

Б. П. НАДЭЛЬ

ЗАПРЕЩАЛО ЛИ ПАЛЕСТИНСКОЕ ПРАВО ПЕРВЫХ ВЕКОВ НАШЕЙ ЭРЫ ОТПУСК РАБОВ НА ВОЛЮ?

При исследовании вопроса об источниках правовых норм, которые лежат в основе еврейско-боспорских манумиссий, и о возможном влиянии на них талмудического права было обращено внимание на тот факт, что некоторые юристы Палестины и Ирака II—III веков н. э. считали отпущение рабов на волю нарушением библейского законодательства¹. Та например, один из еврейских ученых в Ираке в III веке Иегуда от имени Самуила, коллеги законоведа Раба, передает: „Всякий, кто отпускает на волю своего раба, нарушает постановление, так как предписано (Библией — Б. Н.): вечно держите их в неволе“². Толкование это имеет в виду стих из книги *Левит* (25, 46), который в отношении к рабам не-евреям устанавливает следующую практику: „Передавайте их в наследство детям вашим после вас, во владение наследственное, вечно держите их в неволе“³.

Вокруг стиха *לעולם בהם תעבדו* в начале II века в Палестине разгорелся спор. Исмаил видел в этом лишь возможность, которая предоставляется хозяину и зависит от его доброй воли (*רשות*), его противник Акиба же считал, что Библия прямо накладывает на

¹ J. Derenbourg, *Les inscriptions grecques juives au Nord de la mer Noire* „Journal Asiatique“, VI ser., t. IX (1868), p. 533—534. S. Krauss, *Sklavenbefreiung in den jüdisch-griechischen Inschriften aus Südrussland*. „Festschrift zum Ehren des Dr. A. Harkavy“. St. Petersburg 1908, S. 59. Anm. 4. A. Calderini, *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia*. Milano (1909), p. 420, nota 1.

² Gittin 38b: גופה אמר רבי יהודה אמר שמואל כל המשוחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבדו והתנחלתם אתם לבניכם אחרים לרשת אחוה לעולם בהם תעבדו.

³ Levit, 25, 46: *καὶ καταμεριεῖτε αὐτοὺς τοῖς τέχνοις ὑμῶν μεθ' ὑμᾶς, καὶ ἔσονται ὑμεῖν κατόχμοι εἰς τὸν αἰῶνα*.

хозяина обязанность (גִּטִּין) никогда не предоставлять рабам свободы (Gittin 38^b; Sota 3^{ab}). Среди еврейских законоведов Палестины и Вавилонии в первые века н. э. преобладало мнение Акибы. Известно, например, что законовед Элиезер отпустил на волю раба лишь будучи в стесненном положении, когда не имел другой возможности восполнить кворум из 10 человек, необходимый для общественной молитвы¹. Другой случай. Гамалиил, желая предоставить волю своему верному рабу Таби, должен был прибегнуть к следующей уловке: он искалечил раба, а согласно библейскому закону (кн. Исход 20, 20—21, 26—27) раб, изувеченный хозяином, получал волю².

Чем объясняется появление и распространение точки зрения Акибы?

Цадок Кан в XIX в. полагал, что причина запрещения отпуска рабов на волю коренилась в политической обстановке в Палестине того времени. Римляне еще в I веке (по еврейской традиции — за 40 лет до разрушения второго храма) лишили евреев сперва уголовного, а затем гражданского судопроизводства³. Поэтому вполне возможно — думал Цадок Кан, — что римляне запретили евреям также отпускать рабов на волю, тем более что это соответствовало духу консервативно-реставраторской политики римских императоров, которые и в Риме пытались всячески ввести законные ограничения для отпуска рабов на волю⁴. Известно, что какие-то ограничения в отношении отпуска рабов на волю для евреев Палестины во времена Адриана существовали⁵. Отсюда, заключает Кан, что Акиба под давлением политических обстоятельств стал обосновывать такой запрет ссылкой на Библию.

