ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО МОИСЕЯ.

Изслѣдованіе о семейныхъ, соціально-экономическихъ и государственныхъ законахъ Моисея, съ приложеніемъ трактата:

СУДЪ НАДЪ ІИСУСОМЪ ХРИСТОМЪ,

РАЗСМАТРИВАЕМЫЙ СЪ ЮРИДИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

СОЧИНЕНІЕ

А. П. Лопухина.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія Ѳ. Г. Елисонскаго и К°. Невск. просп. № 134 и Пески 2-я ул. № 17.
1882.

Отъ С.-Петербургскаго Комитета Духовной цензуры печатать позволяется.
С.-Петербургъ, 15-го іюля 1881 г.

Цензоръ, Архимандритъ *Арсеній*.

БИБЛІОТЕКА
4071
24

Предисловіе.

Едва ли можно еще указать науку, которая бы за послѣднее время получила такое обогащеніе въ своихъ научныхъ рессурсахъ, какъ наука библейско-историческая. Новѣйшія открытія внесли въ нее столько новаго и драгоцѣннаго матеріала, что кругозоръ ея долженъ былъ раздвинуться далеко за предѣлы, намѣченные для нея прежнимъ временемъ. Это естественно оживило интересъ къ ней и въ настоящее время она привлекаетъ къ себѣ вниманіе не только спеціалистовъ-богослововъ, но и свѣтскихъ ученыхъ — спеціалистовъ разныхъ отдѣловъ общей исторической науки. Это научное движеніе конечно сильнѣе всего происходитъ въ западно-европейскихъ литературахъ, но оно находитъ замѣтное отраженіе и въ нашей отечественной литературѣ. Въ ней теперь съ замѣтною энергіей идетъ библейско-научная дѣятельность, выражающаяся въ рядѣ послѣдовательно выходящихъ въ свѣтъ изслѣдованій по предмету экзегетики, археологіи, филологіи и другихъ отдѣловъ библейско-научнаго знанія, и въ настоящее время наша библейско-историческая наука можетъ съ правомъ указать на рядъ цѣнныхъ произведеній этого рода. Менѣе другихъ сторонъ библейскаго знанія у насъ разработана наука о Моисеевомъ законодательствѣ, не смотря на то, что она представляетъ глубокоинтересную сторону этого знанія. Въ Моисеевомъ правѣ, кромѣ его общаго интереса, заключается по нашему мнѣнію одинъ изъ драгоцѣннѣйшихъ матеріаловъ для общей апологе-

тической науки и притомъ матеріалъ еще совершенно нетронутый. Въ немъ же представляется мудрое разрѣшеніе на почвѣ высшихъ началъ тѣхъ великихъ соціальныхъ проблеммъ, которыя безплодно волновали умы величайшихъ мыслителей древности и съ грозною настойчивостью требуютъ практическаго разрѣшенія въ настоящее время. Западная наука давно уже занимается серьезнымъ изслѣдованіемъ Моисеева права наравнѣ съ римскимъ правомъ, и произведенія этого рода въ ней многочисленны. У насъ, напротивъ, это еще заповѣдная, нетронутая область, и еслибы предлагаемое сочиненіе пробудило интересъ къ этой важной области знанія, то авторъ почелъ бы это лучшей наградой, какой только онъ можетъ ожидать за свой скромный трудъ.

СОДЕРЖАНІЕ.

Введеніе.

Стран.

Мѣсто Моисеева законодательства въ исторіи всеобщаго права. Его происхожденіе и историческое предназначеніе. Значеніе библейскаго теократизма. Отношеніе Моисеева законодательства къ выводамъ новѣйшей соціологіи. Универсальность его основныхъ началъ. Условныя — мѣстныя и временныя черты этого законодательства. Отношеніе его къ исторіи, обычному праву и этнографическимъ особенностямъ еврейскаго народа. Историческая постепенность происхожденія законодательства. Порядокъ изслѣдованія. Источники и пособія. Очеркъ опытовъ ученой обработки Моисеева права. Общее указаніе литературы по предмету Моисеева права . . . . . 1— 26

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Законы о семейныхъ отношеніяхъ.

Значеніе семьи въ государствѣ. I. Правовое положеніе дѣтей и законы о воспитаніи. Правовое отношеніе братьевъ и сестеръ и ихъ относительныя права въ наслѣдствѣ.—II. Сущность брака по библейскому воззрѣнію. Взглядъ Моисеева законодательства. Законы о брачныхъ отношеніяхъ. Брачныя отношенія съ иноплеменниками. — III. Запрещенія брачныхъ отношеній въ близкихъ степеняхъ родства. Философско-психологическая причина такихъ запрещеній. — IV. Законъ деверства, его причины и цѣли. Спеціальныя запрещенія. — V. Порядокъ заключенія брака. Свобода выбора со стороны жениха и невѣсты. Патріархальная картина.— VI. Правовыя отношенія супруговъ. Правовое положеніе женщины. Ея положеніе въ семействѣ и обществѣ. Отношенія мужа и жены. — VII. Наложничество, его происхожденіе и значеніе. Положеніе наложницъ въ семействѣ. Отношеніе Моисеева законодательства къ наложничеству.—VIII. Законы о разводѣ. Текстъ и значеніе Моисеева закона о разводѣ. Взглядъ Моисеева законодательства на разводъ и его ограниченія. Относительныя права мужа и жены на разводъ. — IX. Вдовство и правовое положеніе вдовы . . . . . 27— 96

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Законы соціально-экономическіе.

Земля и собственность.

Стран.

I. Общее воззрѣніе Моисеева законодательства на землю. Господство теократическаго начала, какъ противоположнаго началу естественнаго захвата. Равное раздѣленіе земельнаго владѣнія. Естественный процессъ развитія экономическаго неравенства и законы, ограничивающіе его. Неотчуждаемость земельной собственности.—II. Система субботнихъ годовъ и ея теократическо-экономическое значеніе. Субботній годъ и его агрономическое и соціальное значеніе. Покой земли и несостоятельность предполагаемыхъ экономическихъ затрудненій. Юбилейный годъ. Соціально-экономическое значеніе его учрежденія.—III. Изложеніе частныхъ законовъ о юбилейномъ годѣ. Продажа и возвращеніе земельныхъ владѣній. — IV. Законы относительно левитскаго владѣнія и собственности, посвященной Іеговѣ.—Общіе выводы . . 97—134

Законы о наслѣдствѣ.

V. Связь законовъ о наслѣдствѣ съ законами о собственности. Право наслѣдства сыновей. Право наслѣдства дочерей. Дѣло дочерей Салпаада. Законъ о порядкѣ наслѣдованія по боковымъ линіямъ . . . . . 135—140

Законы о долгахъ.

VI. Связь законовъ о долгахъ съ законами о собственности. Теократическій характеръ этихъ законовъ. Причины долговыхъ обязательствъ въ Моисеевомъ государствѣ. Законъ о ростѣ и его различіе въ отношеніи къ израильтянину и иноземцу. Объясненіе этого закона. Законы о залогахъ. Годъ прощенія. Его различныя пониманія и истинный смыслъ. Вопросъ о прощеніи долга въ юбилейный годъ . . . . . 140—160

Законы о рабствѣ.

VII. Рабство въ древнемъ мірѣ вообще. Отношеніе къ нему Моисеева законодательства. Установленіе различной степени рабскаго состоянія для израильтянъ и иноплеменниковъ. Пріобрѣтеніе и количество рабовъ-чужеземцевъ. Ихъ правовое положеніе. Сравненіе положенія еврейскихъ рабовъ съ положеніемъ римскихъ. VIII. Рабы-израильтяне. Причина образованія рабства въ средѣ израильтянъ. Условія поступленія въ рабство для израильтянъ и ихъ правовое положеніе. Права и преимущества, служащія къ облегченію ихъ рабскаго состоянія.—IX. Ограниченіе рабства по времени. Годы освобожденія. Ограниченія освобожденія. Подарокъ рабу при отпущеніи его. Законы на случай отказа со сто-

Стран.
роны раба отъ узаконеннаго освобожденія.—X. Правовое положеніе рабынь-израильтянокъ . . . . . 160—202

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Законы государственные.

Государство и общество.

I. Основа Моисеева государства. Теократія и ея значеніе. Начала государственно-общественной жизни, вытекающія изъ теократическаго принципа. Равенство какъ общее начало Моисеева государства. — II. Равенство экономическое и его значеніе для равенства соціальнаго. Отсутствіе кастъ и сословности. Положеніе Левіина колѣна.—III. Равенство въ обязанностяхъ по отношенію къ государству. Всеобщность воинской повинности. Изъятія изъ нея. Податная повинность и ея распредѣленіе. Участіе въ государственномъ управленіи. — IV. Внутренняя организація еврейскаго народа . . . . . 203—224

Государственное управленіе.

V. Народопредставительная форма правленія. Группы представителей. Господство избирательнаго начала въ отношеніи народныхъ представителей.—VI. Политическая организація Моисеева государства. Самостоятельность частей и единство цѣлаго. Общенародное собраніе, его организація и политическое значеніе.—VII. Характеръ представительства въ Моисеевомъ государствѣ. — VIII. Образованіе царской власти и ея отношеніе къ общему государственному принципу законодательства. Избраніе царя и ограниченіе царской власти. Книга «правъ царства» и ея значеніе. Господство теократическихъ и демократическихъ началъ въ государствѣ . . . . . 224—248

СУДЪ НАДЪ ІИСУСОМЪ ХРИСТОМЪ, РАЗСМАТРИВАЕМЫЙ СЪ ЮРИДИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРѢНІЯ.

Вступленіе.

I. Еврейское судопроизводство.

Общія черты еврейскаго суда. Талмудъ и мишна. Постановленія о судебныхъ процессахъ касательно имущества и жизни. Цѣна человѣческой жизни. Взятіе Іисуса Христа подъ стражу и первый допросъ. Незаконность этого допроса. Незаконность ночнаго судопроизводства. Допросъ свидѣтелей и пункты обвиненія. Предзанятость судей. Осужденіе и его мотивы. Нарушеніе и формъ и сущности древнееврейскаго судопроизводства и законодательства. . . . . 253—279

II. Римское судопроизводство.

Стран.

Юридическая слава Рима. Зависимость отъ него Іудеи. Понтій Пилатъ и его государственное положеніе. Іисусъ Христосъ предъ судилищемъ Пилата. Отношеніе еврейскихъ судебныхъ властей къ римской власти. Право Пилата на пересмотръ судебнаго дѣла. Пункты обвиненія предъ римскимъ судилищемъ. Обвиненіе предъ нимъ Іисуса Христа въ «оскорбленіи величества» и защита обвиняемаго. Колебанія Пилата. Его трусость и двуличность. Мнѣніе о правотѣ Пилата и его несостоятельность. Законъ о дозволенныхъ и недозволенныхъ религіяхъ. Вѣроятная причина осужденія Іисуса Христа. Заключеніе . . . . . 280—313

Введеніе.

Законодательство Моисея [1]), разсматриваемое съ исторической точки зрѣнія, есть одна изъ системъ, въ которыхъ исторія при посредствѣ особенно-одаренныхъ людей время отъ времени выражала всю сумму исторически выработанныхъ и признанныхъ плодовъ религіознаго, нравственнаго и умственнаго развитія,—весь кругъ идеальнаго міровоззрѣнія извѣстной эпохи. Съ этой точки зрѣнія оно тѣсно связано съ обыкновеннымъ ходомъ историческаго развитія, выражаетъ одинъ моментъ его и потому составляетъ одинъ членъ въ цѣломъ организмѣ всемірной исторіи, занимая въ ней одно опредѣленное мѣсто.

