gen., 22, 17; Ex., 20, 10). В особенности характерно его употребление у Исайи (14, 31), где оно представляет собой поэтическую параллель к слову *ʿir* «город». Ср. E. A. S p e i s e r, «Coming» and «Going» at the City Gate, BASOR, 144, 1956, стр. 20—23. Показательны и древние переводы интересующего нас отрывка: Вульгата — *et in una urbium tuarum requiescet*, Таргум Онкелос — *baʿādā min qirwāk*.

вовых нормах и практике, имевшей место в подобных случаях в различных районах Сирии и Палестины.

Судя по тексту I Reg., 2, 39—40, в случае бегства раба за пределы Иудейского государства иудеи обращались к тому государству, куда он бежал, с требованием о возвращении этого раба его господину. Правда, согласно этому рассказу, подобные требования выдвигались и поддерживались частным образом. В тексте сказано следующее: «И было по прошествии трех лет, и бежали два раба, принадлежавшие Шим'и (šim'i), к Акишу, сыну Маака, царю Гата. И встал Шим'и, и оседлал осла своего, и пошел в Гат к Акишу на поиски рабов своих. И пошел Шим'и, и привел рабов своих из Гата». Интересный параллельный материал этому рассказу содержат документы из Угарита и Алалаха, на которые сравнительно недавно обратил внимание М. Л. Гельцер²⁹. В частности, документ PRU, IV, 17.238 представляет собой обязательство хеттского царя Хаттусиля III выдавать царю Угарита его беглых «рабов» (ardu), «рабов» этих последних, а также граждан Угарита³⁰. Из этого документа, между прочим, следует, что царские «рабы» в Угарите — это не только царские служащие, но и зависимые от царя люди в прямом смысле этого слова. Аналогичные договоры существовали между Алалахом и Кицватной, а также между Тунипом и Алалахом³¹. Показательны отдельные клаузулы этого последнего документа. Беглый раб не выдается в ту страну, откуда он бежал; царь не обязан его разыскивать или арестовывать, но в том случае, если кто-либо беглого раба захватит, последний должен быть посажен в царскую тюрьму. Раб выдается (и это особенно важно) только после личного обращения его хозяина, и только в этом случае предпринимаются розыски раба, если его местопребывание неизвестно. Обращение Шим'и к Акишу, царю Гата, было возможно, следовательно, только в том случае, если между Гатом и Иудейско-Израильским царством существовали договорные отношения, аналогичные тем, которые имелись между Тунипом и Алалахом. Трудно допустить, чтобы Шим'и мог вернуть своих рабов, не располагая санкцией Акиша и его поддержкой. Но эти же договоры и самая необходимость их заключения свидетельствуют о том, что выдача раба, бежавшего «из-за границы», первоначально не практиковалась, и в тех случаях, когда отсутствовал специальный договор, не имела места. Исходя из сказанного, надлежит сделать вывод, что в библейском установлении, которое нас здесь интересует прежде всего (Deut., 23, 15—16), нашел свое отражение обычай, общий для всей Сирии и Палестины второй половины II тысячелетия и первой половины I тысячелетия до н. э. По данным ассирийских письменных памятников, аналогичное положение существо-

²⁹ М. Л. Г е л ь ц е р, К вопросу о рабстве в Угарите (XIV—XIII вв. до н. э.) «Lietuvos TSR Ankštųjų, Mokyklų, Mosklo Darbai. Istorija», III, 1962, стр. 160 сл.; о п ж е, Социальное деление свободных слоев населения в Угарите XIV—XIII вв. до н. э., «Проблемы социально-экономической истории древнего мира, Сборник памяти акад. А. И. Тюменева», стр. 66 сл.; о п ж е, Сельская община и прочие виды землевладения в древнем Угарите, ВДИ, 1963, № 1, стр. 35 сл. Отмеченная М. Л. Гельцером непосредственная зависимость рабов царя и рабов этих последних от царя противоречит, как нам кажется, его тезису о том, что это были лично свободные люди. Эти две группы не выделяются из числа «сынов Угарита», как думает М. Л. Гельцер, но принадлежат параллельно с ними. Хеттский царь Хаттусиль III обязуется не принимать себя лиц, лично зависимых от угаритского царя, а также граждан Угарита, очевидно, как его подданных. В обоих случаях должен быть предотвращен ущерб, который может быть нанесен царю Угарита.

³⁰ Вопреки мнению М. Л. Гельцера (Г е л ь ц е р, К вопросу о рабстве, стр. 161) между Угаритом и Алалахом не существовало договора о взаимной выдаче рабов: в том сильно фрагментированном тексте, на который он ссылается (D. I. W i s e m a n, The Alalakh Tablets, L., 1933, № 4) слово «раб» отсутствует, а речь идет, по-видимому, о мерах против кражи свободных.

³¹ W i s e m a n, Alalakh Tablets, №№ 2, 3.

вало и в стране Шуприя, откуда беглые рабы, а также лица, бежавшие от несения повинностей, не выдавались³². Однако в некоторых областях Палестины эллинистического времени этот обычай уже прекратил свое действие. Согласно одному документу (PCZ, 59015 verso), датированному 259/258 годом, трое рабов Зенона, приобретенные в Идумее, по дороге в Египет бежали. Лица, во власть которых они попали, — некий Коллохут и его брат Заидел, у которого эти рабы были куплены, потребовали за выдачу беглецов 100 драхм. Ясно, что такое требование не могло быть предъявлено, если бы обычай эллинистической Идумеи принципиально запрещали выдачу беглых рабов³³.

Сам по себе этот закон генетически связан с тем требованием о соблюдении гостеприимства, которое, как правило, повсеместно выдвигается обычаем в период существования родового строя и на заре возникновения классового общества. Очевидно, договоры Туниша и Алалаха, а также угаритского царя с хеттским составлены в нарушение древнего обычая. Можно думать, что обязательство Акиша выдавать рабов, бежавших из Иудейско-Израильского царства, предполагало существование аналогичного ответного обязательства Соломона. Но если так, то введение требования о невыдаче рабов во Второзаконии, очевидно, следует связать с консервативными устремлениями авторов этого документа, с их намерением восстановить нарушенное древнее божественное, с их точки зрения, право.

В литературе предпринимались попытки и иного истолкования этого текста. В частности, было высказано предположение, что зафиксированный во Второзаконии обычай относился только к рабам иудейско-израильского происхождения, бежавшим с чужбины³⁴. Сторонники этой точки зрения исходят из аналогии с § 280 Законов Хаммураби, который, однако, можно также толковать различно. Там сказано следующее: «Если человек купит во враждебной стране раба или рабыню человека, и когда придет в Страну, господин раба или рабыни признает своего раба или рабыню, то если раб или рабыня — дети Страны, их должно отпустить на свободу (an-du-ka-ar-šu-ni iš-ša-ak-ka-an) без какого-либо серебра»³⁵. Если бы аналогия с интересующим нас отрывком из Второзакония действительно имела место, то и в последнем следовало бы ожидать прежде всего точного указания на то, что беглый раб является прирожденным израильтянином или иудеем. Кроме того, тогда оказались бы излишними и оговорки о свободе выбора беглецом места жительства и о необходимости «не притеснять» его. Было бы естественно исходить из того, что беглец вернется в ту общину, полноправным членом которой он являлся до порабощения. Наконец, немаловажно и то, что в Законах Хаммураби не говорится о бегстве раба; здесь речь идет о покупке раба или рабыни и, как показывают §§ 280 и 281 этих Законов, об опознании раба его прежним владельцем. Заметим, кстати, что в комментариях к Законам Хаммураби, составленных Драйвером и Майлзом³⁶, была высказана мысль, что в § 280 речь идет не о безвозмездном освобождении раба-вавилонянина, но о безвозмездной передаче такого раба его прежнему владельцу. По их мнению, слово

³² И. М. Дьяконов, Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту, ВДИ, 1951, № 2, стр. 353; № 3, стр. 218 сл.

³³ Предположение Ф. М. Абея (F. M. Abel, Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe, P., 1952, стр. 65 сл.) о существовании в эллинистической Идумее установления, соответствовавшего разбираемому нами библейскому закону, таким образом, не подтверждается.

³⁴ I. M e n d e l s o h n, Slavery in the Ancient Near East, N. Y., 1949, стр. 63.

³⁵ G. R. D r i v e r, J. C. M i l e s, The Babylonian Laws, Oxf., 1955, II, стр. 94. Перевод И. М. Дьяконова (ЗВАХ, I, стр. 258).

³⁶ D r i v e r, M i l e s, Babylonian Laws, I, стр. 482—493. Там же указана и литература вопроса.

andurāgum в данном контексте обозначает прекращение зависимости раба от лица, его купившего. Однако, с их точки зрения, нет никаких оснований думать, что этот раб освобожден также из-под власти его прежнего владельца-вавилонянина, который предъявляет на него претензию так же, как и на раба-чужеземца в подобной же ситуации (ЗХ, § 281). Но если и в том понимании § 280, которое принято И. М. Дьяконовым, он не может быть сопоставлен с текстом Второзакония, то тем более это окажется невозможным, если встать на точку зрения Драйвера и Майлза. Таким образом, не решая здесь вопроса о степени достоверности того или иного понимания данного параграфа, мы можем прийти к одному бесспорному выводу: параллелью к рассматриваемому нами отрывку из Второзакония он служить не может.

Как правило, иудей или израильтянин мог быть обращен в вечное рабство только за совершение преступлений (ср., например, Jes., 50, 1: *h̄n̄ ba'āwōnōtēkām n̄imkartām* «истине, за преступления ваши проданы вы»). Амос, говоря о преступлениях, совершаемых израильтянами, упоминает (2, 6) и продажу за деньги правого (*mikrām bakkāsār ṣaddīq*), т. е. человека, не совершившего наказуемых деяний. Однако более конкретные сведения о преступлениях, каравшихся продажей в рабство, мы находим только в одном случае. Вор, не имевший средств для возвращения украденного им, подлежал этому наказанию³⁷. Временный раб, иудей или израильтянин, мог также стать вечным рабом в результате собственного волеизъявления, если он по каким-либо причинам отказывался выходить на свободу после шестилетнего срока рабства (Ex., 21, 2—6; Deut., 15, 12—18). Основную массу вечных рабов составляли чужеземцы (ср., в особенности Lev., 25, 44, где предписывается приобретать рабов «из народов, которые окружают вас»).