¹ Gittin, 38^b. Ср. Berakhoth, 47^b.

² B. Qamma, 74^b. J. Kethuboth, III. 10.

³ J. Sanhedrin, I, 1; VII, 2. Ср. также Sabbath, 15^a.

⁴ Zadoc Kahn, *L'esclavage selon la Bible et le Talmud*. Paris 1867, p. 179—180. Не совсем точно, когда Цадок Кан утверждает, что император Адриан или один из его предшественников запретил отпуск рабов на волю. Известно, что в Риме существовали лишь законы, изданные Августом, которые ограничивали, но не запрещали отпуск рабов на волю ((Lex Fufia Caninia и Aelia Sentia). Подробнее см. R. Leonhard, Pauly-Wissowa. Realencyklopädie. XII, 2, col. 2355. E. Weiss, ibid., XIV, 2, col. 1376—77.

⁵ Среди обвинений, выдвинутых против Ханины бен Торадиона, казненного во время восстания Бар-Кохбы, фигурировало также обвинение в том, что он отпустил на волю раба (Aboda Zara 17^b).

Следует однако заметить, что попытка объяснить выступление Акибы против практики отпущения рабов на волю только политическими мотивами неубедительна. Такая точка зрения не учитывает, как мне кажется, внутреннего развития еврейского права и общества в это время, не говоря уже о том, что она не в состоянии объяснить, почему в III веке н. э. среди раввинов Вавилонии встречаем сторонников толкования Акибы.

Иное объяснение предложил Деренбург, который считал, что контроверза между Акибой и Исмаилом возникла на почве различия в их методах толкования Библии (экзегезы)¹. В дальнейшем — полагал Деренбург — вероятно под влиянием того обстоятельства, что слишком участвовавшие случаи отпущения рабов на волю приводили к обеднению общин и пополнению их недостойными людьми, законовед Иегуда в III в. был вынужден выступить в защиту толкования Акибы.

Что касается мнения Деренбурга о причинах возникновения контроверзы между Акибой и Исмаилом, то он просто передает одну версию талмудической традиции, которая приведена в Sota 3a, хотя другая версия отнюдь не дает повода для такого вывода:

„Вечно держите их в рабстве“. По словам Исмаила это дозволяется. Акиба говорит, что это обязанность. Сказал Паппа Аббае, а некоторые говорят, что Мешаршия Рабба: „значит Исмаил и Акиба вели этот спор по отношению ко всей Торе?! ... Тот ответил: они спорили только об одном стихе“.

Было также выдвинуто предположение, будто бы запрет отпускать рабов на волю был вызван стремлением сохранить чистоту обычаев. Следует все же сказать, что такое предположение не имеет под собой достаточного обоснования². Правда, в определенных еврейских кругах существовали тенденции такого рода. Так например, zeloty (זֵלוֹת) пытались силою запретить сожительство евреев с не-евреями, а рабы как правило ведь не были евреями³. Однако эта точка зрения не привилась и не проникла в законодательство.

¹ Derenbourg, ук. ст., стр. 533—34.

² A. Büchler, *Familienreinheit und Sittlichkeit in Sepphoris im 2 Jhd.*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“, 78, 1934, стр. 163.

³ Sanhedrin, 9, 6: והבועל ארמית קנאין פיגעין בו.

Хорошо известно, что в Галилеи во II в. н. э. еврей-рабовладельцы имели детей от рабынь (а еврейские женщины от рабов) и они считались иногда законными наследниками, даже если не были отпущены на волю по всем требованиям закона¹.