Изслѣдователи различно опредѣляютъ мѣсто Моисеева законодательства въ исторіи культурнаго развитія человѣчества. Одни, какъ напр. Блунчли, Аренсъ [2]) и др. отводятъ ему мѣсто въ восточной культурѣ, указывая при этомъ на общую

[1]) Мы называемъ разсматриваемое законодательство «Моисеевымъ», принимая въ этомъ случаѣ общепринятое названіе его, хотя такое названіе неточно, такъ какъ это законодательство принадлежитъ собственно Іеговѣ — единственному законодателю народа израильскаго. Моисей законодатель лишь настолько, насколько онъ служилъ выразителемъ законовъ Іеговы или посредникомъ между Іеговой и народомъ, возвѣщалъ народу сообщенные ему Іеговой законы. Тѣмъ не менѣе было бы неосновательно отрицать въ этомъ законодательствѣ самостоятельное участіе самого Моисея. На дѣятельное участіе Моисея въ законодательствѣ много разъ указывается въ священномъ Писаніи, особенно въ Новомъ Завѣтѣ, такъ что иногда законодательство прямо приписывается Моисею. Таковы выраженія: «Моисей далъ вамъ обрѣзаніе» (Іоан. VII, 22); «Моисей по жестокосердію вашему позволилъ разводиться» (Мѳ. XIX, 8), «не далъ ли вамъ Моисей закона?» (Іоан. VII, 19), «надлежитъ исполниться всему написанному въ законѣ Моисеевомъ» (Лук. XXIV, 44) и т. п.

[2]) Сборникъ юридическихъ знаній П. Рѣдкина, двѣ лекціи *Блунчли* о правѣ. *Ahrens*, Juristische Encyclopädie, 926, и его же Naturrecht, Bd. I, 24.

черту восточнаго культурнаго типа—преобладаніе религіознаго элемента надъ всѣми другими дѣятелями человѣческаго развитія и вообще слабое развитіе личнаго самосознанія, находящагося подъ полнымъ господствомъ религіознаго принципа, а отсюда и слабое разграниченіе между правомъ и нравственностью. Другіе, какъ напр. нашъ отечественный юристъ Капустинъ [1]), отводятъ ему мѣсто на рубежѣ между востокомъ и западомъ, указывая приэтомъ на сравнительно высшее развитіе въ этомъ правѣ самосознанія человѣческой личности, чѣмъ какъ оно является въ другихъ законодательствахъ востока. Послѣднее мнѣніе болѣе основательно: оно находитъ для себя больше подтвержденій какъ въ самомъ духѣ Моисеева законодательства, такъ и въ его отдѣльныхъ постановленіяхъ. Моисеево законодательство по самой идеѣ своей есть выраженіе свободнаго союза между Богомъ и народомъ [2]), заключеннаго какъ бы между самостоятельными равноправными сторонами на условіяхъ, свободно принимаемыхъ народомъ,—и этимъ самымъ уже показываетъ разницу этого законодательства отъ другихъ восточныхъ законодательствъ, представляющихъ собою не выраженіе свободнаго союза, а прямое повелѣніе божества. Правда, оно носитъ на себѣ обще-теократическій характеръ, отличающій восточныя законодательства, и слабо разграничиваетъ области права и нравственности, — но это объясняется тѣмъ моментомъ развитія, на которомъ законодательство застало народъ. Оно застало его на той ступени развитія, когда народъ обыкновенно еще не вырабатываетъ себѣ самостоятельнаго міровоззрѣнія, провѣреннаго критически мыслящимъ умомъ, даже не вполнѣ сознаетъ свою личную самостоятельность, полагаетъ ее въ полную зависимость отъ общихъ высшихъ началъ и въ нихъ находитъ объясненіе всей своей жизни и бытія. Такимъ общимъ началомъ обыкновенно является какъ наиболѣе доступный пониманію принципъ религіозный. Этотъ принципъ полагается народомъ въ основу всей своей жизни, даже въ тѣхъ

[1]) Исторія права. Евреи. (Литогр. изд.). Въ печатномъ изданіи своего труда Капустинъ почему-то измѣнилъ свой взглядъ и далъ мѣсто Моисееву законодательству въ отдѣлѣ такъ называемаго у него «національно-теократическаго права». См. Исторію права, ч. I. Отд. II, гл. 3.

[2]) Исх. XIX, 8 и др.

отношеніяхъ, гдѣ впослѣдствіи предъ развившимся самосознаніемъ основою является обыкновенный, выработанный самимъ человѣкомъ принципъ. Такъ, область права въ его частныхъ отношеніяхъ есть безъ сомнѣнія результатъ естественныхъ соціальныхъ условій, вырабатываемый самимъ обществомъ въ интересахъ какъ его самого, такъ и каждой отдѣльной личности, а между тѣмъ на низшихъ ступеняхъ развитія онъ исключительно приписывается божеству. Отсюда объясняется и слабое разграниченіе права отъ нравственности. Несомнѣнно, что область права въ сущности есть вмѣстѣ и область нравственности; въ основѣ своей они тожественны. Отличіе ихъ состоитъ лишь въ *объемѣ* подлежащаго ихъ вѣдѣнію круга духовной жизни [1]). Въ то время какъ нравственность обнимаетъ собою всю жизнь человѣческаго духа—до его тончайшихъ, не подлежащихъ провѣркѣ, движеній, право обнимаетъ лишь ту его сторону, которая проявляется во-внѣ и можетъ подлежать внѣшней провѣркѣ, оцѣнкѣ и ограниченію. Но такое разграниченіе возможно лишь на той ступени развитія, когда ясно сознается различіе между тѣмъ, что составляетъ безусловную основу нравственной жизни, не подлежащую временному измѣненію, и что есть произведеніе самого человѣка, подлежащее измѣненію и ограниченію. На той же ступени развитія, гдѣ *вся* область нравственной жизни до ея мельчайшихъ проявленій приписывается божеству, естественно такого разграниченія не можетъ быть, да и нѣтъ надобности въ немъ, такъ какъ для божества, являющагося главнымъ заправителемъ всей жизни, открыты всѣ тайныя движенія ея и оно можетъ простирать свою карающую руку и на тѣ злыя явленія, которыя сокрыты въ тайникахъ души и никакъ недоступны обыкновенному внѣшнему праву. Отсюда тамъ, благодаря особенной жизненности религіознаго начала, чисто нравственныя правила могутъ имѣть значеніе вполнѣ юридическихъ постановленій. Поэтому-то въ десятословіи напр. наряду съ чисто юридическими постановленіями: „не убей“, „не укради“, стоятъ чисто нравственныя правила: „не пожелай жены искренняго твоего“ и пр. и для

[1]) *Блунчли*, двѣ лекціи о правѣ, въ «Сборникѣ юридическихъ знаній» П. Рѣдкина.

народа они имѣли одинаковую обязательную силу. Этой своей выгодной стороной Моисеево законодательство принадлежитъ къ общему типу восточной культуры. Но по основной своей идеѣ и во многихъ частныхъ ея выраженіяхъ оно принадлежитъ европейской культурѣ, или лучше — типу истинно культурнаго развитія человѣчества. Такимъ оно является въ своемъ происхожденіи, сущности и цѣли, къ уясненію которыхъ мы теперь приступимъ.

По своему происхожденію Моисеево законодательство принадлежитъ къ чрезвычайнымъ явленіямъ въ исторіи: оно въ своихъ главныхъ началахъ дано народу Самимъ Іеговой въ одинъ изъ величественнѣйшихъ моментовъ въ исторіи, когда Богъ входилъ въ ближайшее общеніе съ человѣчествомъ. „Въ третій мѣсяцъ по исходѣ сыновъ Израиля изъ земли Египетской, пришли они въ пустыню Синайскую“, и здѣсь на одной изъ возвышенностей Синая [1]) расположились лагеремъ. Тогда Моисей сталъ приготовлять народъ къ необыкновенному явленію, которое должно было открыться его зрѣнію и слуху. Освященіемъ и строгимъ воздержаніемъ израильтяне должны были сдѣлать себя достойными и способными воспринять возвышенныя слова Іеговы и принять отъ него великое назначеніе. Съ напряженнымъ вниманіемъ и трепетнымъ сердцемъ народъ ждалъ третьяго дня. Черта, проведенная вокругъ ближайшей скалы, должна была отдѣлять народъ отъ святаго мѣста. Утромъ на третій день густое облако покрыло горную вершину, заблистала молнія, пронизывая гору и превращая ее въ объятую пламенемъ печь, загрохотали удары грома, раскатываясь отъ утеса къ утесу и повторяясь въ многократномъ эхо.

---

[1]) До сихъ поръ не опредѣлено, какая именно изъ группы горъ была горою законодательства. До 1845 г. преобладало мнѣніе, что этою горою была одна изъ двухъ наиболѣе высокихъ вершинъ группы горъ, называемой арабами *Джебель-Муса*, или нѣсколько южнѣе отъ нея лежащая *Джебель-Катеринъ*. *Лепсій*, посѣтившій эти горы, напротивъ предполагаетъ, что горою законодательства нужно считать лежащую недалеко отъ берега Краснаго моря гору *Сербалъ*. Надписи, часто находимыя здѣсь, именно въ такъ называемыхъ Вади-Муккатебъ и Джебель-Муккатебъ, позднѣйшаго происхожденія. Болѣе подробное изслѣдованіе этого вопроса см. въ изсл. Бэера, Туха, Леви, Блау, а также въ «Исторіи іудеевъ» Греца. т. I, Note 4. — *Graetz*, Geschichte der Juden, B. I, стр. 37.

Казалось вся природа вышла изъ своего обыкновеннаго теченья и ждала чего-то великаго. „И вострепеталъ весь народъ“ и съ замираніемъ сердца смотрѣлъ на величественно-страшное зрѣлище. Но какъ ни возвышенно было это внѣшнее явленіе, несравненно возвышеннѣе его были тѣ слова, которыя услышалъ Моисей и передалъ народу [1]). Эти слова (десятословіе) и легли въ основу всего законодательства.

Но законодательство Моисея не столько чудесно и чрезвычайно по внѣшнему способу его сообщенія, сколько чудесно по самому историческому его предназначенію и сущности. Предназначеніе его вполнѣ соотвѣтствуетъ особенному положенію народа израильскаго въ исторіи. Этотъ народъ между всѣми народами избранъ былъ Богомъ въ качествѣ носителя великихъ историческихъ началъ, имѣвшихъ впослѣдствіи распространиться на все человѣчество. Послѣ паденія человѣка грѣховность и испорченность получила преобладаніе надъ всѣмъ человѣчествомъ, сдѣлалась основнымъ движущимъ началомъ всей его жизни, проникла во всѣ его учрежденія и отношенія, такъ что почти совершенно заглохли здоровые зародыши истиннаго развитія, положенные при твореніи въ основу его жизни и дѣятельности. Начавшееся по ложному направленію развитіе человѣчества естественно не могло привести его къ цѣли истиннаго развитія, а постепенно все болѣе и болѣе удаляло отъ нея, постоянно уменьшая сумму добра и справедливости и наоборотъ постоянно увеличивая сумму зла и неправды. При такомъ порядкѣ вещей цѣль всемірной исторіи никогда не получила бы своего осуществленія. Люди этого направленія, въ которыхъ въ силу испорченности естественныхъ силъ и способностей получили преобладаніе физическія способности надъ духовными, все болѣе отдавались теченію естественно грѣховнаго порядка, въ немъ находили наилучшее удовлетвореніе своихъ испорченныхъ стремленій. Результатомъ такого развитія было бы полное подавленіе благороднѣйшихъ и возвышеннѣйшихъ силъ человѣческаго духа, безграничное господство грубой силы, безпощаднаго эгоизма, полное извращеніе человѣческихъ отношеній, въ

---

[1]) *Graetz*, Geschichte der Juden, Bd. I, 37. Ср. Исх. XIX гл.