Одним из источников, откуда непрерывно пополнялись контингенты вечных рабов, было обращение в рабство военнопленных. На существование подобного обычая прямо указывает следующий текст: «Пересчитай по головам (*šā'et goš*) добычу уведенную — из людей (*bā'ādām*) и скота (*ūbabbēhēmā*) — ты, и Элиезер-жрец, и главы родов общины (*wērā' šē'ābōt hā'edā*), и раздели добычу между воинами (*tōpēsē hammilhāmā*), вышедшими в поход (*laṣṣābā'*), и между всей общиной» (Num., 31, 26—27). Первоначально, по-видимому, основную массу подобного рода рабов, захваченных в качестве военной добычи, составляли женщины и дети, тогда как мужчины-воины противника должны были истребляться (ср. Deut., 20, 10—18). История завоевания израильтянами Палестины показывает, что эти установления весьма часто проводились в жизнь³⁸. Однако постепенно в рабство стали обращаться и военнопленные мужчины. В I книге Хроник (5, 19—22) сохранился интереснейший рассказ о войне израильского племени Реубен с хагриитами. Во время этой войны реубениты захватили в качестве военной добычи и, видимо, обратили в рабство «душ человеческих сто тысяч; ибо раненые (*ḥālālīm*) многие пали».

³⁷ Римское право, как известно, также предусматривало, что вор, захваченный на месте преступления (в случае *furtum manifestum*), отдавался после телесного наказания потерпевшему и становился, как полагают, рабом последнего (ср. И. А. Покровский, История римского права, Пг., 1918, стр. 293).

³⁸ Ср. Нейслер, *Sklaaven...*, стр. 119 сл., 136 сл. Нам представляются, однако, слабо обоснованными предположения Э. Хойзлера о том, что иудейско-израильское право запрещало продажу военнопленных в рабство. Как показывает тот отрывок из Второзакония (21, 10—14), на который ссылается Э. Хойзлер, это запрещение касалось только пленной женщины, ставшей наложницей порабитителя. В этом случае она могла быть отпущена на свободу и, во всяком случае, была защищена от распространения этого обычая также и на мужчин.

пись моавитского царя Меши показывает, что военнопленные становились и царскими рабами, использовавшимися в строительстве. Там сказано (сткк. 25 сл.): «И я вырубил вырубку для Кархи пленными Израиля» (w'nk krty hmkrtt lqrhh b'sry yr³l) ³⁹.

Торговля рабами была еще одним источником, откуда можно было ожидать пополнения контингента рабов. Не случайно в «Кодексе Завета» (Ex., 21, 21), что уже отмечено выше, раб определен как «серебро» его господина. В библейских узаконениях неоднократно упоминаются рабы, купленные за деньги (miqnat kāsār; ср., например, Gen., 17, 12—13). Отсутствие деловой документации не позволяет с достаточной точностью определить уровень цен на рабов и характер их колебаний. В Библии мы находим только косвенные указания, которые дают весьма приближенную картину. Иосиф был продан мидианитянами арабам за двадцать сиклей серебра (bē 'āšrīm kāsār — Gen., 37, 28). Однако к какому времени относится эта цена, не ясно. Как показал М. Л. Гельцер, в Угарите цена раба в XIV—XIII вв. колебалась от 13,5 до 70 сиклей, а в Алалахе средняя цена раба составляла 25 сиклей ⁴⁰. Таким образом, цена раба, указанная в предании об Иосифе, не выходила за пределы цен, существовавших в Сирии и, вероятно, в Палестине во второй половине II тыс. до н. э. Материальный ущерб, понесенный в связи с гибелью раба, «Кодекс Завета» оценивает в 30 сиклей (Ex., 21, 32). В «Кодексе Святости» (Lev., 27, 3—7) говорится о суммах, вносимых в храм вместо посвящения божеству людей. За ребенка в возрасте до 5 лет следовало вносить либо 5 сиклей (если посвящается мальчик), либо 3 сикля (если посвящается девочка). Для возрастной категории от 5 до 20 лет выкупная сумма определена в следующих размерах: 20 сиклей за юношу и 10 — за девушку. В случае посвящения мужчины в возрасте от 20 до 60 лет выкупная сумма составляла 50 сиклей, если же посвящалась женщина — 30 сиклей. Когда речь шла о лицах старше 60 лет, то платежи соответственно определялись в 15 сиклей за мужчину и 10 — за женщину. Эта схема сама по себе носит явные следы искусственного построения, а указанные в ней суммы лишь приблизительно, надо полагать, соответствуют ценам на рабов различных возрастных категорий, которыми мог руководствоваться законодатель ⁴¹.

Особый интерес представляет вопрос о том, кого продавали в рабство. Предание об Иосифе, сложившееся, очевидно, во второй половине II тыс. до н. э., показывает, что в рабство на чужбину могли быть проданы соплеменники, а также похищенные иноплеменники. Примечательны некоторые детали этого рассказа (Gen., 37, 18 сл.) ⁴². Братья Иосифа, захва-

³⁹ M. Lidzbarski, *Altsemitische Texte, Heft I, Kanaanäische Inschriften*. Gießen, 1907, стр. 8.

⁴⁰ Гельцер, К вопросу о рабстве в Угарите, стр. 158.

⁴¹ Нам представляются неудачными попытки определить на основании Lev., 27, 3—7 цены на рабов в Нововавилонском обществе. Эти цены хорошо известны из многочисленных деловых документов (ср. W. H. Dübbers, *Comparative Prices in Later Babylonia*, *AJSLL*, LVI, 1939, стр. 20—43); к тому же текст книги Левит отражает, несомненно, положение, существовавшее в Иудее дополненного времени. Другое дело, что цены на рабов в Иудее вряд ли резко отличались от цен, существовавших в таком крупном центре мировой торговли того времени, как Вавилон. О соотношении этих цен см. M. E. D. E. S. O. H. N., *Slavery...*, стр. 9.

⁴² В литературе неоднократно делались попытки выделить в этом предании йахвистическую и элохистическую версии (ср. S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, N. Y., 1956, стр. 17 сл.; в советской литературе: Равич, ук. соч., стр. 15 сл.). Думается, однако, что интересующий нас рассказ — это единое законченное повествование с последовательно развертывающимся сюжетом. Убедительная, на наш взгляд, критика принципов выделения отдельных «источников» Пятикнижия, принципов, имеющих широкое распространение в современной библистике, содержится в трудах М. Д. Кассуто (см., в частности, M. D. Q's w' l w, *Twrt ht'wdwt wsydwrn šl spry htrh, yršlym, tšy'g*).

тившие его и бросившие в пересохший колодезь, предполагали продать его каравану купцов-арабов (*ʿoḥaḥ uīšmē'ē'lim*), направлявшихся в Египет с грузом благовоний. Однако проходившие мимо мидианитские купцы (*ʿāpāšīm miduānīm sōḥāgīm*) вытащили Иосифа из ямы и продали его арабам, которые, в свою очередь, доставили его в Египет и продали там (Gen., 37, 28)⁴³. Интересно, что предание вкладывает в уста Иосифа следующую фразу (Gen., 40, 15): «Ибо кражей украден я (*ginnob ginnabtī*) из страны *ibḥīm*». Сходная ситуация засвидетельствована и в аккадском письме царя Кархемиша угаритскому царю Ашуквари, разобранном В. Ф. Олбрайтом⁴⁴. Согласно этому документу, два гражданина Угарита были захвачены в плен кочевниками *суту* и затем проданы в рабство в Кархемиш. Угаритский царь обратился с просьбой об их освобождении, не имевшей, однако, успеха. Царь Кархемиша, убедившись в законности совершенной сделки, что было подтверждено клятвой одного из покупателей, отказал Ашуквари в его просьбе и отверг предложенный выкуп.

Однако похищение свободных сограждан и продажу их в рабство библейские законы рассматривали как преступление, караемое смертной казнью (Deut., 24, 7): «Если найдется муж, крадущий человека из братьев своих, из сынов Израиля, и заставит его работать на себя (*wēhi'ammār bō*), и продаст его, то пусть умрет (*ūmē!*) вор этот, и истреби зло из своей среды». Включение во Второзаконие этого пункта позволяет предполагать, что возникла эта норма не позже конца VII в. до н. э. Не исключено, что ее возникновение связано с той напряженной борьбой, которую свободные общинники вели против аристократии⁴⁵ и которая одним из своих последствий имела создание Второзакония.

Очевидно, широко была распространена покупка и последующая перепродажа в рабство военнопленных. Пророк Йозель (4, 6) упрекает тирийцев, сидонян и филистимлян: «И сынов Иуды, и сынов Иерусалима вы продаете грекам (*liḥnē haūyēwānīm*), чтобы удалить их от пределов их». За это, согласно Йозелю (4, 8), их ожидает аналогичное возмездие: «И я продам сыновей ваших и дочерей ваших сынам Иуды, и они продадут их сабейцам (*lišēbā'īm*), народу далекому, ибо Йахве изрек». Интересно в связи с этим, что согласно известному списку перодул из Маина⁴⁶ наибольшее количество тамошних храмовых рабов (27) происходили из Газы. Имелся среди них и один сидонянин. Эти данные, несомненно, следует связать с указаниями Йозеля о той торговле рабами, которую вели сабейцы в Палестине и прилегающих к ней территориях.

Наконец, имелись, несомненно, и прирожденные рабы. Возможно, в качестве *terminus technicus* для их обозначения употреблялся отмеченный И. Д. Амусиным термин *ḥānīk* (Gen., 14, 14), соответствующий, как он показал, греческому *ἄρρετός* и латинскому *verna*⁴⁷. В пользу этого толкования свидетельствуют и определение в указанном стихе к слову *ḥānīkāw* — *uclīdē bēlō* «рожденные в доме его», а также то обстоятельство, что в следующем стихе эти лица прямо названы «рабами» Авраама (Gen., 14, 15), а равно как и в древних переводах всего этого сочетания: Септуагинта — *οἰχογενεῖς*; Вульгата — *vernaculos*; Таргум Онке-

⁴³ Очевидно, в связи с этим, когда мы читаем в другом месте (Быт., 37, 36): «И мидианитяне (*wēhammēdānīm*) продали его (Иосифа. — *И. И.*) в Египет (*ʿal mišgāyim*)», этот пассаж следует понимать в том смысле, что Иосиф был перепродан в Египте.

⁴⁴ W. F. Albright, Two Letters from Ugarit (Ras-Shamra), BASOR, 82, 1941, стр. 43—46.

⁴⁵ Ср. И. Д. Амусин, «Народ земли», ВДИ, 1955, № 2, стр. 25 сл.

⁴⁶ M I a k e r, Die Hierodulenliste..., стр. 43 сл.

⁴⁷ А м у с и н, Термины..., стр. 55.

лос — *‘nemōhī yēlīdē bēlēh*; Пешитта — *‘alaymawī yilīday bayteh* (т. е. тот же описательный перевод, что и в Таргуме Онкелос).