Я думаю, что для правильного решения поставленного в заглавии статьи вопроса мало исходить из формально-юридических или историко-политических соображений. Необходимо также обратить внимание на социально-экономический момент, попытаться выяснить, какие социальные и экономические соображения лежат в основе противоречащих друг другу интерпретации Исмаила и Акибы. Этим я отнюдь не хочу сказать, что еврейские юристы (скажем Акиба) не могли по тем или иным соображениям встать на римскую точку зрения в вопросе об ограничении или даже запрещении отпуска рабов на волю. Однако мне кажется, что гораздо убедительнее предположить, что принятие римской точки зрения в какой-то мере соответствовало их собственным интересам. Можно думать, что запрет отпущения рабов на волю в условиях Палестины II века был на руку крупным рабовладельцам, которые были заинтересованы в превращении занятых в производстве рабов в оброчных и зависимых земледельцев. Такая тенденция в сельском хозяйстве Палестины была налицо, начиная со II века². К этому не лишним будет добавить, что еврейские юристы были в большинстве случаев сами крупными рабовладельцами. Наоборот, средние и мелкие рабовладельцы в силу целого ряда экономических причин часто были вынуждены отпускать своих рабов на волю. Я сознательно отвлекаюсь от других мотивов отпущения рабов на волю (личные, религиозные), которые играли по сравнению с экономическими подчиненную роль. По моему убеждению толкования Исмаила и Акибы отражают в конечном счете точки зрения двух различных общественных групп: рабовладельческой верхушки и плебейско-рабовладельческих слоев. В этом убеждает меня то обстоятельство, что такой двойственный подход прослеживается в источниках не только в вопросе об освобождении рабов но и в вопросе о рабстве вообще. Известно, что в талмудических трактатах находим взаимноисключо-

¹ Böhler, ук. место.

² Ю. А. Солодухо. *Значение еврейских источников раннего средневековья для истории Ближнего Востока*. „Советское Востоковедение“. II. Москва—Ленинград 1942, стр. 40—41.

чающие друг друга мнения юристов по поводу того, стоит ли держать рабов, окупается ли рабский труд и т. п. Так например, Гилел (эпоха Герода 1) считал, что владение большим количеством рабов — зло¹. Одно утверждение Аши (IV/V в.) сопровождается замечанием, что без дома обойтись нельзя, но без рабов можно². С другой стороны Элеазар бен Азария (III в.) заявляет, что без труда рабов обойтись нельзя³. Рабба (IV в.) считал, что отпущение рабов на волю приносит разорение. Вот это любопытное высказывание:

„Рабба сказал: по трем следующим причинам люди теряют свое состояние: *потому что отпускают своих рабов на волю* (курсив мой — Б. Н.), потом, что они в субботу посещают свои имения, и потому что в субботу во время [молиты] в молельне обедают“⁴.

Можно привести еще подобные примеры. Думается, что они достаточно красноречиво подчеркивают наличие у древнееврейских юристов двух диаметрально противоположных точек зрения по вопросу о целесообразности рабства вообще. Еще более существенный момент то, что анализируемые высказывания не носят характера законодательных актов, а представляют собой скорее плод теретических или академических дискуссий, которым вовсе не обязательно отвечала повседневная практика. Во всяком случае, многочисленные указания в талмудических трактатах на различные формальные способы отпущения рабов на волю, а также на существование группы вольноотпущенников с определенным правовым статусом, лучшее подтверждение, что запрещение отпуска рабов на волю не приняло характера юридического закона⁵.

В итоге следует заметить, что хотя попытка некоторых палестинских юристов запретить отпущение рабов на волю датируется не раньше, чем II в., а еврейские манумиссии диаспоры относятся к более раннему времени (дельфийские — II и I века до н. э., боспорские — I век н. э.), нельзя установить никакой связи между этими явлениями, так как еврейские манумиссии диаспоры представляют собою заимствование или в лучшем случае развитие греческих правовых форм⁶.

¹ Aboth, 2, 7. ² Gittin, 44a. ³ Arachin, 28a. ⁴ Gittin, 38b.

⁵ Б. И. Надэль. *Боспорские манумиссии и юридические памятники Палестины и Ирака первых веков нашей эры*. „Archiv Orientalní“, Praha 1960, т. 28, стр. 57 сл.

⁶ Надэль, ук. ст., стр. 66.