которыхъ на мѣсто справедливости выступилъ бы произволъ, угнетеніе слабаго сильнымъ,—въ концѣ концовъ человѣчество пришло бы къ крайней степени развращенія и попранія всякаго человѣческаго достоинства, какъ это и было отчасти у древнихъ народовъ, гдѣ при полномъ извращеніи религіозныхъ, нравственныхъ и общественныхъ понятій даже законы способствовали дальнѣйшему развращенію, увеличенію несправедливости, служа средствомъ угнетенія слабыхъ и бѣдныхъ. Между тѣмъ конечная цѣль всемірно-историческаго развитія—примиреніе съ Богомъ и постепенное возстановленіе первобытнаго состоянія, должно было получить свое осуществленіе, если только человѣчество не должно было нравственно погибнуть въ конецъ. Для осуществленія этой великой цѣли и избранъ былъ израильскій народъ, который еще въ своихъ родоначальникахъ отличался наибольшею способностью къ сохраненію истинныхъ понятій, здоровыхъ зародышей истиннаго развитія, и наибольшею нравственною энергіею, дававшею имъ возможность бороться противъ всеобще господствовавшаго зла, какъ это видно изъ исторіи Авраама, Исаака, Іакова и другихъ родоначальниковъ еврейскаго народа. Уже съ Авраамомъ былъ заключенъ союзъ [1]) съ цѣлію сохраненія истинной религіи и вообще основъ истиннаго развитія, но тамъ такая цѣль его еще не находила полнаго выраженія. Полное освященіе и закрѣпленіе этотъ союзъ получилъ въ моментъ законодательства. Здѣсь произошло торжественное избраніе израильскаго народа носителемъ великихъ истинъ всемірно-историческаго развитія. „Вы будете, говорилъ Іегова народу израильскому, Моимъ удѣломъ изъ всѣхъ народовъ; вы будете у Меня царствомъ священниковъ и народомъ святымъ“ [2]). Это юридическое опредѣленіе положенія израильскаго народа въ исторіи. Отсюда выясняется и его назначеніе. Онъ долженъ былъ вопреки всеобще господствовавшему принципу грѣховнаго, ненормальнаго развитія представлять норму истиннаго развитія, хранить въ себѣ сѣмена этого развитія, возращать ихъ и по возможности распространять ихъ въ окружающемъ мірѣ,—быть свѣточемъ для народовъ, по выраженію про-

[1]) Быт. XVII, 7 и др. [2]) Исх. XIX, 5 и 6.

рока [1]). Поэтому въ немъ должно было находить для себя признаніе и осуществленіе все святое, справедливое, человѣчное, не имѣвшее мѣста въ языческомъ мірѣ. Вопреки грубымъ принципамъ языческаго міра, состоявшимъ въ преобладаніи физическихъ силъ надъ духовными, здѣсь должно было получить преобладаніе духовное начало, безграничный эгоизмъ долженъ былъ получить ограниченіе въ признаніи равноправности другаго лица, несправедливость должна была уступить мѣсто высшему закону правды, — отсюда и весь строй общественной и частной жизни долженъ былъ получить такое направленіе, въ которомъ всего безпрепятственнѣе могли выражаться лежащія въ его основѣ начала. Господство такихъ началъ и представляетъ исторія израильскаго народа. Но эти начала не имъ самимъ созданы, они даны ему въ законодательствѣ. Слѣдовательно, свое указанное выше назначеніе онъ могъ осуществить только принятіемъ и исполненіемъ закона, воплощеніемъ его началъ во всѣ формы своей жизни. Въ этомъ и состоитъ сущность завѣта или союза между Богомъ и израильскимъ народомъ.

Соотвѣтственно такой цѣли союза и законодательство, какъ главное посредство союза, представляетъ собою соотвѣтственную сущность и содержаніе. По своему внутреннему характеру законодательство является вполнѣ теократическимъ. Такимъ оно является не столько по своему происхожденію, сколько по своему назначенію и сущности. Библейскій теократизмъ представляетъ собой двѣ стороны, которыя и должны быть различаемы при изслѣдованіи. Одна сторона, которую обыкновенно изслѣдователи принимаютъ за полное выраженіе теократизма, состоитъ въ томъ, что Іегова находится въ особенныхъ отношеніяхъ къ израильскому народу, есть его царь, и сообразно съ такимъ положеніемъ „соединяетъ въ себѣ всѣ государственныя отношенія“, являясь непосредственно или посредственно чрезъ свои органы—особыхъ избранниковъ—законодателемъ, судіей, предводителемъ [2]) и пр. Но это только одна сторона теократизма, и притомъ, можно сказать, внѣш-

[1]) Ис. XLII, 6.

[2]) *Oehler*, Alttestam. Theologie, стр. 305.

ння. Въ этомъ смыслѣ теократизмъ есть общее явленіе для извѣстнаго періода въ историческомъ развитіи народовъ (отличаясь только степенью истинности или ложности) и потому не представляетъ собой чего либо особеннаго, свойственнаго исключительно избранному народу. Въ отношеніи къ этому народу имѣетъ особенное значеніе другая сторона теократизма—внутренняя и, можно сказать, философская. Она опредѣляется указаннымъ уже выше особеннымъ положеніемъ израильскаго народа во всемірной исторіи. Іегова избралъ его для того, чтобы сдѣлать его хранителемъ началъ истиннаго нормальнаго развитія, не находившихъ мѣста въ остальномъ человѣчествѣ, всецѣло отдавшемся принципамъ естественно грѣховнаго развитія. Начала эти, проникнувъ въ сознаніе и жизнь избраннаго народа, по идеѣ теократизма должны были выработать историческую почву, на которой бы всего лучше могли развиваться и сохраняться великія истины, долженствовавшія привести человѣчество къ осуществленію его назначенія. Поэтому Іегова своимъ союзомъ съ избраннымъ народомъ изъялъ его изъ круговорота естественно грѣховнаго развитія, освободилъ отъ вліянія темныхъ историческихъ силъ и далъ ему законъ святости, исполняя который народъ дѣйствительно могъ осуществить возложенную на него всемірно-историческую миссію. Этотъ законъ святости въ своей основѣ представляетъ всѣ данныя, подтверждающія представленное пониманіе внутренняго смысла библейскаго теократизма. Моисеево законодательство въ своихъ общихъ началахъ дѣйствительно представляетъ собою норму истинно человѣческаго развитія, которая одна только могла привести человѣчество къ осуществленію его назначенія и до которой не возвышалась законодательная мудрость ни одного изъ мудрецовъ древняго міра. Эту мысль всего яснѣе доказываетъ то замѣчательное явленіе, что и въ новѣйшее время законодательная мудрость или государственно-юридическая наука въ своемъ поступательномъ развитіи, совершаемомъ на независимой почвѣ научнаго изслѣдованія, въ своихъ лучшихъ результатахъ представляетъ не что иное, какъ только приближеніе къ принципамъ Моисеева законодательства. Поражающая со внѣшности прогрессивность этихъ наукъ, какъ будто выработавшихъ неизвѣстныя дотолѣ истины,

уясняющія сущность, а слѣдовательно и норму государственныхъ и общественныхъ отношеній, есть въ сущности только разъясненіе и примѣненіе къ даннымъ новымъ условіямъ древнихъ, ветхозавѣтныхъ началъ Моисеева законодательства. Здѣсь невольно представляется другое параллельное явленіе— въ области естественныхъ наукъ. Какъ ни далеко повидимому онѣ ушли въ своемъ развитіи отъ древняго, только что зарождавшагося и потому естественно слабаго, младенческаго естествознанія, какъ ни геніальны открытія, сдѣланныя ими въ области природы, а между тѣмъ всѣ эти открытія суть не что иное, какъ только разъясненіе и подтвержденіе Моисеевой космогоніи, въ сжатой простой формѣ представляющей высшую истину естественно-научнаго знанія. Этотъ фактъ признанъ и не нуждается въ доказательствахъ. Тоже замѣчательное явленіе имѣетъ мѣсто и въ отношеніи государственно-общественнаго знанія, которое также свою высшую истину находитъ въ принципахъ государственно-общественнаго устройства по законамъ Моисея. Все лучшее, къ чему стремятся новѣйшія соціологическія науки и что считаютъ своимъ лучшимъ плодомъ въ опредѣленіи нормы въ соціальныхъ отношеніяхъ,—все это заключалось въ принципахъ Моисеева законодательства и въ большинствѣ случаевъ осуществлялось на практикѣ государственно-общественной жизни Моисеева государства. Этотъ взглядъ находитъ себѣ полное подтвержденіе въ опредѣленіи отношенія Моисеева права къ состоянію общественно-государственной жизни въ настоящее время. „Въ Моисеевомъ правѣ, говоритъ глубокій изслѣдователь его Зальшюцъ [1]), мы съ изумленіемъ встрѣчаемся со многими изъ тѣхъ важнѣйшихъ вопросовъ, которые волнуютъ наше время, грозятъ потрясти весь установившійся вѣками строй нашей государственно-общественной жизни, предъ которыми недоумѣваетъ новѣйшая наука, и которые однакоже въ Моисеевомъ правѣ находили свое удовлетворительное разрѣшеніе на мирномъ пути законодательной мудрости. Въ этомъ правѣ много поучительнаго и для нашего времени, и мы давно бы уже воспользовались его указаніями, если бы рядомъ съ римскимъ

[1]) *Saalschütz*, Mosaisches Recht, Einl. Bemerk. стр. XV.

правомъ, съ его хотя удивительно величавыми задачами и стройностью расположенія, но въ тоже время съ его стѣснительнымъ формализмомъ, съ его жестокими семейными законами, носящими на себѣ неизгладимую печать рабства, не признающаго и попирающаго всякое достоинство человѣческой личности, если бы рядомъ съ нимъ также тщательно изучали и благородныя, простыя черты Моисеева законодательства, которое, какъ единогласно признаютъ всѣ глубже вникавшіе въ его содержаніе изслѣдователи, отличается истинно возвышеннымъ и свободнымъ духомъ".

Этотъ духъ проникаетъ и оживляетъ всѣ формы общественной жизни Моисеева государства, начиная отъ самой государственной формы до формы семейныхъ отношеній. Вотъ какъ тотъ же изслѣдователь группируетъ и характеризуетъ основныя начала государственно-общественной жизни по Моисееву праву, имѣя притомъ въ виду отношеніе ихъ къ началамъ этой жизни въ настоящее время [1]).