Среди тех терминов, которые могли быть использованы для обозначения прирожденных рабов, следует отметить также сочетание *bān bāyit* «сын дома», которое встречается в Библии два раза. Следует заметить, что, помимо своего основного значения — «сын», слово *bān* в Библии используется часто для обозначения принадлежности данного лица к какому-то коллективу, например, *bēnē yisrā’el* «сыны Израиля», т. е. израильяне. Четыре раза (Deut., 3, 18; II Sam., 2, 7; 13, 28; I Chr., 5, 18) встречается сочетание *bēnē hayil* «сыны войска», т. е. воины, люди, принадлежащие войску. В караванных надписях из Пальмиры II в. н. э. (CIS, II, III, 3948) сочетание *bny šyrt* «сыны каравана» обозначает участников каравана. Исходя из этого, можно полагать, что *bēnē bāyit* — это лица, являвшиеся членами данного «дома». В этом отношении интересующее нас сочетание, несомненно, близко к латинскому *filius familiae*, обозначавшему лиц, находившихся под патриархальной властью *pater familiae*. В литературе высказывалось предположение, что термин «сыны дома» обозначал вольноотпущенников и что единственным способом освобождения от рабства было усыновление⁴⁸. Далее мы увидим, что последнее утверждение в общем не соответствует действительности. Однако отвлекаясь от сказанного, ясно, что определить подлинное значение термина можно, только учтя контексты, древние их переводы и параллельные материалы.

В Библии сочетание *bēnē bāyit* встречается в следующих контекстах. В одном случае в книге Экклезиаст (2, 7) мы находим его в тексте, где характеризуется богатство того лица, от имени которого написано это произведение. Там сказано следующее: «купил я рабов (*‘ābādīm*) и рабынь (*šēpāhōi*), и *bēnē bāyit* были у меня». Из контекста вытекает, что *bēnē bāyit* были, несомненно, людьми эксплуатируемыми и находились в этом качестве не вследствие покупки, но по рождению. Иными словами, это сочетание обозначает лиц, от рождения зависящих. Примечательны древние переводы данного отрывка: Септуагинта — *Ἐκτήραμην δούλους καὶ παιδίσκας καὶ οἰχογενεῖς ἐγένοντό μοι*; Вулгата — *Possedi servos et ancillas, multamque familiam habui*; Таргум — *qēnētī ‘ābēdīm wā‘āmāhān mibbēnēhōn dēham ūšē‘ār ‘āmēmīn nuḳḳā’in*. Все эти переводы позволяют с большой долей вероятности утверждать, что в данном случае под *bēnē bāyit* имелись в виду прирожденные рабы.

В другом тексте говорится следующее (Gen., 15, 2—3): «И сказал Авраам: господь мой, Йахве, что даешь ты мне, а я кожу бездетным, и сын управителя дома моего (*ūbān māšāq bēti*)⁴⁹, — это Дамаск⁵⁰, — Элизер.

⁴⁸ Y. Y. R b u n w b y s, *Bywrym bmqr*, *’rš ysr’l, g,tšy’d*, стр. 133 сл. Ср. H. S a z e l l e s, *Connexions et structure de Gen.*, XV, «Revue biblique», 1962, № 3, стр. 330; Y. Y. R b u n w b y s, *Bān bāyit*, *’nšqlwpdyh mqr’yt, b*, 1954, стр. 154 сл.

⁴⁹ В литературе принято считать, что слово *māšāq*, встречающееся в Библии только один раз, не может быть объяснено (ср. L. K o e h l e r, *W. V a u m g a r t n e r Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden, 1958, s. v.). В. Ф. Олбрайт высказал остроумное предположение, согласно которому еврейское *bān māšāq* обозначает лицо, происходящее из Дамаска. Он полагает, что в данном случае речь идет об усыновлении Элизера, бывшего кредитором Авраама, так как Авраам не мог отчуждать имущество, принадлежавшее роду, и, следовательно, мог возвратить взятое им в долг (W. F. A l b r i g h t, *Abram the Hebrew, A New Archaeological Interpretation*, BASOR, 163, 1961, стр. 46 сл.) лишь путем усыновления кредитора. Однако нужды в столь сложном объяснении нет. Как любезно указал нам И. Д. Амусин, древние переводы Библии дают понимание этого слова: Вулгата — *procuratoris domus meae* и Таргум Онкелос — *ragbāšā*.

⁵⁰ Согласно общепринятой точке зрения слова «это Дамаск» — позднейшая вставка (см., например, S a z e l l e s, *Connexions*, стр. 330), объясняющая уже непонятное в данном контексте слово *māšāq*.

И сказал Авраам: так как ты не дал мне потомства (*zāgā'*), то вот — сын дома моего (*bān bēṭī*) наследует после меня». В переводах Библии интересующее нас сочетание интерпретируется следующим образом: Септуагинта — *ὁ οἰκογενής*; Вульгата *vernaculus*; Таргум Онкелос — *bar bēṭī* (так и Пешитта). Если принять переводы Септуагинты и Вульгаты, придется признать, что и в этом случае термин *bān bāyit* применен к прирожденному рабу⁵¹. Однако в данном случае, коль скоро переводы отдалены от времени составления оригинала значительным промежутком времени, вопрос нуждается в специальном дополнительном рассмотрении. Если считать, что *bān bāyit* в данном случае — прирожденный раб, то придется допустить, что в определенных ситуациях раб имел право наследовать имущество своего господина⁵². В законодательствах некоторых рабовладельческих обществ предусматривается возможность того, что раб станет наследником своего господина, но при определенных условиях, прежде всего в такой ситуации, когда господин освобождает раба и назначает его своим наследником⁵³. Какие-либо указания на то, что раб при отсутствии иных наследников обязательно должен был унаследовать имущество своего господина, в законодательствах рабовладельческих обществ отсутствуют⁵⁴. Подобная ситуация противоречила бы и нормам иудейского права, известным из других источников. В пророчестве Иезекииля (46, 16—17) воспроизводится правовая норма, не нашедшая отражения в библейских законах в собственном смысле слова⁵⁵, согласно которой господин имел право предоставить рабу в виде дара часть своего наследственного имущества (*minnaḥālātō*). Однако этот дар находился в распоряжении раба только до юбилейного года (*'ad šēnat haddērōr*); после истечения этого срока он должен был быть возвращен сыновьям дарителя, согласно прямому указанию Иезекииля, единственно правомочным наследникам. Таким образом, то имущество, которое раб мог получить от своего господина, не превращалось в наследственную собственность; к тому же получение такого «дара» зависело и в данном слу-

⁵¹ Ср. А м у с и н. Термины ..., стр. 55.

⁵² F. V u h l, Die socialen Verhältnisse der Israeliten, B., 1899, стр. 35; J. V e n z i n g e r, Hebräische Archäologie, Freiburg, 1894, стр. 162.

⁵³ Ср. I u s t., Inst., I, 6, 1—2. Интересно, что в правовых документах эллинистическо-римского Египта случаи наследования рабами после смерти господина не засвидетельствованы (R. T a u b e n s c h l a g, Sklavenrecht im Rechte der Papyri, Orea minora, II, Warszawa, 1959, стр. 223—257). Нет документации подобного рода и в арамейских деловых документах из Египта V в. (R. Y a r o n, Introduction to the Law of the Aramaic Papyri, Oxf., 1964).

⁵⁴ По сообщению А. Жоссена (A. J a u s s e n, Coutumes des Arabes au pays de Moab, P., 1908, стр. 126) в жизни современных северных арабов наблюдались случаи, когда раб в соответствии с волеизъявлением своего господина становился его наследником, причем наследование здесь также сопровождалось фактическим освобождением от рабства. Однако те случаи, о которых сообщает А. Жоссен, позволяют полагать, что в североарабском обществе рабы становились наследниками не по праву, но из милости, по прихоти их хозяев. Мнение А. И. Першца (А. И. П е р ш ц, Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии в XIX — первой трети XX в., М., 1964, стр. 104), полагающего, что только потомки рабов (мувалиды) могли быть наследниками, опровергается материалами А. Жоссена. В одном из двух случаев, о которых говорит последний, в качестве наследника выступает не прирожденный, но благоприобретенный раб.

⁵⁵ Интересующий нас текст входит в ту часть книги Иезекииля, где автор предлагает своей аудитории своеобразный проект правил, которые должны регулировать в будущем, по воссоздании Иерусалимского храма, правовое положение этого последнего, а также «вождя» (*nāšī'*) в иудейском обществе (S. R. D r i v e r, An Introduction to the Literature of the Old Testament, N. Y., 1956, стр. 292). Однако представляется маловероятным, чтобы, говоря об имущественных отношениях, пророк мог вступить в противоречие с уже существовавшей практикой. Обращает на себя внимание и стилистическая близость данного отрывка и законов Библии.

чае от произвола господина. Сказанному не противоречит и отрывок из книги «Премудрости Соломона» (17, 2), где сказано: «Умный раб будет властвовать над глушом, и среди братьев будет он делить наследство (уѣhāloq paḥālā)». Речь здесь идет, несомненно, об исполнении рабом функций домоправителя, но отнюдь не об его участии в наследовании. В эллинистическое и римское время мысль о том, что раб мог наследовать своему господину, казалась до такой степени невероятной, что, излагая легенду об Аврааме, Иосиф Флавий (Ant. Jud., I, 183) не упоминает об Элиезере (в котором он, очевидно, видел раба) как о возможном наследнике, но говорит об отсутствии наследников у Авраама вследствие его бездетности (ὅτι ἐν τῶν οἱ διαδέξονται μετ' αὐτόν, ἐτι γὰρ ἦν ἄπαλις) ⁵⁶.

Между тем, как нам кажется, из слов Авраама очевидно, что Элиезер вне зависимости от воли Авраама должен стать его наследником. Элиезер рассматривается как наследник Авраама без каких-либо условий, без волеизъявления Авраама, следовательно, по праву. Единственная известная нам параллель этой ситуации предусмотрена в Гортинских законах (V, 10—30). Согласно этим законам наследниками считаются следующие лица: прямые потомки (τέκνα ἢ ἐς τέκνον τέκνα ἢ ἐς τοῦτον τέκνα), при их отсутствии — братья (ἀδελφοί) покойного и их потомки, при отсутствии таковых — сестры покойного (ἀδελφίαι) и их потомки, а если их нет — войкеи (τῆς Φοικίας οἵτινες κ' ἴονται ὁ κληῖρος) ⁵⁷. Но тогда положение Элиезера в «доме» Авраама должно было соответствовать положению гортинских войкеев, входивших в большесемейную общину на правах ее младших эксплуатируемых членов и подчинявшихся главе этой общины ⁵⁸.