Въ древности у большей части народовъ личность поглощалась государствомъ. Даже представители наивысшаго развитія духа человѣческаго, философы, какъ напр. Платонъ, не возвышались до того, чтобы оцѣнить личность въ ея собственномъ достоинствѣ, независимо отъ ея отношенія къ государству, и потому въ своихъ идеальныхъ обществахъ отдавали ее и семейство въ жертву государству. Въ средніе вѣка напротивъ личность получила незаконное преобладаніе надъ государствомъ: каждый, полагаясь единственно на свое оружіе, съ рыцарски смѣлымъ, независимымъ духомъ шелъ своей собственной дорогой. Такое положеніе вещей съ точки зрѣнія истинной соціологіи ненормально: какъ то, такъ и другое не имѣющія для себя оправданія крайности. Истинная соціологія находитъ норму въ такомъ соединеніи этихъ крайностей, въ которомъ бы каждый отдѣльный индивидъ принадлежалъ одинаково и себѣ самому и обществу; самъ пользуясь свободой, согласовалъ бы ее въ тоже время съ закономъ, съ свободой всѣхъ; составляя часть цѣлаго; не поглощался имъ, а оставался самостоятельнымъ и притомъ находился въ такихъ условіяхъ

---

[1]) *Saalschütz*, Das Mosaische Recht, Einleitende Bemerkungen, XV—XVIII.

жизни и дѣятельности, которыя, давая всѣ средства для достиженія личныхъ цѣлей, въ тоже время приводили бы эти личныя цѣли въ согласіе съ цѣлями всего общества, такъ что удовлетвореніе первыхъ было бы въ тоже время удовлетвореніемъ и послѣднихъ. Надъ рѣшеніемъ такой общественной проблемы трудится настоящее время, но счастливое рѣшеніе ея до сихъ поръ еще остается только благочестивымъ желаніемъ (pia desideria) политико-соціальныхъ наукъ. Между тѣмъ такое рѣшеніе представляется уже готовымъ въ государственно-общественномъ строѣ Моисеева государства, хотя конечно подъ свойственной ему по времени формѣ древнихъ, патріархальныхъ отношеній. Здѣсь основнымъ зерномъ общественныхъ формъ является „община", въ которой весь народъ при посредствѣ своихъ главъ находилъ полное выраженіе всѣхъ своихъ нуждъ и потребностей; каждый членъ ея находилъ въ ней полную защиту и обезпеченіе своихъ правъ и свободы. При своей крѣпкой, органической связи, община не поглощала и не подавляла личную самостоятельность отдѣльныхъ членовъ ея, какъ это было во всѣхъ древнихъ государствахъ, напротивъ служила обезпеченіемъ этой самостоятельности противъ незаконныхъ притязаній нѣкоторыхъ отдѣльныхъ членовъ, осуществляя тѣмъ главную цѣль Моисеева законодательства—наибольшее развитіе чувства свободы въ народѣ. Отсюда и происходитъ то замѣчательное, наблюдаемое въ исторіи израильскаго народа, явленіе, что въ немъ часто неизвѣстныя личности вдругъ являлись во главѣ народа и дѣлались героями историческихъ событій. Здѣсь пророки—эти великіе дѣятели въ исторіи израильскаго народа—находили защиту свободы слова, и безпрепятственно бичевали пороки и преступленія не только обыкновенныхъ людей, но даже и царей. Здѣсь способный человѣкъ—въ какомъ бы онъ положеніи до того не находился—мгновенно могъ пріобрѣсти историческое значеніе; простой земледѣлецъ дѣлался предводителемъ ополченія и освобождалъ народъ отъ иноземнаго порабощенія. Для насъ были бы совершенно непонятны эти факты, было бы непонятно, какъ личность, даже женщина вдругъ становилась во главѣ народа, получала всеобщее признаніе въ народѣ, если бы мы не знали устройства того живаго общественнаго организма, въ которомъ всѣ члены нахо-

дились въ органически-нормальномъ отношеніи какъ къ цѣлому, такъ и между собою. Конечно такое патріархальное народное представительство было удобнѣе въ немногочисленномъ народѣ чѣмъ въ большихъ націяхъ, но для насъ въ данномъ случаѣ имѣетъ главное значеніе идея этого представительства, а не примѣненіе ея въ новѣйшихъ государствахъ. Въ тѣсной связи съ такой основной идеей общественнаго строя стоятъ другія учрежденія Моисеева государства, составляющія и въ настоящее время предметъ стремленія для соціально-политическихъ наукъ. Сюда относятся—*всеобщая воинская повинность*, какъ выраженіе равнаго участія всѣхъ членовъ государства въ важнѣйшихъ случаяхъ его жизни; *отсутствіе сословныхъ различій и привиллегій*, какъ выраженіе равенства всѣхъ предъ закономъ и государствомъ. Идея равноправія въ Моисеевомъ государствѣ находила такое широкое примѣненіе, что даже и чужеземцы не исключались изъ пользованія ею наравнѣ съ членами государства. Это политическое равноправіе находило для себя прочную опору въ *экономическомъ равенствѣ*, въ равномъ распредѣленіи матеріальныхъ благъ. Это послѣднее вмѣстѣ съ другими учрежденіями, имѣвшими цѣлію сохранять экономическое равенство, препятствовать его нарушенію, есть замѣчательнѣйшее явленіе вообще въ исторіи человѣческихъ обществъ, и въ виду того, что многіе законодатели тщетно стремились къ его установленію, даже разсматриваемое только какъ опытъ законодательной мудрости, имѣетъ глубокій интересъ. На почвѣ этого установленія не имѣло мѣста ненормальное явленіе нашего времени—крайности богатства и нищеты, и страшный вопросъ нашего времени—устраненіе развитія пауперизма, угрожающаго потрясти и ниспровергнуть весь общественный строй, тамъ находилъ счастливое разрѣшеніе. Въ общественно-семейныхъ отношеніяхъ въ Моисеевомъ государствѣ осуществленъ также принципъ новѣйшей соціологіи—*равенство половъ* и нормальныхъ отношеній родителей къ дѣтямъ. Особенно обращаетъ на себя вниманіе юридическое опредѣленіе положенія женщины. Здѣсь она не была безправной рабыней деспота-мужа, не заключалась въ гаремы, а считалась полноправной госпожей дома наравнѣ съ мужемъ, и потому была такъ же самостоятельна, какъ и мужъ, открыто прини-

мала участіе въ торжественныхъ собраніяхъ народа и даже въ политическихъ событіяхъ,—вообще пользовалась безпримѣрною на востокѣ свободою, почти такою, какую новѣйшая соціологія считаетъ нормальною для новѣйшихъ государствъ. И рядъ замѣчательныхъ фактовъ еврейской исторіи показываетъ, какъ благородно и съ какою пользою для государства пользовались онѣ этой свободой. Наконецъ Моисеево законодательство единственное на востокѣ, которое не знаетъ *рабства* въ собственномъ смыслѣ (древнемъ и новомъ) этого слова,—рабства, которое унижало человѣческое достоинство, отвергало естественную равноправность людей, создавало изъ людей цѣлыя массы какихъ-то среднихъ существъ между людьми и животными, вообще представляло собой вопіющую несправедливость, полное попраніе достоинства и правъ человѣческой личности. Божественный геній законодателя съумѣлъ это позорное явленіе рабства возвысить до нормальныхъ, необходимыхъ въ общественной жизни служебныхъ отношеній, почти до той степени, какъ они существуютъ теперь. Всѣ эти замѣчательныя по времени права личностей и классовъ народа находили для себя крѣпкую опору во *всеобщемъ законовѣдѣніи*, которое достигалось самыми простыми средствами, какъ напр. публичнымъ чтеніемъ закона на народныхъ собраніяхъ. Такое широкое по тогдашнему времени юридическое образованіе дѣлало всѣхъ членовъ народа не только способными отстоять свои права, но и давало возможность образованію и существованію чисто-народнаго суда, суда присяжныхъ засѣдателей въ его простѣйшей формѣ. Отсюда Моисеево законодательство и въ судебномъ отношеніи является выразителемъ истинно-человѣческаго суда. Оно, начиная съ глубокой древности вплоть до прошлаго столѣтія, представляетъ единственный примѣръ суда, не знавшаго пытокъ и вообще жестокихъ, позорныхъ казней. Полнѣйшее безпристрастіе и строжайшая неподкупность были высшимъ долгомъ и достоинствомъ этого суда,—слѣдовательно и здѣсь Моисеево законодательство служитъ представителемъ нормы, имѣющей вѣчное значеніе и потому усвоенной новѣйшей соціологіей. Однимъ словомъ, всѣ начала этого законодательства, въ ихъ общихъ идеальныхъ выраженіяхъ, суть начала нормальнаго развитія общественныхъ отношеній, и какъ такія неизмѣнно со-

храняютъ и сохранятъ свое значеніе и для новѣйшей соціологіи.

Изъ представленнаго очерка основныхъ формъ Моисеева законодательства (подробное разсмотрѣніе ихъ будетъ дано ниже) съ ясностію вытекаетъ то заключеніе, что принципы Моисеева законодательства, въ виду того, что они совпадаютъ съ принципами новѣйшей соціологіи, дѣйствительно представляютъ собой норму истинно-человѣческаго развитія, какимъ оно должно быть, чтобы человѣчество могло осуществить свое назначеніе, и потому въ этомъ смыслѣ они универсальны [1]). Эти начала живутъ до сихъ поръ и лежатъ въ основѣ новѣйшей цивилизаціи, хотя послѣдняя и не всегда сознательно пользуется ими. Сущность новѣйшаго культурнаго развитія и состоитъ именно въ томъ, что она восприняла въ себя начала, положенныя въ основу развитія Моисеевымъ законодательствомъ, въ ихъ одухотворенной христіанствомъ формѣ, выведшей ихъ изъ узкаго односторонняго примѣненія къ жизни одного замкнутаго народа. Собственно европейская (греко-римская) культура имѣетъ значеніе лишь какъ придаточная сила, заложившая только матеріальную основу для новѣйшей цивилизаціи: а все, что выше матеріи, въ чемъ выражается господство духа—главной движущей силы истиннаго развитія,—все это заимствовано изъ началъ Моисеева права, на что между прочимъ указываетъ обязательное значеніе десятословія, признаннаго всѣми нравственно-юридическими кодексами Европы. Такая универсальность началъ Моисеева законодательства, оказавшихся въ полномъ согласіи съ наивысшею ступенью религіознаго міровоззрѣнія — христіанствомъ, окончательно возстановившимъ для всего человѣчества начала истиннаго развитія, всего яснѣе доказывается ихъ указанною выше ролью во всемірной исторіи, какъ нормы среди всеобще заблуждавшагося человѣчества, которая одна только могла привести человѣчество къ осуществленію его цѣли — возстановленія потеряннаго первобытнаго состоянія. Въ этомъ заключается и философская сторона библейскаго теократизма, одухотворяющаго законодательство Моисея.

---

[1]) *Smith*, Dictionary of the Bible, T. II, art. *Law of Moses*, p. 68, a.

Такимъ Моисеево законодательство является въ своихъ идеальныхъ началахъ. Въ этомъ отношеніи оно универсально. Но эти идеальныя начала предназначены были къ осуществленію въ жизни одного народа, который во всемірной исторіи, кромѣ своего общаго значенія, имѣетъ и свой спеціальный характеръ, отличающій его отъ всѣхъ другихъ народовъ,—народъ съ своеобразной исторіей, своеобразными мѣстными обычаями и нравами, народъ, носящій на себѣ неизгладимую печать временныхъ, мѣстныхъ и племенныхъ условій и особенностей. Поэтому естественно, что и идеальные принципы, осуществляясь въ жизни этого одного народа, въ своемъ примѣненіи терпѣли соотвѣтственное особенностямъ народа измѣненіе: по идеѣ оставаясь всеобщими, на практикѣ принимали форму временныхъ, мѣстныхъ, исключительныхъ законовъ. Отсюда Моисеево законодательство, кромѣ разсмотрѣнной общечеловѣческой стороны, имѣетъ другую сторону, съ которой оно представляется частнымъ законодательствомъ, имѣющимъ условное, мѣстное, національное значеніе.

Разсматриваемое съ этой послѣдней стороны, оно прежде всего имѣетъ близкое отношеніе къ состоянію еврейскаго народа въ тотъ моментъ исторіи, когда оно его застало. Это былъ моментъ перехода Израиля отъ состоянія племени къ состоянію націи, когда онъ опредѣленно выступилъ на сцену всемірной исторіи, принялъ на себя опредѣленныя задачи и занялъ опредѣленное положеніе. Въ жизни народа, какъ и въ жизни личности, смѣняется нѣсколько ступеней нравственнаго и физическаго возрастанія и развитія. Для Израиля патріархальный періодъ былъ періодомъ дѣтства, когда онъ главнымъ образомъ управлялся чувствами и силою естественнаго родства съ прибавленіемъ немногихъ, простыхъ и отрывочныхъ законовъ. Національный періодъ былъ періодомъ юности, въ который законы родственнаго чувства уступаютъ мѣсто опредѣленнымъ постановленіямъ права, системѣ точныхъ законовъ, необходимыхъ для того, чтобы контролировать кипучую и порывистую дѣятельность юности. Пятдесятъ дней странствованія по безмолвной пустынѣ наединѣ съ Богомъ могли служить достаточнымъ средствомъ для пробужденія въ народѣ сознанія важности момента жизни, въ который онъ вступалъ, и такимъ

образомъ онъ могъ сознательно вступить въ періодъ національнаго бытія. Законодательство съ строгими юридическими формами является такимъ образомъ знакомъ и печатью перехода израильскаго народа въ состояніе національнаго бытія.

Вмѣстѣ съ тѣмъ законодательство Моисея имѣетъ близкое отношеніе и ко всей прошлой жизни израильскаго народа. Раздѣляясь на періоды, исторія каждаго народа есть тѣмъ не менѣе одинъ нераздѣльный организмъ; для нея различные періоды суть только различныя состоянія одного и того же организма. Поэтому предшествовавшія состоянія по необходимости обусловливаютъ послѣдующія, служатъ основою, на которой и подъ вліяніемъ которой вырабатывается дальнѣйшій моментъ развитія. Отсюда въ исторіи народа немыслима какая либо непослѣдовательность въ развитіи,—не можетъ явиться что либо такое новое, которое не имѣетъ для себя опоры и соприкосновенія въ старомъ прошедшемъ. Моисеево законодательство не представляетъ въ этомъ отношеніи исключенія. Являясь новымъ въ своихъ принципахъ и формѣ, оно не вполнѣ ново въ своемъ содержаніи, которое часто заимствуетъ изъ прежняго, выработаннаго прошлой исторіей, обычнаго права. Какъ ни проста была исторія израильскаго народа до Синайскаго законодательства, она тѣмъ не менѣе имѣла свое право, свой законъ, выработанный и утвержденный обычаемъ. Въ исторіи есть на него ясныя указанія. Такъ задолго до Моисеева законодательства въ исторіи встрѣчаются указанія на опредѣленныя наказанія за убійство, за прелюбодѣяніе, на существованіе закона деверства, на различіе чистыхъ и нечистыхъ животныхъ и повидимому на почитаніе субботы [1]). Все это такіе факты обычнаго права, которые потомъ цѣликомъ вошли въ Моисеево законодательство, составивъ изъ себя ту историческую почву, на которой легче могло привиться новое законодательство. Мудрый законодатель не могъ оставить безъ вниманія это древнее обычное право, потому что только то законодательное или государственное учрежденіе крѣпко, которое заложено на прочномъ историческомъ основаніи. Отличительная черта законодательнаго генія и состоитъ въ томъ, чтобы произвести преобразо-

[1]) Быт. IX, 6; XXXVIII, 8, 24; VIII, 20. Исх. XVI, 23, 27—29.

Библиотека Богословского факультета

вательную работу уже надъ готовымъ, но сырымъ, необработаннымъ матеріаломъ, выработать для него основные принципы и оживить новымъ, высшимъ духомъ. Въ такомъ именно отношеніи къ обычному праву стоитъ Моисеево законодательство. Законодатель пользуется даннымъ матеріаломъ обычнаго права, полагаетъ его въ основу своей законодательной работы, и на этой основѣ созидаетъ чудное *новое* законодательное зданіе. При дальнѣйшемъ изслѣдованіи мы часто будемъ встрѣчаться съ законодательными постановленіями, которыя или вполнѣ, безъ измѣненія заимствованы изъ обычнаго права, или съ нѣкоторыми измѣненіями и ограниченіями, соотвѣтственно новымъ высшимъ началамъ законодательства. Факты обычнаго права часто находятся въ такой связи съ новымъ законодательствомъ, что безъ нихъ совершенно непонятно было бы это послѣднее, такъ какъ оно часто служитъ лишь разъясненіемъ или дополненіемъ ихъ, и выражается въ соотвѣтственной формѣ, предполагая извѣстнымъ тотъ фактъ обычнаго права, разъясненіемъ или дополненіемъ котораго оно служитъ.

Въ тѣсной связи съ такимъ отношеніемъ къ древнему обычному праву и вообще къ прошлой исторической жизни израильскаго народа, а большею частію и вслѣдствіе такого отношенія къ древности, Моисеево законодательство по необходимости стоитъ въ тѣсной зависимости отъ этнографическихъ, историческихъ и другихъ особенностей народа, выражающейся въ приспособленіи законодательства къ этимъ особенностямъ, часто вопреки интересамъ чистоты и возвышенности закона. На такую зависимость и приспособленіе къ особенностямъ народа указываетъ извѣстное выраженіе Іисуса Христа о законѣ Моисеевомъ о разводѣ [1]), который въ той формѣ, какъ онъ данъ въ законодательствѣ Моисея, не соотвѣтствуетъ цѣли и святости брачнаго союза и основнымъ принципамъ Моисеева законодательства, а составляетъ прямую уступку характеру народа, низкому уровню его нравственнаго развитія, однимъ словомъ его „жестокосердію“. Вліяніе этихъ условій на законодательство настолько значительно, что во многихъ случаяхъ оно скорѣе приспособляется къ древнимъ обычаямъ, чѣмъ вво-

[1]) Матѳ. XIX, 7 и 8.

дитъ новые законы, и вообще они такъ обусловливаютъ тонъ и характеръ самого законодательства, что безъ отношенія къ нимъ часто остались бы непонятными истинный смыслъ и значеніе того или другаго закона. Такъ, наказаніе за сыновнее неповиновеніе родителямъ кажется жестокимъ [1]); но если мы примемъ во вниманіе вообще силу родительской власти въ періодъ патріархальнаго состоянія народа, или вообще въ ранніе періоды національнаго существованія (какъ напр. въ Римѣ), то законъ Моисеевъ является уже значительнымъ шагомъ впередъ въ области гуманности и справедливости, такъ какъ онъ ограничиваетъ произволъ родительской власти перенесеніемъ дѣла на общественный судъ. Законъ деверства также въ прежнее время существовалъ повидимому въ болѣе широкихъ размѣрахъ у азіатскихъ народовъ, и въ законодательствѣ Моисея скорѣе терпѣлъ ограниченіе, чѣмъ освященіе. Законъ кроваваго отмщенія представляетъ собой также примѣръ разумнаго ограниченія и ослабленія древняго варварскаго обычая, который настолько укоренился въ обычаяхъ и нравахъ народа, что не допускалъ возможности совершеннаго уничтоженія. Не менѣе замѣчательно то явленіе, что степень выработанности и законченности въ системѣ законодательства въ каждой его части соотвѣтствуетъ тому періоду, въ которомъ находился народъ. Такъ обрядовая часть отличается наибольшею ясностью, полнотою и законченностью; нравственный и судебный законы точны и опредѣленны; даже гражданскіе законы, насколько они относятся къ отдѣльнымъ личностямъ, систематичны и полны: всѣ эти законы имѣютъ для себя прочную опору въ прошлой исторіи народа и теперь нуждались только въ упорядоченіи и болѣе полномъ раскрытіи и обоснованіи. Напротивъ государственные законы не имѣютъ такой полноты и состоятъ только изъ общихъ началъ безъ примѣненія ихъ къ дѣйствительности. И это понятно: эти законы для народа, только что впервые вступавшаго въ періодъ государственно-національнаго существованія, были вполнѣ новы и притомъ давались въ то время, когда народъ еще не составлялъ изъ себя государства, въ которомъ бы законы могли найти себѣ практическое при-

[1]) Вт. XXI, 18, 21.

мѣненіе, а только готовился образовать изъ себя государство. Поэтому Моисеево государственное право, опредѣляя общія начала будущей государственной жизни народа, устанавливаетъ и опредѣляетъ только различные органы государственной власти, почти не касаясь ихъ дѣятельности. Но и здѣсь оно частью признаетъ уже существовавшія власти, какъ напр. главы колѣнъ и семействъ, частью установляетъ новыя, какъ судей, царя и пророка. На нихъ лежала обязанность выработать политическую систему для народа, пользуясь указаніями и руководствомъ данныхъ законодателемъ общихъ началъ. Отъ уясненія такой зависимости и приспособленности законодательства къ историческому развитію и характеру народа (а равнымъ образомъ къ физическимъ условіямъ страны) зависитъ истинное пониманіе сущности законодательства и точное разграниченіе въ немъ того, что въ немъ временно и мѣстно, и что универсально, т. е. имѣетъ значеніе для всѣхъ временъ и народовъ.

Наконецъ, Моисеево законодательство, разсматриваемое съ его обыкновенной исторической точки зрѣнія, не дано сразу въ томъ видѣ, какъ оно теперь представляется въ Пятокнижіи. Оно образовалось постепенно и потому имѣетъ свою исторію развитія. На Синаѣ дано было не все законодательство, со всѣми его подробными примѣненіями къ практической жизни, а только основныя начала законодательства. Эти начала Синайскаго законодательства изложены въ книгѣ Исходъ XX—XXXI главы. Дальнѣйшая разработка законовъ производилась на основаніи этихъ началъ, по требованію выдвигавшихся исторіей обстоятельствъ. Таковы постановленія относительно наказанія хулителей имени Господня, данное народу по поводу частнаго случая (Лев. XXIV, 10—16), относительно нечистоты отъ прикосновенія къ трупамъ (Числ. IX, 6—12), законы о наслѣдствѣ, данные по частному случаю съ дочерьми Салпаада (Числ. XXVII, 1—11) и пр. Отсюда самый порядокъ изложенія законовъ у Моисея не систематическій, а историческій: законы не связаны между собою въ строгій порядокъ по внутреннему ихъ содержанію, а за исключеніемъ немногихъ главъ разбросаны по всему Пятокнижію, обыкновенно привязываясь къ частнымъ случаямъ, вызывавшимъ потребность въ томъ или дру-

гомъ законѣ. Нѣчто похожее на систему впервые встрѣчается въ книгѣ Второзаконія. Эта книга по самому своему назначенію должна была служить полнымъ, систематическимъ воспроизведеніемъ исторически накопившихся законовъ, отвлеченіемъ ихъ отъ частныхъ случаевъ и соединеніемъ въ общій кодексъ права.