Интересную параллель, которая может, кажется, пролить некоторый свет на положение «сынов дома», дают изданные Дж. Р. Драйвером арамейские документы V в. до н. э. Здесь титул br byt', соответствующий еврейскому bān bāyit, применен к Аршаму — отправителю большинства писем, крупному собственнику и видному персидскому администратору. В этих контекстах, как показал издатель памятников, титулом br byt' обозначена принадлежность Аршаму к «дому» (династии) Ахеменидов ⁵⁹. Какая-либо возможность того, в что в данной ситуации термин br byt' обозначает раба, — исключена. В нововавилонских деловых документах неоднократно встречается термин māḥ bīti, также эквивалентный интересующему нас еврейскому сочетанию. По поводу значения этого аккадского термина в науке нет определенной точки зрения. Предполагалось, что он соответствовал латинскому verba «прирожденный раб» ⁶⁰. По дру-

⁵⁶ Поэтому И. Мендельсон (M e n d e l s o h n, Slavery..., стр. 57 сл.) вынужден полагать, что в разбираемом фрагменте речь идет об усыновлении Элиезера, хотя в тексте об этом прямо не говорится. Е. Хойзлер (ук. соч., стр. 46) предполагал, что Элиезер должен был получить освобождение после смерти Авраама, однако текст не содержит данных, подтверждающих эту точку зрения. См. также Лурье (L u r j e, Studien..., стр. 54), который считает, что наследником мог быть только прирожденный домашний раб при отсутствии детей у господина.

⁵⁷ Ch. M i c h e l, Recueil d'inscriptions grecques, P., 1900, № 1333; K. M. R o l o b o v a, Войкеи на Крите, ВДИ, 1957, № 2, стр. 43.

⁵⁸ Там же, стр. 37 и 43. Параллели из деловых документов Месопотамии разного времени, на которые ссылается И. Мендельсон (M e n d e l s o h n, Slavery..., стр. 57 сл.), чтобы показать, что Элиезер был прирожденным рабом Авраама, не убедительны, так как эти тексты не дают точной аналогии к разбираемой ситуации.

⁵⁹ G. R. D r i v e r, Aramaic Documents of the Fifth Century B. C., Oxf., 1954, стр. 6 сл., 12; W. E i l e r s, Iranische Beamtentum in der keilschriftlichen Ueberlieferung, I, Lpz. 1940, стр. 91, применительно к аккадскому māḥ bīti. Последний термин, как и арамейское br byt', передавал древнеиранское viḥruš^{ra} «сын(царского) дома».

⁶⁰ H. H i l p r e c h t, A. C l a y, Business Documents of Murashū Sons of Nippur Dated in the Reign of Artaxerxes I, Philadelphia, 1898, стр. 33; J. K o h l e r, A. U n g-

тому мнению, этот термин означал лиц, принадлежавших к определенному «дому», т. е. входивших в состав данной большесемейной общины⁶¹. Параллель с арамейским *br byt'* из документов, изданных Дж. Р. Драйвером, позволяет высказаться в пользу последнего толкования. Сочетание *bny byt* встречается и в ряде посвячительных надписей из Пальмиры, датируемых I—II вв. н. э.⁶² В пальмирских votивных надписях наблюдаются следующие случаи употребления интересующего нас сочетания. В большинстве случаев (5) в качестве причины постановки надписи указано благополучие посвяителя и «сынов дома его» (*bny byth*). В других документах (3) надпись ставится для обеспечения благоденствия либо группы поименованных лиц и «всех сынов дома» (*wbny byt' kwlhwn*), либо посвяителя, его братьев (а в одном случае сыновей) и «сынов дома». Нам представляется маловероятным, чтобы в тех случаях, где сыновья или родственники посвяителя отдельно не упомянуты, их благополучие не составляло бы предмета заботы лиц, от имени которых выполнена соответствующая надпись. Но тогда естественно полагать, что и в данном случае слова *bny byt* имеют широкое значение и обозначали всех лиц, принадлежавших к данному «дому», в том числе и рабов, и сыновей посвяителя⁶³.

В особенности важны, однако, сведения о современной арабской патронимии — *джамаа*, многие черты которой очень архаичны⁶⁴. Ее члены состоят в близком родстве между собой и считаются предками общего праотца. Однако к патронимии могут присоединяться и лица, не имеющие с нею кровнородственных связей и находящиеся на положении союзников. Вольноотпущенники также входят в патронимию на правах ее клиентов. Сыновья присоединившихся и вольноотпущенников считались уже кровными родственниками членов патронимии, племянниками данной *джамаа*. Различие с *bēnē bayit* здесь, конечно, чисто терминологическое, но не типологическое. Таково же было положение и потомков рабов — мувалидов, статус которых резко отличался от статуса покупных рабов⁶⁵. Если последний — полная собственность хозяина, который может поступать с ним по своему усмотрению, то мувалид находится на положении члена семьи своего хозяина и называет последнего «дядя» (*'amm*), а хозяйку — «тетя» (*'amma*). Иными словами, он считается племянником своего хозяина и как таковой обязан, например, мстить за убийство хозяина, хотя сам мести не подлежал. Потомки рабов не могут быть проданы, поскольку их связь с семьей хозяина не может быть прервана. М. Тамисье писал: «Они рассматриваются как часть семьи, от которой они не могут отделиться»⁶⁶.

Аналогия с приведенными выше материалами, а также данные Библии позволяют полагать, что и библейские *bēnē bayit* комплектовались

n a d, Hundert ausgewählte Rechtsurkunden aus der Spätzeit des babylonischen Schrifttums von Xerxes bis Mithridates II (485—93 v. Chr.), Lpz, 1911, стр. 75.

⁶¹ M. S a n N i c o l o, A. U n g n a d, Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden, Lpz, 1929—1937. Glossar, стр. 94; G. Cardascia, Les archives des Murašû, P., 1951, стр. 11 сл.

⁶² CIS, II, III, №№ 3972; 4026; 4033; 4036; 4047; 4048; 4051; 4054.

⁶³ В комментариях к надписи CIS, II, III, 3972 высказывалось сомнение относительно того, что словами *bny byt* могли обозначаться кровнородственные сыновья, поскольку имеется упоминание и «сыновей», и «сынов дома». Однако там, где «сыновья» отдельно не упоминаются, под «сыновьями дома», несомненно, подразумеваются все члены дома, в том числе и кровные сыновья. В противном случае умолчание о последних представлялось бы необъяснимым.

⁶⁴ M. D o u g h t y, Travels in Arabia Deserta, I, Camb., 1888, стр. 479 сл.; П е р ш и ц, ук. соч., стр. 90.

⁶⁵ Там же, стр. 101.

⁶⁶ M. T a m i s i e r, Voyage en Arabie, P., 1840, стр. 258.

из потомков свободных, по тем или иным причинам присоединившихся к данному «дому», потомков вольноотпущенников, сохранивших связь с «домом», и потомков рабов данного «дома». Каковы были различия в положении каждой из этих групп, определить пока не представляется возможным.

Наряду с термином *bān bāyit* в Библии шесть раз встречается сочетание *yēlid bāyit* «рожденный в доме». Рассмотрим эти контексты. Трижды мы встречаем его в библейских законах, из них два раза — в законах об обрезании (Gen., 17, 12—13). Последний предписывает домовладыке произвести обрезание всех лиц мужского пола (*kol zākār*), находящихся под его властью, среди которых текст выделяет две группы: «рожденных в доме» (*yēlid bāyit*) и «купленных за деньги» (*miqnat kāsāp*). В дальнейшем изложении речь идет об исполнении этого закона: Авраам производит обрезание своему сыну Измаилу, всем «рожденным в доме его» (*kol yēlidē bētō*) и всем «купленным за деньги его» (*kol miqnat kaspō*), иными словами, всем лицам мужского пола (*zākār*) из «мужей своего дома» (*bē'anšē bēt 'abrāhām*)⁶⁷. По смыслу данного закона он должен применяться не только и не столько к рабам, сколько в первую очередь к свободным членам данного «дома» — участникам союза с божеством. Поэтому, коль скоро сакральное предписание относится ко всем без исключения мужчинам «дома», они определяются не по признаку своего положения внутри него, но по тому, как они стали его членами. Все сказанное позволяет, как нам кажется, прийти к следующему выводу: в данных контекстах слова *yēlid bāyit* служат обозначением всех лиц, принадлежащих по рождению к данному «дому», в том числе и рабов, рожденных в доме (ср., Gen., 14, 14), и свободных. Выделение в повествовательной части текста сына Авраама Измаила из общей массы «рожденных в доме» не говорит против этого вывода — в формулировке закона в его общем виде сыновья домовладыки не выделены из общей массы *yēlidē bāyit* (Gen., 17, 12—13), между тем очевидно, что действие этого закона распространялось и на них. Более того, обрезание Измаила (Gen., 17, 23) было произведено во исполнение закона, в котором о кровных сыновьях главы «дома» ничего не сказано. Не противоречат сказанному и передачи интересующего нас термина в древних переводах исследуемых отрывков, где либо точно воспроизводится еврейское звучание термина (Таргум Онкелос, Пешитта), либо дается калька (Септуагинта — *οἰχογενής*), значение которой в III—II вв. до н. э. («раб, рожденный в доме») не вполне соответствовало, как можно видеть из анализа контекстов, значению этого термина в период, когда складывалась легенда об Аврааме. Перевод Вульгаты — *vernasulus*, очевидно, представляет собой осмысление под влиянием Септуагинты еврейского сочетания *yēlid bāyit*.

Еще один случай употребления сочетания *yēlid bāyit* в библейских законах (Lev., 22, 11) дает, однако, возможность более узкого толкования этого термина. Этот текст содержит разрешение лицам, принадлежащим к дому жреца, есть «от хлеба его». Это разрешение распространяется на две категории лиц: «купленных за деньги» (*qinyan kaspō*) и «рожденных в доме его» (*wilid bētō*). Древние переводы интересующего нас сочетания в данном случае совпадают с теми, которые даны в переводах отрывков из книги Бытия, разобранных выше. Представляется бесспорным,

⁶⁷ Интересную аналогию этому дает один угаритский документ (PRU, IV, 17. 28), где некий Аманмашпу, «человек дома внутреннего Тилишарруму» (*amili^mbīt ur-ši ša¹ti-li-šarri-ma*) назван также и рабом (*ardu*) последнего. Однако уже эта оговорка, вызванная необходимостью точно определить юридический статус Аманмашпу, показывает, что среди «мужей дома» могли быть и не рабы.