Таковы характеристическія черты Моисеева законодательства въ его содержаніи и формѣ.

Какъ видно изъ изложеннаго, Моисеево законодательство въ своей основѣ и по своему назначенію носитъ въ себѣ глубокій богословско-философскій смыслъ, или лучше, имѣетъ глубокій теократическій характеръ. Оно является представителемъ міровой идеи истиннаго развитія человѣчества, которая ввѣрена была народу Израильскому для храненія и распространенія на все человѣчество съ цѣлію привести его къ забытому имъ своему назначенію. Это общая, принципальная сторона. Съ этой стороны Моисеево законодательство вѣчно и универсально, оно до сихъ поръ живетъ въ нашихъ понятіяхъ, дѣйствуетъ въ нашей жизни и, какъ указано выше, до сихъ поръ служитъ тѣмъ, чѣмъ оно служило въ древнее до-христіанское время,—нормой истиннаго развитія, хотя въ ея просвѣтленной и очищенной христіанствомъ формѣ. Съ другой стороны, разсматриваемое въ его приложеніи къ жизни одного народа, какъ частное, мѣстное законодательство,—оно было связано съ временемъ и мѣстомъ и для насъ теперь представляется археологическимъ мертвымъ явленіемъ. Этими двумя сторонами законодательства, а равнымъ образомъ и формой его изложенія въ Пятокнижіи, опредѣляется характеръ изслѣдованія его. Изслѣдователь долженъ систематизировать находящіеся въ разныхъ мѣстахъ законы извѣстнаго отдѣла, подвести ихъ подъ общій теократическій принципъ законодательства и указать соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе каждаго частнаго постановленія съ общимъ принципомъ. Такой порядокъ изслѣдованія вызывается интересомъ стройности изложенія и возможно яснаго пониманія каждаго отдѣльнаго закона.

Основнымъ источникомъ для изслѣдованія Моисеева законодательства конечно прежде всего служатъ тѣ книги Пятокнижія, которыя по преимуществу заключаютъ въ себѣ изло-

женіе законовъ, именно книга Исходъ съ XX главы и три остальныя книги Моисея. Но однихъ этихъ книгъ было бы недостаточно для полнаго изложенія и яснаго пониманія законовъ. Мы выше сказали, что Моисеево законодательство во многихъ случаяхъ ссылается на древнее обычное право, часто предполагаетъ его извѣстнымъ и свои постановленія даетъ только въ качествѣ разъясненія или дополненія постановленій древняго обычнаго права. Поэтому для яснаго пониманія такихъ законовъ необходимо знать смыслъ того обычнаго права, которое лежитъ въ ихъ основѣ. Отсюда источникомъ для изслѣдованія Моисеевыхъ законовъ можетъ и должна по необходимости служить и предшествовавшая законодательству исторія, сохранившая факты, выражающіе духъ древняго обычнаго права,—слѣд. вся книга Бытія и первая половина книги Исходъ. Обычное право въ тѣхъ отношеніяхъ, когда Моисеево законодательство не давало для нихъ своихъ опредѣленій, естественно сохраняло свое значеніе и послѣ изданія законодательства и заявляло себя въ послѣдующей исторической жизни народа. Поэтому для опредѣленія юридическаго состоянія такихъ отношеній (а они, какъ увидимъ ниже, иногда очень важны и опредѣленіе ихъ часто необходимо для точнаго пониманія того или другаго писаннаго закона) можно пользоваться книгами и послѣдующаго времени, т. е. всѣми остальными книгами библейской литературы. Между ними особенное значеніе для этой цѣли имѣютъ книги поэтическія и пророческія. За неимѣніемъ положительнаго закона относительно извѣстныхъ отношеній, въ нихъ можно найти изображеніе идеальнаго состоянія этихъ отношеній, вполнѣ соотвѣтствующаго духу законодательства. И въ другихъ случаяхъ для опредѣленія извѣстнаго юридическаго отношенія важны не всѣ факты, представляемые исторіей, а только тѣ, которые носятъ на себѣ печать идеальности, потому что жизнь всегда ниже закона, и только тѣ факты этой жизни ближе къ закону, которые выражаютъ идеальное состояніе. Въ этомъ отношеніи *юридическое изслѣдованіе* отличается отъ *археологическаго:* въ то время какъ для послѣдняго имѣютъ значеніе всѣ факты, представляемые исторіей, для перваго только тѣ, которые выражаютъ собою законъ, идеалъ. Археологическое изслѣдованіе изображаетъ факты и состоянія такъ,

какъ они представляются исторіей и жизнью, юридическое напротивъ изображаетъ ихъ такъ, какъ они должны быть. Такое различеніе имѣетъ важное значеніе въ нашемъ предметѣ, такъ какъ можетъ удерживать изслѣдованіе въ должныхъ, свойственныхъ предмету границахъ.

Важнымъ пособіемъ при изученіи законовъ Моисея могутъ быть талмудическія опредѣленія по разнымъ юридическимъ вопросамъ. Правда, ихъ опредѣленіямъ не всегда можно довѣрять безусловно и не всегда можно считать ихъ твердо стоящими на почвѣ древняго Моисеева закона, такъ какъ несомнѣнно на нихъ отражается вліяніе тѣхъ различныхъ условій различныхъ временъ, мѣстъ и народовъ, при которыхъ они составились въ кодексъ; тѣмъ не менѣе нельзя назвать основательнымъ пренебрежительное, вполнѣ недовѣрчивое отношеніе къ нимъ напр. Михаэлиса [1]). Еврейская нація такъ привязана къ древнему преданію, такъ упорно сохраняетъ до сихъ поръ свою національную особенность, что нѣтъ основаній думать, чтобы она когда либо значительно уклонялась отъ древняго законодательства. Евреи до сихъ поръ считаютъ Талмудъ верхомъ законодательной мудрости и предпочитаютъ его всѣмъ новѣйшимъ болѣе усовершенствованнымъ и развитымъ законодательствамъ; поэтому нѣтъ основаній предполагать, чтобы составители Талмуда въ сравнительно древнее время иначе отнеслись къ Моисееву законодательству. Они могли иначе толковать законъ, могли не понимать его возвышенной цѣли и низводить на степень бездушнаго формализма (какъ это было съ фарисеями), зато тѣмъ крѣпче могли сохранять отдѣльныя частныя постановленія, носящія на себѣ печать древняго преданія. А въ этомъ-то отношеніи талмудическое право и можетъ служить пособіемъ къ уясненію Моисеева права на почвѣ преданія. Не имѣя у себя подъ руками раввинскихъ юридическихъ сборниковъ (Галахотъ, Мишна, Гемара и Талмудъ), мы будемъ пользоваться ихъ постановленіями изъ вторыхъ рукъ, преимущественно изъ сочиненій Пасторета (Moyse considéré comme Législateur et Moraliste, 1788) и Зальтюца (Mosaisches Recht, 1846).

Научная обработка Моисеева права началась главнымъ об-

---

[1]) Mosaisches Recht, Th. I, § 18.

разомъ съ прошлаго столѣтія. Въ 1788 году Моисей Мендельсонъ издалъ переводъ Талмуда на нѣмецкомъ языкѣ и тѣмъ пробудилъ интересъ къ изученію вообще еврейскаго права. Въ это же время появились одинъ за другимъ два опыта ученой обработки еврейскаго права, принадлежащіе Михаэлису и Пасторету. Трудъ Михаэлиса, явившійся въ 1777 году, подъ заглавіемъ „Mosaisches Recht“, представляетъ собой первый по времени опытъ ученой, систематической обработки Моисеева права. Авторъ въ своемъ трудѣ свелъ въ одно цѣлое всѣ свои прежнія частныя работы по различнымъ отдѣламъ Моиссева права (написанныя преимущественно на латинскомъ языкѣ) и дополнилъ ихъ многими новыми изслѣдованіями, составившими вмѣстѣ два большихъ тома, раздѣленныхъ на 6 частей и 307 параграфовъ. Трудъ отличается живымъ, бойкимъ изложеніемъ, всесторонностью содержанія и вообще, можно сказать, философскимъ характеромъ, носящимъ на себѣ слѣды вліянія философско-юридической школы Монтескьё. Что касается собственно ученой стороны труда, то конечно для настоящаго времени онъ уже не имѣетъ большаго значенія, тѣмъ болѣе, что авторъ рѣдко, или почти вовсе не указываетъ тѣхъ источниковъ и пособій, которыми онъ руководился при своихъ работахъ, и повсюду на свои изслѣдованія кладетъ яркую печать личныхъ соображеній, которыя, при тогдашнемъ слабомъ развитіи восточной филологіи и вообще недостаточной разработкѣ археологическихъ и историческихъ данныхъ для предмета изслѣдованія, естественно могли часто не совпадать съ дѣйствительными данными изслѣдуемаго права. Пользуясь, часто съ излишнимъ довѣріемъ, для уясненія многихъ сторонъ Моисеева права данными сравнительнаго законовѣдѣнія, авторъ съ неосновательнымъ пренебреженіемъ относится къ одному изъ важнѣйшихъ пособій при изученіи этого права, именно къ раввинскимъ юридическимъ сборникамъ, между тѣмъ какъ они часто могли бы удерживать порывы резонерствующей мысли автора въ должныхъ предѣлахъ.—Инымъ характеромъ отличается академическій трудъ Пасторета, подъ заглавіемъ: „Moyse, considéré comme législateur et comme moraliste“, Paris, 1788, p. 599. Этотъ трудъ составленъ на основаніи исключительно древнихъ источниковъ и пособій, между кото-

рыми первое мѣсто занимаютъ раввинскіе юридическіе сборники и изслѣдованія. Въ этомъ отношеніи онъ составляетъ противоположность труду Михаэлиса. Какъ тотъ часто съ неосновательнымъ пренебреженіемъ относился къ послѣднимъ пособіямъ, такъ, напротивъ, Пасторетъ относится къ нимъ часто съ неосновательнымъ довѣріемъ. Отсюда и самый трудъ его получаетъ своеобразный характеръ: Моисеево право у него часто подавляется и затѣняется раввинскимъ правомъ, первое онъ повидимому не отличаетъ отъ послѣдняго, постоянно смѣшиваетъ одно съ другимъ и тѣмъ не даетъ яснаго представленія собственно о Моисеевомъ правѣ. Зато онъ имѣетъ большое значеніе для изслѣдователя своей богатой цитологіей, учеными примѣчаніями и часто приводимыми документами раввинскаго права.—Въ нынѣшнемъ столѣтіи появилось нѣсколько трудовъ по предмету Моисеева права. Изъ нихъ наиболѣе замѣчателенъ трудъ Зальшюца „Mosaisches Recht mit Berücksichtigung des spätern Judischen“, Berlin, 1846. Отличаясь глубокоученымъ характеромъ, трудъ Зальшюца чуждъ недостатковъ и крайностей обоихъ указанныхъ выше трудовъ. Постоянно держась на почвѣ данныхъ собственно Моисеева права, авторъ разъясняетъ ихъ данными исторіи, сравнительнаго законовѣдѣнія и главнымъ образомъ данными талмудическаго права, которое у него однакоже не смѣшивается съ Моисеевымъ правомъ, какъ у Пасторета, а занимаетъ подчиненное положеніе, служа средствомъ къ его уясненію, почему и мѣсто для этихъ данныхъ отведено въ богатыхъ содержаніемъ ученыхъ примѣчаніяхъ. Трудъ отличается полнотою, строгою систематичностью и глубиною мысли и взгляда. Правда, авторъ иногда, не удовлетворяясь принятыми объясненіями извѣстныхъ законовъ или выраженій Моисеева права, въ интересахъ истины и науки вдается въ утонченныя, часто остроумныя, а часто и натянутыя свои собственныя объясненія, но этотъ недостатокъ не имѣетъ важнаго значенія и во всякомъ случаѣ искупается многими важными достоинствами труда. Изъ другихъ трудовъ по предмету Моисеева и вообще еврейскаго права мы назовемъ труды: Fassel'я, Das Mosaisch-rabbinische Civilrecht, Wien, 1852; Mayer'a, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer, 2 Bände, Leipzig, 1862—4, гдѣ авторъ представилъ

параллельно юридическіе институты гражданскіе и государственные у евреевъ, грековъ и римлянъ. Изъ изслѣдованій по частнымъ отдѣламъ Моисеева права укажемъ на изслѣдованія Hüllmann'a—Staatsverfassung der Israeliten, Мильцинера—Die Verhältnisse der Sclaven bei den alten Hebräern, Kopenhagen 1859, и др. Важнымъ пособіемъ при изслѣдованіи Моисеева права могутъ служить также различныя библейско-археологическія изслѣдованія, какъ-то: археологіи Іосифа Флавія, de-Wette, Ewald, Keil, Horne и др., многія статьи въ словаряхъ Winer'a (Biblisches Realwörterbuch, 1833), Herzog'a (Realencyclopädie), Smith'a (A Dictionary of the Bible, 1863) и др., и различные комментаріи на библейскія книги, какъ напримѣръ: Knobel—Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Leipzig 1857, и Keil и Delitzsch— Biblischer Commentar über die Bücher Mose's, Leipzig 1866. Для уясненія общаго библейскаго воззрѣнія на тотъ или другой предметъ права важное значеніе имѣетъ сочиненіе Oehler'a — Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1873, а для сравненія текста — Waltonus, Biblia Polyglotta,— MDCLVII an. Частныя цитаты будутъ сдѣланы въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ въ соотвѣтственныхъ мѣстахъ. Теперь намъ слѣдовало бы указать еще отечественные труды по изслѣдуемому предмету, но они весьма немногочисленны, и то частію переводны, частію компилятивны и за весьма немногими исключеніями вовсе не имѣютъ ученаго достоинства. Собственно по предмету Моисеева права отечественная литература вовсе не имѣетъ трудовъ, за исключеніемъ незначительныхъ брошюръ, въ родѣ сочиненія *Лебедева* „О нравственномъ достоинствѣ гражданскихъ законовъ Моисея", Москва 1858 г. Поэтому мы и не будемъ останавливаться на ней, а перейдемъ къ разсмотрѣнію отдѣльныхъ законовъ, которые по своему предметному содержанію распадаются на нѣсколько группъ. Группы эти представляются въ слѣдующемъ порядкѣ:

1) Законы о семейныхъ отношеніяхъ.

2) Законы о соціально-экономическихъ отношеніяхъ и

3) Законы государственные.

Весьма важное значеніе въ Моисеевомъ законодательствѣ имѣютъ законы судебные, но изложеніе ихъ къ сожалѣнію не

могло войти въ это изслѣдованіе. Въ качествѣ же нѣкоторой замѣны этого изложенія и восполненія пробѣла мы предлагаемъ особый трактатъ, подъ заглавіемъ:

Судъ надъ Іисусомъ Христомъ.

Трактатъ этотъ, разсматривая судебный процессъ Іисуса Христа съ юридической точки зрѣнія, не только даетъ ясное представленіе о характерѣ судопроизводства еврейскаго и римскаго и восполняетъ такимъ образомъ пробѣлъ нашего изслѣдованія, но и имѣетъ свой собственный высокій интересъ, какъ по существу предмета, такъ и по методу изслѣдованія [1]).

---

1) Этотъ трактатъ составляетъ русскую обработку сочиненія англійскаго юриста Айнса: The Trial of Jesus Christ, by Taylor Innes. Здѣсь онъ помѣщается съ спеціальнаго позволенія бывшаго редактора журналовъ «Христіанское Чтеніе» и «Церковный Вѣстникъ», достоуважаемаго заслуженнаго профессора с.-петербургской духовной академіи А. И. Предтеченскаго, которому принадлежитъ первоначальная обработка русскаго текста трактата.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Законы о семейныхъ отношеніяхъ.

Семья представляетъ собою ту естественно сплоченную единицу, которая лежитъ въ основѣ государства, составляетъ первичный зародышъ общественно-государственной жизни и поэтому имѣетъ опредѣляющее значеніе для всего ея строя: отъ того или другаго склада семьи зависитъ тотъ или другой характеръ самой государственной жизни, отъ нормальнаго или ненормальнаго состоянія семейныхъ отношеній, отъ крѣпости или слабости семейныхъ узъ зависитъ нормальное или ненормальное состояніе самого государства, крѣпость или слабость его организма. Въ виду такого важнаго значенія семьи въ государствѣ всѣ законодатели заботились о томъ, чтобы насколько возможно лучше организовать семью и тѣмъ сдѣлать ее источникомъ процвѣтанія и крѣпости государства. Но семья образовывалась и отношенія ея устанавливались еще прежде, чѣмъ мысль, освободившись отъ господства несознательно сложившихся отношеній, могла критически отнестись къ даннымъ установленіямъ и дать имъ теоретически выработанное направленіе. Всѣ законодатели съ своими теоретически выработанными законами являлись не къ сырому, несформированному матеріалу, а имѣли предъ собой уже организованное цѣлое, съ окрѣпшими отношеніями, управляемыми обычнымъ правомъ. Задача законодателей сводится въ такомъ случаѣ на простое упорядоченіе существующихъ отношеній, для сообщенія имъ направленія, соотвѣтствующаго основной идеѣ законодательства. Тоже

самое имѣло мѣсто и по отношенію къ законодательству Моисея. Синайское законодательство, новое по своимъ началамъ и цѣлямъ, своею такъ сказать предметною стороною однако же опиралось на древнее, имѣвшее за собою многовѣковую исторію, обычное право, освященное жизнью великихъ родоначальниковъ - патріарховъ еврейскаго народа. Съ этимъ обычнымъ правомъ законодатель имѣлъ дѣло и въ области семейныхъ отношеній, принимая ихъ какъ готовыя данныя, нуждавшіяся лишь въ болѣе строгомъ, юридически опредѣленномъ упорядоченіи и приведеніи въ соотвѣтствіе съ основными началами новаго законодательства. Отсюда, при изслѣдованіи законовъ Моисея о семейныхъ отношеніяхъ необходимо имѣть въ виду и господствовавшее до него обычное право, выразившееся въ предшествовавшей исторіи. Но такъ какъ и само обычное право имѣетъ въ своей основѣ общее воззрѣніе на сущность семейныхъ отношеній, то для уясненія сущности какъ обычнаго права, такъ и собственно Моисеева законодательства въ области семейныхъ отношеній, необходимо имѣть въ виду основное библейское воззрѣніе на сущность этихъ отношеній.

Семейныя отношенія предполагаютъ прежде всего бракъ и потому лучше всего начать бы изслѣдованіе о нихъ съ этого акта. Но для изслѣдователя здѣсь представляется кругъ, такъ какъ самъ бракъ предполагаетъ личности, жившія до заключенія брака, имѣвшія свои права и обязанности, вліявшія на самое заключеніе брака. Поэтому одни изслѣдователи, какъ напр. Зальшюцъ, Элеръ [1]) и др. начинаютъ разсмотрѣніе Моисеевыхъ законовъ о семейныхъ отношеніяхъ съ брака, другіе напротивъ—съ разсмотрѣнія юридическаго положенія дѣтей, какъ напр. Михаэлисъ, Пасторетъ, Эвальдъ [2]) и др. Мы съ своей стороны предпочитаемъ принять методъ послѣднихъ, такъ какъ это даетъ возможность къ болѣе цѣльному изложенію юридическихъ правъ личностей по семейному праву,—въ ихъ добрачномъ, брачномъ и послѣбрачномъ состояніи.

---

[1]) *Saalschütz*, Mosaisches Recht, Кар. 120. *Oehler*, Theologie d. A. Testaments, B. I, § 102, стр. 350.

[2]) *Michaelis*, Mos. Recht, § 83. *Pastoret*, Moyse, considerè comme legislateur et Moraliste, chap. IV, 191. *Ewald*, Alterthümer, 251.

I.

Юридическое положеніе человѣка въ дѣтскомъ его состояніи опредѣляется большею или меньшею зависимостью его отъ родителей. Эта зависимость, обусловливаемая какъ самымъ происхожденіемъ дѣтей, такъ и разностью ихъ физическаго и умственнаго развитія въ сравненіи съ родителями, во всѣхъ отношеніяхъ заставляющею ихъ прибѣгать къ защитѣ и покровительству послѣднихъ, у различныхъ народовъ была различна, то больше, то меньше, смотря по тому или другому воззрѣнію на человѣка, какъ личность. Гдѣ личность человѣка цѣнилась лишь какъ государственная единица, какъ напр. у грековъ и римлянъ, тамъ зависимость дѣтей отъ родителей была полная, родители имѣли право на жизнь и смерть дѣтей. Напротивъ, гдѣ личность человѣка цѣнилась сама по себѣ, по своему нравственному достоинству, тамъ зависимость эта была слабѣе, ограничивалась лишь необходимыми отношеніями воспитанія. Зависимость такого рода имѣла мѣсто въ семейныхъ отношеніяхъ по Моисееву праву.