господин имел над своим рабом *ius vitae necisque*. Некоторые ограничения были введены, как известно, указом Антонина Пия (*Iust., Inst., I, 8, 1—2*), согласно которому беспричинное убийство собственного раба было приравнено к убийству чужого раба и подлежало аналогичному наказанию. Чрезвычайно характерна мотивировка Антонина Пия: *expedit enim reipublicae ne quis sua re male utatur*⁷². Нормы библейского права, как нам кажется, исходя из этих черт позднего римского законодательства объяснены быть не могут. Если для римского права важно было воспрепятствовать неразумному пользованию имуществом, то библейские законы исходили явно из других посылок. Как уже говорилось, гибель раба в результате дурного обращения в принципе не подлежала наказанию именно потому, что раб был собственностью, «серебром» своего господина. Речь здесь идет о гибели раба при строго определенной ситуации — непосредственно при избиении. Представляется наиболее вероятным, что включение в Библию законов, говорящих о «возмездии» за убийство раба, должно рассматриваться как следствие того, что рабы, как уже отмечалось выше, приобщались к культу Яхве и тем самым автоматически включались в род их владельца. В связи с этим и на раба должно было автоматически распространяться требование отомстить за убийство сородича или нанесение ему телесных повреждений⁷³. При этом не обязательно предполагать, что «возмездие» за убийство раба непременно влекло за собой смертную казнь для убийцы: если бы это было так, то была бы применена стандартная формула *mōt uymāt* «смертью пусть он умрет». Представляется наиболее правдоподобным по аналогии с порядками, существовавшими в Афинах, что в данном случае речь шла о своеобразной эпитимии, которой должно было быть искуплено сакральное преступление.

Отпуск рабов на свободу в случае нанесения точно определенных телесных повреждений, вероятно, диктовался аналогичными мотивами. Иначе представляется необъяснимым, почему потеря рабом при нанесении побоев именно глаза или зуба влекла за собой это освобождение, почему закон не предусматривает в данном случае иных видов членовредительства. Вряд ли можно это явление объяснить, как это иногда пытаются делать, тем, что в данном случае мы имеем дело лишь со случайными примерами⁷⁴. В библейских законах, для которых характерны казуистические формулировки, мы обычно сталкиваемся с точными обозначениями той или иной ситуации, в частности, подробно перечисляются все возможные виды телесных повреждений свободных (*Ex., 21, 23—26*), поэтому имеются все основания думать, что и в данном случае речь шла только о двух видах телесных повреждений. Отпуск раба на свободу в том случае, когда при нанесении побоев у него бывал выбит глаз, объяснялся, по-видимому, тем, что одноглазые считались наделенными особой сверхъестественной силой, дававшей им возможность своими заклинаниями нанести ущерб обидчику. Как показал И. Н. Винников, такие представ-

⁷² Ср. также *Iust., Dig., I, 6, 2*, где приводится соответствующий отрывок из сочинений Ульпиана, а также *Dig., I, 6, 1, 2*, где цитируются Институции Гая, и *Gaius, Institut., 53*. См. подробно: Е. М. Штатерман, Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи, М., 1957, стр. 78 сл.; И. П. Гарсова, К вопросу о правовом положении рабов в Поздней Римской империи, УЗЛГУ, СИН, 28, 1958, стр. 75—89.

⁷³ См. этнографические параллели: Л. Морган, Древнее общество, Л., 1935, стр. 46 сл.; Дж. Фрэнгер, Библийские сказания, М., 1931, стр. 51 сл.

⁷⁴ Ср. R. Grünfeld, *Die Stellung der Sklaven bei den Juden nach biblischen und talmudischen Quellen*, Breslau, 1886, стр. 31, со ссылкой на комментарий Ибн Эзры *ad locum*. Е. Хойзлер (*Häuser, Sklaven...*, стр. 139) говорит лишь о нанесении рабу телесных повреждений без какой-либо конкретизации. А. Менес видит в данном случае проявление определенного социального прогресса, выражающегося в том, что закон брал под свою защиту раба.

ления были широко распространены в Сирии и Палестине, в том числе и в иудейско-израильской среде⁷⁵. Освобождение раба могло рассматриваться в этом случае как средство задобрить его, предотвратить возможность нанесения ущерба его прежнему хозяину, а также одновременно как способ прервать связь такого раба с родом его господина. Аналогичные причины должны были вызывать, по нашему мнению, манумиссию и в том случае, если у раба был выбит зуб.

Причастностью рабов к сакральной организации объясняется, очевидно, и распространение на них субботнего отдыха (Ex., 20, 10; Deut., 5, 12—15).

Положение рабов в экономической жизни иудейско-израильского общества было неодинаковым. Очевидно, имелось некоторое количество домашних рабов. Такими рабами были, очевидно, те слуги Авраама, которые сопровождали его к месту, где должен был быть принесен в жертву Исаак (Gen., 22, 3, где они обозначены как *šnē pē'āgāw* «два отрока его»). Такой же домашний раб (*pa'ar*) сопровождал Саула во время поисков пропавших ослиц (I Sam., 9, 3 сл.). Рабы Исаака (*'abdē yiṣḥāq*) рыли колодезь (Gen., 26, 25). Пророк Исайя (47, 2) упоминает о рабыне, размалывающей зерно на ручной мельнице. На домашнего раба могло быть возложено управление домом (Gen., 24, 2; Proverb., 17, 2).

Рабы, очевидно, использовались и в земледелии, в хозяйствах лиц, принадлежавших к зажиточной верхушке общества. В описании жатвы, дошедшей до нас в книге «Руфь», жнецы названы двумя терминами: *qōṣēgīm* «жнецы» (Ruth, 2, 6) по профессиональному признаку и *pē'āgīm* «отроки» по их социальному положению. Один из *pē'āgīm* считался старшим и наблюдал за выполнением работ (Ruth, 2, 5). В соответствующих отрывках из Септуагинты слово *pa'ar* переведено *τὸ παιδάριον* (мн. *τὰ παιδάρια*) — термином, который наряду с другими использовался для обозначения рабов сравнительно юного возраста⁷⁶. В Таргуме Ионатана мы находим перевод: *lē'ūlēmeh*, что соответствует греческому варианту (ср. также в Пешитте: *lē'alyā*). Только в Вульгате употреблено слово *iuvenis*, которое не содержит подобного специфического оттенка. Сказанное позволяет утверждать, что те жнецы, о которых в данном случае идет речь, были рабами владельца поля.

В книге назидательных изречений, приписанных традицией царю Соломону, имеются некоторые указания о положении рабов и о тех методах, которыми их принуждали к труду. Один из этих афоризмов гласит: «Словами не будет научен раб, ибо он понимает, но не отвечает» (Прем. Сол., 29, 19). К этому тесно примыкает другое изречение из того же сборника: «Изнежишь с юности раба своего, и после этого он будет упрямым (*mānōn*)»⁷⁷ (Proverb., 29, 21). Очевидно, с точки зрения рабовладельцев, наиболее действенным оказывалось насильственное принуждение раба к труду и суровое с ним обращение. Приведенные выше библейские тексты показы-

⁷⁵ И. Н. Винников, Некоторые наблюдения над языком угаритской повести о Керете, М., 1960, стр. 6 слл.

⁷⁶ Ср. А м у с и н, Термины..., стр. 55. Автор отмечает, что слово *παιδάριον* в Септуагинте встречается редко.

⁷⁷ Слово *mānōn* встречается в Библии только один раз, и его значение точно не определено (см. Gesenius - Buhl, *Handwb.*, s. v. *mānōn*). Однако смысл его, как нам кажется, с достаточной ясностью раскрывается древними переводами интересующей нас сентенции. Так, в Вульгате: *Qui delicate a pueritia nutrit servum suum, postea sentiet eum contumacem*; Таргум: *mitpēneq min ṭalyūtēh lē'abdā nāhāwē ūbē 'aḥāraytēh yēhō minnassāh*. Септуагинта дает иную традицию текста: *Ὅς καταπαύσῃ τὰ ἐκ παιδός, οἰκίτης ἔσται, ἔσχατον δὲ ὀδωθήσεται ἐφ' ἑαυτῷ*. В последнем случае речь идет не об отношении к рабу, но об опасности превратиться в раба или его подобие.

вают, что физическое насилие над рабом не только не исключалось, но, наоборот, было достаточно широко распространено. Те установления, с которыми мы встречались, практически почти не ограничивали власть рабовладельца над рабом.

Рабовладелец мог не только эксплуатировать рабов в своем хозяйстве, но и сдавать их в наем. Единственный текст, в котором нашла косвенное отражение подобная операция (I Reg., 5, 20), правда, говорит, по-видимому, не о рабах в прямом смысле слова, но о зависимых от царя ремесленниках, которых тирский царь Хирам должен был предоставить Соломону. Однако сделка была оформлена, несомненно, по образцу сделок о найме рабов. Они нанимаются работодателем для выполнения определенной работы, в данном случае — для рубки кедров на Ливане. Плату (*šēkar*) за их труд в размере, обусловленном договором, он обязан был отдавать их хозяину⁷⁸.

Наряду с рабами, трудившимися в хозяйстве своего господина или по найму, уже в конце II тыс. существовали рабы, ведшие самостоятельное хозяйство и имевшие своих рабов. К ним относится Циба — раб дома Саула (*ūlēbēt šā'ul ābād*), о котором подробно рассказывается во II книге Самуила (9, 1—12). Положение Цибы, правда, было не совсем обычно. Прежде всего это был раб, принадлежавший царскому роду. Аналогию его положению в этом отношении следует искать, очевидно, в положении угаритских царских рабов, составлявших, как уже упоминалось, особую группу внутри угаритского общества. Однако после гибели Саула Циба автоматически потерял этот статус, что тем не менее не повлекло за собой изменения его имущественного положения. Отсюда следует, очевидно, что последнее не вытекало из его положения раба, принадлежавшего царскому роду. После гибели Саула и Ионатана, после войны между Давидом и династией Саула и, наконец, после окончательного воцарения Давида уцелевшие потомки Саула скрывались и не осмеливались предъявлять свои права на то, что им принадлежало. Когда же Давид решил вернуть Мефибошету, сыну Ионатана, единственному оставшемуся в живых наследнику Саула, земельные владения и имущество, ранее принадлежавшие последнему и его дому, одновременно по приказу царя была восстановлена фактически прервавшаяся зависимость Цибы от рода Саула. Интересно, что имущество Цибы при этом Мефибошету не передается и вопрос этот даже не возникает. Цибе вменяется в обязанность обрабатывать землю Мефибошета, доставлять ему урожай, а также «кормить» его, т. е. доставлять ему продовольствие из своих запасов. Очевидно, таковы же или примерно таковы были и взаимоотношения раба, ведшего самостоятельное хозяйство, с его господином и в обычных условиях.

Многое, однако, здесь остается неясным, — прежде всего юридический статус имущества Цибы. По аналогии с нормами римского права можно было бы думать, что оно представляло собой пекулий, собственником которого в конечной инстанции был владелец раба (ср. *Iust., Dig., XLIII, 16, I, 22*). Согласно нормам права, нашедшим свое отражение в арамейских деловых документах из Египта V века до н. э., рабы могли владеть имуществом только с согласия господина, бывшего юридически собственником⁷⁹. Это последнее обстоятельство особенно важно, так как арамейские

⁷⁸ Ср. D. D a u b e, *Rechtsgedanken in den Erzählungen des Pentateuchs, Von Ugarit nach' Qumran*, BZAW, 77, 1958, стр. 33. Нам, однако, представляется слабо обоснованным толкование легенды об Иакове, положенное автором в основу его тезиса.

⁷⁹ R. Y a r o n, *Introduction to the Law of Aramaic Papyri*, Oxf., 1961, стр. 38; J. H o f f m a n, P. W. P e s t m a n, *Hereditary Rights as Laid in the Marriage Contract Krael. 2, BiOr, XIX, 1962, № 5/6, стр. 216—219.*

документы из Египта были составлены в соответствии с законами, действовавшими в иудейской среде. Можно поэтому предполагать, что и в Палестине более раннего времени существовал подобный порядок.

Обращает на себя внимание, однако, то обстоятельство, что, как уже отмечалось, в рассказе о взаимоотношениях Цибы и Мефибошета отсутствует упоминание о передаче имущества Цибы последнему. Подобное умолчание можно было бы объяснить тем, что собственность Цибы *ipso facto* становилась собственностью Мефибошета, однако в нашем тексте содержатся указания, противоречащие, как кажется, такому пониманию. Отвечая царю для того, чтобы продемонстрировать свою лояльность по отношению к внезапно объявившемуся господину, Циба заверяет: «Мефибошет будет есть за столом моим, как один из сыновей царя» (II Sam., 9, 11). Этим, на наш взгляд, подчеркивается, что Мефибошет прав собственности на имущество Цибы не имеет. Интересную параллель подобной ситуации дают некоторые документы из Угарита второй половины II тыс. до н. э. Согласно одному из них (PRU, III, 16.247) царь Никмад жалует землю своему рабу (^{amī}ardi-šu) Ибришарри. Два других документа представляют собой акт о сделке между царем и его рабом. В PRU, III, 16.189 зафиксирована следующая операция: царь Никмена предоставляет дом, землю и какое-то имущество своему рабу (ardi-šu) Ибримусе; последний, в свою очередь, дает царю 1500 сиклей серебра. Подобная же сделка оформлена и документом PRU, III, 16.260: царь Никмена дает своему рабу (ardi-šu) Аманиху дом и земли; в свою очередь раб дает царю 150 сиклей золота «уважения» (hurāša ku-bu-da-ti šarri bēliⁱⁱ -šu). Эти документы составлены по образцу аналогичных актов, оформлявших контракты царя со свободными людьми (PRU, III, 16.135; 16.174; 15 Z). Таким образом, раб царя выступает как его контрагент в сделке о купле-продаже земли. Факт заключения такой сделки свидетельствует о том, что царь правом собственности на имущество этих рабов не пользовался. Юридическая зависимость сама по себе не предполагала возникновения такого права.

В библейских законах отсутствуют указания, которые относились бы к освобождению «вечных» рабов, если не считать приведенных выше клаузул, касающихся освобождения рабов при нанесении им определенных телесных повреждений. Это не значит, однако, чтовольноотпущеннических в иудейско-израильской среде вообще отсутствовало. Материалы, относящиеся к другим обществам, где действовало ханаанейское право, подтверждают эту точку зрения. В одной из библейских книг, повествующей об истории Давида (I Sam., 30, 13), мы находим примечательный разговор его с египтянином, найденным в пустыне умирающим от голода и жажды: «И сказал ему Давид: „Кто ты и откуда ты?“. И сказал он: „отрок (pa'ar) — египтянин я, раб амалекитянина (‘ābād lē'īš 'āmālēqī), и оставил меня господин мой, ибо болел я три дня“». В данном случае, конечно, речь не идет о формальном освобождении. Господин выгоняет из дома раба, потерявшего трудоспособность, оставив его без каких-либо средств к существованию. Однако коль скоро господин мог этим способом прекратить связь между собою и рабом, тем более представляется правдоподобным, что он мог сделать своего раба свободным (иными словами, прекратить что он мог сделать своего раба свободным (иными словами, прекратить состояние зависимости) и другим путем. Из Угарита дошли до нас три документа об освобождении из рабства (PRU, II, 16.191 + 272; III, 16.267; RŠ, 8208)⁸⁰. Мы не думаем, чтобы иудейско-израильское общество составляло исключение в Сирии и Палестине.

Наряду с «вечными рабами», как уже отмечалось выше, в иудейско-израильском обществе имелась прослойка «временных» рабов, которыми

⁸⁰ См. Г е л ь ц е р, К вопросу о рабстве в Угарите, стр. 159 сл.

могли быть только единоплеменники. Рабство возникало при этом в случае продажи несостоятельного должника (Am., 2,6) или членов его дома (II Reg., 4,1—7; Nehem., 5,1—5; Jes., 50, 1)⁸¹. О займах под залог личности должника упоминает и книга Иова (22, 6).

Положение этих рабов было весьма своеобразным. В нашем распоряжении имеются два текста, определяющие их статус, однако они не только не совпадают между собой, но находятся в некотором противоречии⁸². Рассмотрим сначала текст «Кодекса Святости» (Lev., 25, 39—41): «И если обеднеет брат твой у тебя и будет продан тебе, то не будет им выполняться работа раба (*lō' ta'ābod bō 'ābodat 'ābād*), как поденщик (*šākīr*), как поселенец (*tōšāb*), будет он у тебя, до года юбилейного (*šēnat ha'uyōbēl*) пусть он трудится (*ya'ābōd*) у тебя. И выйдет от тебя он, и сыновья его с ним, и вернется в род свой (*mišpahtō*), к достойному отцов своих вернется он». Отпуск таких рабов производился в связи с объявлявшимся в юбилейный год сложением долгов и возвращением проданного, в том числе за долги, наследственного имущества ее прежнему владельцу (*dērōr*; ср. Lev., 25, 10)⁸³. Слово *dērōr* употреблено в Библии 10 раз; из них только два раза (Lev., 25, 10; Ez., 46, 17: *šēnat haddērōr*) как обозначение «освобождения» имущества⁸⁴. В пяти случаях (Ex., 61, 1; Jer., 34, 8; 34, 15; 34, 17) оно обозначает освобождение военнопленных и рабов. В интересующем нас случае (Lev., 25, 10) в древних переводах Библии оно передано следующим образом: Септуагинта — *ἄφεσις*, Таргум Онкелос — *hērūtā*, Вульгата — *remissio* и Пешитта — *herwātā*. В том случае, когда оно относится к рабам (Jer., 34, 15), слово *dērōr* переводится: Септуагинта (51, 15) — *ἄφεσις*, Таргум Ионатана — *hērū*, Вульгата — *libertas* и Пешитта — *herwātā*. Различие, таким образом, только в Вульгате. Помимо *restitutio in integrum*, понимавшегося как «освобождение» порабощенного имущества, библейское право знает еще один вид регулярного сложения долгов — *šēmitā*, которое осуществлялось каждые семь лет и заключалось только в отказе от взыскания долга без возвращения уже отобранного за долги имущества (Deut., 15, 9 и 31, 10). Неудивительно поэтому, что *šēmitā* не сопровождалась освобождением рабов-должников. При сложении долгов в юбилейный год временные рабы-иудеи рассматривались законодателем как часть того имущества, право на владение которым ликвидировалось после «юбилея». Вновь вступая во владение своим родовым имуществом, освобождаемый вступал во владение и своей собственной личностью⁸⁵.

⁸¹ Ср. M e n d e l s o h n, Slavery..., стр. 32 сл.

⁸² Нам представляется сомнительной точка зрения Е. Хойслера (H ä u s l e r, Sklaven... стр. 87), который видит в законодательстве книги Левит приспособление закона о рабе-иудею к специфическим израильским условиям.

⁸³ О Юбилейном годе см.: Н. М. Н и к о л ь с к и й, Происхождение Юбилейного года, ИАН СССР, сер. VII, 1931, № 9, а также: R. N o r t h, Sociology of the Biblical Jubilee, Roma, 1954; E. N e u f e l d, Socio-economic Background of Yobel and Šēmitā, RSO, XXXIII, 1958, № 1—2, стр. 53—124. О существовании «юбилея» в Сирии в первой половине II тыс. до н. э. свидетельствуют материалы, разобранные Ю. Леви (J. L e w y, The Biblical Institution of dērōr in the Light of Accadian Documents, «Eretz — Israel», V, 1958, стр. 21^x — 31^x).

⁸⁴ В этом отношении еврейское *dērōr* полностью соответствует аккадскому *andurāru(m)*, также обозначающему освобождение от повинностей и освобождение личности и имущества. Ср. W. v. S o d e n, Akkadisches Handwörterbuch, Lief. 1, Wiesbaden, 1959, стр. 50 сл.

⁸⁵ Материалы, исследованные Ю. Леви, позволяют предполагать, что библейские законы об юбилейном годе восходят к древним нормам сиро-палестинского права, действовавшим также и в иудейско-израильском обществе (L e w y, Biblical Institution of dērōr, стр. 21^x—31^x).

Обращает на себя внимание и то, что положение временных рабов-иудеев в рассматриваемом отрывке приравнивается к положению поденщиков и поселенцев. О положении последних мы не имеем прямых указаний. Термин *tōšāb* восходит к корню *yšb*, который имеет основное значение «садиться, сидеть» и переносное — «жить, обитать». В Библии он встречается одиннадцать раз, в том числе шесть раз параллельно слову *gēr*, обозначающему, как известно, поселенца, не имеющего гражданских прав в данной общине (ср., например, Deut., 14, 21) или ином гражданском коллективе. Очевидно, *tōšāb* не обязательно был *gēr* и наоборот. Однако параллель показывает, что в их положении было и много общего: и те, и другие стояли вне родошленной организации (ср. Lev., 25, 45) и не имели земельной собственности. Обращаясь к «хеттам» — гражданам Хеброна — с просьбой продать ему участок земли для погребения (*āhuzzat qābār*), Авраам говорил: «*gēr* и *tōšāb* я у вас» (Gen., 23, 4). Если бы Авраам имел земельную собственность (*āhuzza*), ему, естественно, не нужно было бы обращаться к «хеттам», но тогда он, конечно, не был бы ни *gēr*, ни *tōšāb*. И те, и другие были, несомненно, лично свободны. Не случайно в перечислении лиц, могущих скрываться в городах-убежищах (Num., 35, 15), упоминаются «сыны Израиля» (*bēnē yisrā'el*), *gēr* и *tōšāb*. Наконец, и те, и другие могли владеть движимым имуществом. Библейские законы предусматривают случай, когда *gēr* и *tōšāb* могут обеднеть; в этом случае предлагается оказать потерпевшему материальную помощь. Однако возможен и такой случай, когда *gēr* или *tōšāb* окажется владельцем значительных средств и сможет приобрести раба, в том числе раба-иудея (Lev., 25, 47). В этом случае последнего должны выкупить сородичи (Lev., 25, 48 сл.). Если же раб не будет выкуплен, он должен быть освобожден в юбилейный год. Положение такого раба приравнивалось только к положению поденщика (*šākīr*), очевидно, по той причине, что при *tōšāb* *tōšāb* быть не могли.

Дважды помимо нашего текста *tōšāb* упоминаются в перечислении эксплуатируемых. Так, в Lev., 25, 6 читаем: «И будет „покой земли“ (*šabbat hā'ārāš*, т. е. то, что вырастает на поле без посева в течение субботного года. — И. Ш.) для вас в пищу: для тебя, и для раба твоего, и для рабыни твоей, и для поденщика твоего, и для *tōšāb* твоего, живущих (*haggārīm*) с тобой». Еще более показателен текст Lev., 22, 10, где сказано: «И ни один чужак (*zār*) пусть не ест святыню (*qōdāš*), *tōšāb* жреца (*kōhēn*) и поденщик пусть не ест святыню». Здесь *tōšāb* сопоставлен с поденщиком; сопряженное состояние *tōšāb kōhēn* указывает, что положение *tōšāb* было связано с личной зависимостью от жреца и, вероятно, от любого другого полноправного иудея⁸⁶.

В древних переводах интересующего нас текста Библии слово *tōšāb* передано следующим образом: Таргум Онкелос — *tōlābā*, Пешитта — *tawtābā*, Вульгата — *colonus*, Септуагинта — *πάροικος*. Последний термин, как известно, был широко распространен в Селевкидской державе и использовался, в частности, для обозначения эксплуатируемого, непол-

⁸⁶ Häusler, Sklaven..., стр. 131. В советской литературе вопрос о положении *tōšāb* рассмотрен в кн.: А. Г. Периханиян, Храмовые объединения Малой Азии и Армении, стр. 135 сл.; А. Г. Периханиян использовала, однако, не масоретский текст Библии, а главным образом таргумы, и соответственно рассматривала не самый термин *tōšāb*, но его арамейский эквивалент *tōlābā*. С ее основным положением о том, что евр. *tōšāb* обозначает «инквильна, стоящего вне общины, не имеющего гражданских прав», нельзя не согласиться. Нам представляется, однако, необоснованной попытка А. Г. Периханиян истолковать сочетание *tōšāb kōhēn* (= арамейское *tōlābā dēkēhānā*), как обозначение «поселенцев храма», поскольку в тексте речь идет не о храме, а именно о жреце и его семье.

ноправного населения эллинистических полисов Малой Азии⁸⁷. Оно было эквивалентом латинскому *colonus* (ср. *Cod. Iust.*, I, 34, 1).

По прямому смыслу разбираемого законодательства очевидно, что *tōšāb* — лицо эксплуатируемое, и коль скоро он не поденщик (*šākīr*), остается допустить, что эти поселенцы обрабатывали землю из доли урожая в тех общинах, где они селились, у тех землевладельцев, при ком они селились. Отмеченные выше способы передачи этого термина в Вульгате и Септуагинте показывают, что в эллинистическо-римский период положение *tōšāb* сближалось с положением пареков и соответственно колонов⁸⁸. Исходя из сказанного, можно предполагать, что в Палестине в период, когда складывалось и действовало библейское законодательство, существовали отношения, отдаленно напоминавшие колонат эпохи поздней античности⁸⁹, причем в качестве «колонов» здесь могли выступать как свободные «поселенцы», так и рабы, посаженные на землю.

В «Кодексе Завета» положение временных рабов характеризуется иначе. Здесь мы находим следующее указание (Ех., 21, 2—6): «Если ты купишь раба *ʿibrī*, шесть лет он будет рабом (*yaʿābōd*), а на седьмой год он выйдет, чтобы быть свободным (*ḥoršī*) даром; если один (*bēgarrō*) придет, то один выйдет, если женатым (*baʿal ʾiššā*), — то выйдет жена его с ним. Если господин его даст ему жену и родит она ему сыновей или дочерей, то женщина эта и потомство ее будут принадлежать господину ее, а он выйдет один (*bēgarrō*). А если скажет раб этот: люблю я господина моего, жену мою и сыновей моих, не выйду свободным, то пусть представит его господин пред бога (*ʾal hāʾālōhīm*) и представит его к двери или к косяку, и проткнет господин его ухо его иглой, и он — раб его навечно». Во Второзаконии (15, 12—18) этот же закон изложен следующим образом: «Если будет продан (*yimmākēr*; возможно также понимание: „продастся“) тебе брат твой — *ʿibrī* или *ʿibrīyā* (женщина — *ʿibrī*), то будет он рабом твоим шесть лет, а в седьмой год ты отошлешь его свободным (*ḥoršī*) от себя. И когда ты отошлешь его от себя, не отсылай его пустым. Обязательно дай ему от мелкого скота твоего и от гумна твоего, и от давлен твоих, которыми благословил тебя *Йахве*, бог твой, ты дай ему... И будет, если он скажет тебе: не уйду от тебя, потому что люблю я тебя и дом твой, потому что хорошо ему с тобой, то ты возьмешь иглу и пригвоздишь ухо его к двери, и будет он тебе рабом вечным (*ʾābād ʿōlām*), а также и рабыне твоей сделай так. Не огорчайся, когда ты отсылаешь его свободным от себя, ибо двойной срок поденщика отработал он тебе — шесть лет, и благословит тебя *Йахве*, бог твой, во всем, что ты будешь делать». У Иеремии (34, 14) этот закон приводится в наиболее общей формулировке: «По истечении семи лет отсылайте каждый брата своего *hāʿibrī*, который продастся тебе, и будет он рабом твоим (*waʿābādēkā*) шесть лет, и отошли его свободным от тебя». Из изложения пророком Иеремией обстоятельств массового освобождения рабов-иудеев, которое в связи с тяжелым политиче-

⁸⁷ M. Rostowzew, *Studien zur Geschichte des Römischen Kolonates*, Lpz, 1910, стр. 262; И. С. Свенцицкая, Категория *πάροικοι* в эллинистических полисах Малой Азии, ВДИ, 1959, № 2, стр. 146—153.

⁸⁸ В библейской культовой поэзии израильтяне и иудеи дважды рассматриваются как *gēr* и *tōšāb* (Ps., 39, 13; I Par., 29, 15). Объясняется это, несомненно, тем, что земля считалась собственностью *Йахве* (ср. Lev., 25, 23), от которого они ее получили и от которого они зависят.

⁸⁹ Такова же точка зрения Н. М. Никольского (ук. соч., стр. 1036), хотя автор в своей терминологии исходит из «феодальной» концепции израильско-иудейского общественного строя. Как показал И. М. Дьяконов (РЗОА, стр. 112), подобные отношения были широко распространены в Новоассирийской державе.

ским положением страны провел царь Цидкийаху⁹⁰, представляется очевидным, что в данном случае слово 'ibrī равнозначно слову uēhūdī и должно обозначать не социальную, как это считает ряд исследователей⁹¹, но этническую принадлежность освобождаемых рабов, их иудейское происхождение⁹². Иеремия пишет (34, 8—9): «Слово, которое было к Иеремии от Йахве после того как заключил царь Цидкийаху договор (bēgīl) со всем народом, который в Иерусалиме, чтобы объявить им освобождение (dēgōr), чтобы освободил (lešallah... ḥoršīm) каждый раба своего и каждый рабыню свою — 'ibrī и hā'ibriyyā, чтобы не был рабом никто у них, у иудеев, братьев их (lēbiltī 'ābād bām bihūdī'ahīhū 'iš)». Из всего сказанного следует, что различия в правовом положении рабов-иудеев, как оно характеризуется в «Кодексе Святости», а также в «Кодексе Завета» и примыкающих к нему текстах, объясняются не наличием слова 'ibrī, но условиями и обстоятельствами освобождения.

Основное различие между этими правовыми нормами заключается в том, что согласно «Кодексу Святости» освобождение раба-иудея является прямым следствием *restitutio in integrum*, осуществлявшегося в юбилейный год. В то же время согласно «Кодексу Завета» и примыкающим к нему источникам освобождение данного раба от рабства не находится в какой бы то ни было связи со сложением долгов и т. п., поэтому освобожденный раб, приобретающий статус ḥoršī, не имел перспективы возвращения к родовому имуществу. С этим связана, во-первых, возможность превращения такого раба в вечного раба, отсутствующая в «Кодексе Святости»; обряд, выполнявшийся в этом случае, очевидно, воспроизводил архаический обряд приобщения раба к роду. Из этого же вытекает, во-вторых, предусмотренная тем вариантом закона, который дошел до нас во Второзаконии, обязанность господина наделить освобождаемого каким-то ми-

⁹⁰ Посвященная этому сюжету работа М. Давида (M. David, *The Manumission of Slaves under Zedekiah*, «*Oldtestamentische Studien*», 5, 1948, стр. 63—79) осталась нам недоступной.

⁹¹ Ср., например, H. C a z e l l e s, *Hébreu, ubru et ḥapiru*, «*Syria*», XXXV, 1958, стр. 201. В современной науке широко распространена точка зрения, согласно которой термин 'ibrī на раннем этапе своего существования обозначал лиц, стоявших вне родовой племенной организации, потерявших с нею связь и используемых для выполнения каких-либо работ (U. C a s s u t o, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem, 1953, стр. 184 сл.; M. N o t h, *Geschichte Israels*, Göttingen, 1959, стр. 38 сл.; J. P. O b e r h o l z e r, *The 'ibrim in I Samuel*, «*Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Oud-Suid-Afrika*», 1960, стр. 54; J. C. L. G i b s o n, *Observations on Some Important Ethnic Terms in the Pentateuch*, JNES, 1961, № 4, стр. 217; G. E. M e n d e n h a l l, *The Hebrew Conquest of Palestine*, «*The Biblical Archaeologist*», XXV, 1962, № 3, стр. 71). В этом случае слово 'ibrī функционально близко к аккадскому ḥapiru и угаритскому ḥpru, соотв. шумерскому SA-GAZ, хотя вопрос о том, соответствует ли формально еврейское 'ibrī аккадскому ḥapiru, не может еще считаться окончательно решенным (современное состояние проблемы освещено в кн.: J. B o t t e r o, *Le problème des Habiru*, *à la IV Rencontre assyriologique internationale*, P., 1954; M. G r e e n b e r g, *The Habiru*, New Haven, 1955). Большинство современных исследователей склоняются в пользу положительного решения вопроса (E. A. S p r e i s e r, *Ethnic Movements in the Near East in the Second Millennium B. C.*, 1933; A. A l t, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, Münch., 1953, стр. 170—172; H. C a z e l l e s, *Études sur le Code de l'Alliance*, 1946; A. J e r s e n, *Die «Hebräer» und ihr Recht*, AfO, 1945/51; W. F. A l b r i g h t, *The Smaller Beth-Shan Stele of Setos I. (1309—1290 B. C.)*, BASOR, 125, 1952, стр. 24—32; против высказывается Р. Борреп: R. B o r g e r, *Das Problem des apiru («Habiru»)*, ZDPV, 1958, № 2, стр. 121—132). При определенных условиях термин 'ibrī мог применяться, несомненно, и к отдельным племенам или союзам племен, противостоящим «культурному» оседлому населению и в связи с этим, постепенно превращаться в этноним. Аналогию этому составляет история тюркского термина «казах» (см. С. К. И б р а г и м о в, *Еще раз о термине «казах»*, «Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Казахской ССР», т. VIII, 1960, стр. 66—71).

⁹² Ср. M. R z y n, S. B n d w r, *Mwš' hmlwkh byšr'l, tl'byb*, 1959, стр. 234.

нимальным имуществом. По-видимому, включение этого положения во Второзаконие следует рассматривать как выполнение определенных требований угнетенных слоев населения, выдвинутых в ходе борьбы, предшествовавшей «находке» Второзакония в 622 г.⁹³

Рабов, о которых идет речь в данном случае, в литературе обычно отождествляют с рабами-должниками⁹⁴, исходя при этом из аналогии с Законами Хаммураби, где сказано: «Если человек имеет на себе долг и отдаст за серебро или даст в долговую кабалу свою жену, своего сына или свою дочь, то они должны служить в доме их покупателя или заимодавца три года; на четвертый год должник должен отпустить их на свободу» (ЗХ, § 117)⁹⁵. Однако в библейских законах нет специальной оговорки, которая свидетельствовала бы исключительно о долговом характере этого рабства⁹⁶. Библейские законы говорят о более общем случае — продаже и в том числе самопродаже иудея в рабство, что было следствием его разорения.

Ситуация, предусмотренная библейскими законами, близка к ситуации, которую раскрывают некоторые деловые документы из Алалаха, согласно которым в ряде случаев проценты по займу отрабатываются либо трудом должника, либо трудом его рабов или членов его семьи⁹⁷, но не тождественна с нею. В данном случае раб отрабатывает не процент и не сумму долга, но ту цену, которую заплатил за него покупатель. Сравнение срока рабства этого временного раба с двумя сроками найма обычного батрака в одном из приведенных выше текстов вызвано не только сопоставлением времени. Практически речь шла, очевидно, о приобретении батрака на двойной срок, и в этом случае цена раба составляла, надо думать, сумму, эквивалентную плате батрака за два срока.

Освобождение рабов-иудеев обозначается в библейских законах либо словом *dêgôr*, которое, как уже отмечалось, значит «освобождение» в широком смысле этого слова, либо сочетанием *šillah l'êpôršî* («отсылать, чтобы он стал *êpôršî*»), где термин *êpôršî* характеризует определенное социальное положение освобожденного. Его древние переводы во всех интересующих нас отрывках дают следующие соответствия: Бульгата — *liber*, Септуагинта — *ἐλευθερος*, Таргумы — *bar hōgîn* и Пешитта — *bar hîgā*. Уже из этого очевидно, что данное слово обозначало вольноотпущенника. Однако имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют уточнить положение этих вольноотпущенников⁹⁸. Этимологически слово *êpôršî*, встречающееся в Библии семнадцать раз, безусловно связано с угаритским *hprî*, обозначающим, вероятно, лиц, свободных от несения

⁹³ Ср. И. Г. Франк-Каменецкий, Пророк Иеремия и борьба партий в Иудее, сб. «Религия и общество», 1926, стр. 60 сл.; Амусин. «Народ земли», стр. 25 сл.; В. В. Струве, Борьба с рабством-должничеством в Вавилонии и Палестине, ПС, 3, 1958, стр. 3—28.

⁹⁴ См., например, Mendelsohn, Slavery..., стр. 32 сл. Такова же точка зрения и В. В. Струве (ук. соч.).

⁹⁵ Перевод И. М. Дьяконова (ЗВАХ, I, стр. 240).

⁹⁶ Поэтому представляется не вполне обоснованной остроумная интерпретация этих законов, выдвинутая в указанной статье (стр. 26 сл.) В. В. Струве, который видит в законодательстве Иудей и Израиля указание на погашение трудом долга и процента.

⁹⁷ Wiseman, Alalakh Tablets. Подобная же антихреза засвидетельствована, как известно, и одним пергаменом из Дюра-Эвропос (DEPP 20-D. Pg. 10), датированным 121 годом, а также многочисленными египетскими документами эллинистическо-римского времени (W. L. Westerman, The Paramone as General Service Contract, «The Journal of Juristic Papyrology», II, 1948, стр. 9—50).

⁹⁸ Обзор современного состояния вопроса дан в специальной статье Левенштамма (*êpôršî*, *ʾnšqlwprdyh mqrʾyt, g, tšyʾh*, стб. 256—257).

регулярных государственных повинностей⁹⁹, и аккадским *ḥurṣu*, точное значение которого не определено¹⁰⁰, но в амарнской переписке имеющим, очевидно, значение, близкое как к его угаритскому, так и к его еврейскому эквиваленту. Из уже приведенных выше библейских законов представляется очевидным, что лицо, имевшее статус *ḥoršī*, не участвовало во владении родовым имуществом и, очевидно, не имело каких-либо родовых связей. С приобретением этого статуса прерывалась зависимость освобожденного от его прежнего владельца (ср. также *Jes.*, 58, 6). Показательно, что то изолированное помещение, где находился заболевший проказой царь Узия, носило название *bēt haḥoršīt* (*II Reg.*, 15,5; *II Par.*, 26, 21)¹⁰¹; иными словами, и в данном случае с корнем *ḥrṣ* связывается представление о полном разрыве каких бы то ни было контактов, что вполне естественно при изоляции прокаженных.

Термин *ḥoršī* применяется не только к лицам, ранее бывшим рабами. В предании о Давиде и Голиафе (*I Sam.*, 17, 25), где рассказывается о тех благах, которые обещаны победителю филистимского богатыря, мы читаем: «богатит его царь богатством большим, и дочь свою отдаст ему, и дом отца его сделает *ḥoršī* в Израиле». Термин *ḥoršī* означает в данном случае принадлежность к некоему привилегированному слою населения, очевидно, освобожденному от несения царских повинностей. Заметим в этой связи, что и в угаритских документах один и тот же глагол *zakū* обозначал освобождение от царских повинностей (*PRU*, III, 15.144) и освобождение от рабства (*PRU*, III, 16.267). Объясняется эта общность терминологии тем, что и в том, и в другом случае речь шла об освобождении от подневольного труда.

Особое место среди библейских законов, касающихся рабов, занимают постановления о продаже в рабство дочери (*Ex.*, 21, 7—11): «И если продаст человек дочь свою в рабыни (*l'āmā*), то она не выйдет, как выходят рабы. И если нехороша она в глазах господина ее, который пренебрег ею (*lō' u'ādā*), то он позволит выкупить ее; народу чуждому он не будет иметь права продать ее, если пренебрежет ею. И если сыну своему возьмет ее (*u'ādānnā*), то в соответствии с правом дочерей (*kēmišpaṭ habbānōl*) он

⁹⁹ Такова точка зрения И. Н. Винникова (В и н н и к о в, Некоторые наблюдения над языком угаритской повести о Керете, стр. 3 сл. и 13, прим. 4), а также В. В. Струве (Рец., ВДИ, 1949, № 2, стр. 138).

¹⁰⁰ Понимание этого термина, предложенное М. Л. Гельцером (М. Л. Г е л ь ц е р, Классовая и политическая борьба в Библие Амарнского времени, ВДИ, 1954, № 1, стр. 36), как обозначения воинов, получавших за свою службу плату деньгами и, возможно, земельными наделами, по-видимому, справедливо в какой-то степени применительно к среднеассирийскому законодательству (см. И. М. Д ь я к о в, ЗВХ, II, тельно к среднеассирийскому законодательству (ср. также *Mendelsohn*, The Canaanite Term for Free Proletarian, *BASOR*, 83, 1941, стр. 36—39. Э. Лакман (E. L a c h e m a n, Note on the Word *ḥurṣu* at Nuzi, *BASOR*, 86, 1942, стр. 36 сл.) полагал, что в текстах из Нузу этот термин обозначал состояние зависимости. Подобную точку зрения, основываясь на документах из Алаха, высказывал и Уайзмен (W i s e m a n, Alalah Tablets, стр. 10), увидевший в *ḥurṣu* «полусвободных», привлекавшихся к трудовой повинности и военной службе, тогда как И. Мендельсон (I. M e n d e l s o h n, New Light on the *ḥurṣu*, *BASOR*, 139, 1955, стр. 9 сл.) рассматривал *ḥurṣu* из Алаха как сельское население, обязанное повинностями и военной службой (ср. также J. P. K u r r e r, Les populations en Mésopotamie au temps des rois de Mari, P., 1957, стр. 45). Однако тексты, приведенные для обоснования того или иного понимания термина *ḥurṣu*, слишком неясны, поэтому «The Assyrian Dictionary» (VI, 1956, стр. 241 сл., s. v. *ḥurṣu*) ограничился достаточно неопределенным указанием на то, что этим словом обозначалась принадлежность к одной из низших социальных групп.

¹⁰¹ Ср. S. M o s c a t i, Riflessioni su Ramat Rahel, *RANL*, ser. VIII, т. XVI, 1961, № 7—12, стр. 255—260. Нам, однако, представляется сомнительной его попытка видеть в царском дворце Рамат Рахель *bēt haḥoršīt*.

будет обращаться с нею. И если другую возьмет ему, то пищи, одежды своей и супружеского сожителства своего не лишится она. И если трех этих вещей он не сделает ей, то выйдет она даром, без денег». Из цитированного отрывка ясно, что речь идет не о продаже в рабство в собственном смысле этого слова, но о продаже женщины в наложницы. Примечательна оговорка, делающая отсутствие брачных отношений между рабыней и ее господином или сыном последнего *conditio sine qua non* ее выхода на свободу, — будь то выкуп, будь то без выкупа¹⁰².

Отмеченные нами особенности правового положения рабов в иудейском обществе формально продолжали сохраняться и в после пленный период. Однако постепенно содержание ряда терминов и узаконений изменилось, что должно стать предметом специального рассмотрения.

¹⁰² Mendelsohn, Slavery ..., стр. 12 слл.