Законодатель нигдѣ съ точностью не опредѣляетъ юридическаго положенія дѣтей, оставляя въ силѣ древнее обычное право. А это обычное право, образовавшееся подъ вліяніемъ общаго библейскаго воззрѣнія на жизнь человѣка и выразившееся въ исторіи патріарховъ, свидѣтельствуетъ о томъ, что юридическое положеніе дѣтей въ домѣ родителей было положеніемъ свободныхъ личностей, зависимость которыхъ отъ родителей ограничивалась только необходимыми условіями руководства и покровительства. Въ этихъ отношеніяхъ нѣтъ ничего похожаго на древнеязыческое право родителей на жизнь и смерть дѣтей. Фактъ въ Быт. XXXVIII, 24, гдѣ отецъ семейства повидимому самовластно и неограниченно распоряжается казнить свою невѣсту, объясняется особенностями патріархальной жизни, въ которой еще не выдѣлились отдѣльныя части общественной жизни, не было еще особенной судебной власти, а она сосредоточивалась въ лицѣ главы семейства. Впослѣдствіи Моисеевымъ законодательствомъ такая власть была отнята отъ главы семейства и передана спеціальной судебной власти, такъ что

родители по закону Втор. XXI, 18 непослушнаго сына не могли сами наказывать смертью, а должны были привести его къ старѣйшинамъ города. Произволъ родительской власти былъ ограниченъ даже и въ менѣе важныхъ случаяхъ семейной жизни, какъ напр. въ случаяхъ опредѣленія наслѣдства; такъ что отецъ, „при раздѣлѣ сыновьямъ своимъ имѣнія своего, не можетъ по своему произволу сыну жены любимой дать первенство предъ первороднымъ сыномъ нелюбимой“, а первенцомъ долженъ вопреки своему желанію признать сына нелюбимой (ст. 15—17). По отношенію къ дочерямъ родительская власть шире, такъ что отецъ могъ даже продавать ихъ въ рабство, какъ это видно изъ закона Исх. XXI, 7—11 ст.: „Если кто продастъ дочь свою въ рабыни“ и т. д., хотя участь проданной такимъ образомъ дѣвицы законъ облегчалъ тѣмъ, что она въ домѣ своего господина становилась не въ положеніе рабы, а въ положеніе невѣсты и жены господина или его сына. Этотъ законъ, выдающійся въ ряду другихъ законовъ, нуждается въ болѣе подробномъ разсмотрѣніи, такъ какъ онъ представляетъ собою послѣднюю степень, до которой простирается родительская власть. Сущность его заключается въ слѣдующемъ. Отецъ могъ продать свою дочь въ рабыни (ст. 7.), но единственно въ виду того, что господинъ или его сынъ женятся на ней (ст. 8), такъ какъ неисполненіе этого условія по закону даетъ право дѣвицѣ на выпускъ или освобожденіе (за пренебреженіе послѣ женитьбы). Законодатель, очевидно уступая укоренившемуся обычному праву, не отнимаетъ у отца права на продажу дочери, но въ тоже время всѣми мѣрами старается ослабить тяжелыя слѣдствія этого закона, и ограничить самое право. Такъ изъ положенія, что эта продажа-купля имѣетъ въ виду замужество купленной и что проданная дѣвица получаетъ свободу въ случаѣ пренебреженія или обмана ея [1]), вытекаютъ два естественныя слѣдствія: первое, что дочь нельзя было продать два раза; второе, что ее нельзя было продать такимъ людямъ, бракъ съ которыми воспрещенъ закономъ. Кромѣ того толкователи закона—талмудисты, основываясь на идеѣ закона, налагаютъ на эту

[1]) Si deceperit, fraudaverit, eam—по выраженію сирійскаго и аравійскаго переводовъ. См. *Waltonus*, Biblia Polyglotta, 1657 an.

куплю-продажу всѣ ограниченія, какія только могло придумать человѣколюбіе. Мишна, обѣ Гемары, Маймонидъ, Микотци и другіе изслѣдователи единогласно утверждаютъ, что только крайняя бѣдность извиняла такое забвеніе природнаго чувства родительской любви. Отецъ, вынужденный къ такому поступку безвыходною бѣдностью, обязывался своею любовью, справедливостью и честью семейства отдать на выкупъ проданной первое достояніе, какое ему только удастся пріобрѣсти при помощи полученной за продажу дочери суммы [1]). Но самая продажа, право на которую не отнято было у отца, ограничивалась въ собственномъ смыслѣ дѣтствомъ дочери, когда она имѣла менѣе двѣнадцати лѣтъ, т. е. въ такомъ возрастѣ, когда она при неполномъ развитіи самосознанія не могла особенно тяжело чувствовать актъ продажи и легко могла привыкнуть и сродниться съ новымъ домомъ [2]). Послѣ двѣнадцати лѣтъ дочь считалась юридически совершеннолѣтнею, освобождалась отъ родительской власти и поступала подъ общее вѣденіе закона. Для мальчика юридическое совершеннолѣтіе узаконено было тоже въ двѣнадцать-тринадцать лѣтъ. Этотъ срокъ совершеннолѣтія въ законѣ Моисеевомъ неопредѣленъ, онъ назначается талмудистами; однако есть нѣкоторыя косвенныя указанія, могущія служить подтвержденіемъ этого опредѣленія: такъ Самуилъ, по свидѣтельству Іосифа Флавія [3]), двѣнадцати лѣтъ былъ призванъ къ пророчеству, Іисусъ Христосъ двѣнадцати лѣтъ въ храмѣ заявилъ умственную зрѣлость. На востокѣ совершеннолѣтіе и до сихъ поръ опредѣляется въ эти лѣта.

Съ этого времени дѣти становились въ положеніе полноправныхъ членовъ теократическаго государства, и какъ такія, по древнему раввинскому преданію принимали на себя обязанности по самостоятельному исполненію закона [4]), хотя повидимому и прежде допускались къ участію во всѣхъ установленіяхъ закона. Исполненіе налагаемыхъ закономъ обязанностей въ эти лѣта еврейскія дѣти могли принимать на себя уже

---

[1]) *Pastoret*, Moyse comme legislateur et moraliste, стр. 192—194.

[2]) *Mischna* tom 3: de dote litterisque matrimonialibus. c. 3, § 8. См. *Pastoret*, l. c.

[3]) Antiqq. V, 10.

[4]) *Oehler*, Theologie d. A. Test. § 105, стр. 361.

съ полнымъ сознаніемъ не только отдѣльныхъ постановленій, но и самаго духа закона. Законъ въ своихъ не многихъ постановленіяхъ о воспитаніи стремится къ такому проникновенію сознанія человѣка съ самаго его дѣтства, и мы для полноты изложенія юридическаго положенія дѣтей, какъ сознательныхъ личностей, считаемъ нужнымъ предварительно указать тѣ постановленія закона о воспитаніи, въ которыхъ выражается это стремленіе.

Точно и подробно въ законѣ не указывается правилъ для воспитанія, — подробную разработку ихъ онъ предоставляетъ правовому обычаю и такту воспитателей, но зато онъ съ настойчивостію внушаетъ родителямъ какъ необходимость самаго воспитанія, такъ и тотъ духъ, которымъ оно должно быть проникнуто. „Да будутъ слова сіи (постановленія закона), которыя заповѣдаю тебѣ сегодня, въ сердцѣ твоемъ и въ душѣ твоей. *И внушай ихъ дѣтямъ твоимъ*“ [1]). Подобныя постановленія о воспитаніи дѣтей посредствомъ внушенія имъ „словъ закона“ повторяются во многихъ мѣстахъ законодательства [2]), и всѣ они направлены къ тому, чтобы внушать дѣтямъ не частности законовъ, а самый духъ этихъ законовъ и оживляющій ихъ теократическій принципъ. Пониманіе для дѣтей внутренней сущности законовъ облегчалось тѣмъ историческимъ методомъ воспитанія, который внушается закономъ. Законодатель въ этомъ случаѣ пользуется обычною дѣтскою любознательностью, которая при видѣ новыхъ или непонятныхъ для дѣтей установленій невольно вызываетъ у нихъ вопросы: что это значитъ? что это за установленіе? Въ отвѣтахъ на такіе вопросы родители и обязаны внушать дѣтямъ сущность какъ самыхъ установленій, такъ и оживляющее ихъ теократическое начало. Такъ, при совершеніи пасхальнаго торжества, „когда скажутъ вамъ дѣти ваши, что это за служеніе? Скажите имъ, повелѣваетъ законъ:—это пасхальная жертва Господу, который прошелъ мимо домовъ сыновъ Израилевыхъ въ Египтѣ, когда поражалъ Египтянъ, и домы наши избавилъ“ [3]). Такъ же предписывается поступать и при совершеніи другихъ теократиче-

---

[1]) Втор. VI, 6 и 7. [2]) Исх. XII, 26; XIII, 8, 14 Втор. IV, 5, 9, 10; VI, 2 и 20; XI, 19, 21. [3]) Исх. XII, 26, 27.

скихъ установленій въ память славныхъ историческихъ событій. Такъ предписывается объяснять дѣтямъ значеніе праздника опрѣсноковъ: „И объявн въ день тотъ сыну своему, говоря: это ради того, что Господь Богъ сдѣлалъ со мною, когда я вышелъ изъ Египта“ [1]). Тоже при посвященіи первенца: „Когда спроситъ тебя сынъ твой, говоря: что это? то скажи ему: рукою крѣпкою вывелъ насъ Господь изъ Египта, изъ дома рабства“ [2]) и пр. Во всѣхъ этихъ постановленіяхъ замѣтна забота законодателя напечатлѣть въ душѣ человѣка еще въ дѣтскомъ состояніи память тѣхъ великихъ дѣлъ, которыя совершены Іеговою для избраннаго народа, и тѣмъ укрѣпить въ сознаніи народа начало теократизма и связаннаго съ нимъ святаго долга исполненія предписанныхъ законовъ. „Берегись и тщательно храни душу твою, чтобы тебѣ не забыть тѣхъ дѣлъ, которыя видѣли глаза твои, и чтобы они не выходили изъ сердца твоего во всѣ дни жизни твоей; и повѣдай о нихъ сынамъ твоимъ и сынамъ сыновъ твоихъ,—о томъ днѣ, когда ты стоялъ предъ Господомъ, Богомъ твоимъ; при горѣ Хоривѣ (въ день собранія), и когда сказалъ Господь мнѣ: собери ко мнѣ народъ, и Я возвѣщу имъ слова Мои, изъ которыхъ Они научатся бояться Меня во всѣ дни жизни своей на землѣ и научатъ сыновей своихъ“ [3]). Основанное на такихъ началахъ и веденное такимъ образомъ, воспитаніе скоро могло освоить дѣтей со всѣмъ строемъ теократическаго государства и дать нравственную силу исполнять постановленія исторически объясненнаго и потому понятнаго имъ закона. Отсюда мы видимъ участіе дѣтей во всѣхъ религіозныхъ торжествахъ народа. Такъ, кромѣ указанныхъ мѣстъ закона (о празднованіи пасхи, опрѣсноковъ), предполагающихъ участіе въ празднованіи дѣтей, участіе ихъ предписывается также закономъ о празднованіи седмицъ и кущей“ [4]), гдѣ прямо говорится: „веселись предъ Господомъ, Богомъ твоимъ, ты, и сынъ твой, и дочь твоя“. Наконецъ участіе допускалось въ самомъ торжественномъ праздникѣ израильскаго народа, представлявшемъ собой величественное зрѣлище — публичнаго обученія народа

[1]) Исх. XIII, 8. [2]) Исх. XIII, 14.
[3]) Втор. IV, 9 и 10. [4]) Втор. XVI, 11, 14.

закону. „Въ годъ отпущенія въ праздникъ кущей, когда весь Израиль прійдетъ, явиться предъ лице Господа, Бога твоего, на мѣсто, которое изберетъ Господь, читай сей законъ предъ всѣмъ Израилемъ вслухъ его. Собери народъ, мужей, женъ и дѣтей,.. чтобы они слушали и учились и чтобы боялись Господа, Бога вашего, и старались исполнять всѣ слова закона сего“ [1]).

Такимъ образомъ предъ закономъ по отношенію къ исполненію религіозныхъ обязанностей и участію въ общественныхъ торжествахъ дѣти, воспитанныя указаннымъ выше способомъ въ духѣ теократическаго закона, были равны со всѣми другими членами теократическаго государства. И замѣчательно, что здѣсь не полагается различія въ правахъ по полу: какъ сыновья, такъ и дочери одинаково полноправны предъ закономъ. Равноправность половъ простирается и въ другія области, гдѣ наиболѣе сильно вліяніе теократическаго начала, какъ напр. въ праздноваиіи субботы. Покой одинаково предписывается всѣмъ—безъ различія, между прочимъ, и пола: „Шесть дней работай, и дѣлай въ нихъ всякія дѣла свои; а день седьмый суббота Господу, Богу твоему: не дѣлай въ оный никакого дѣла ни ты, *ни сынъ твой*, *ни дочь твоя*...“ [2]). Но равноправность половъ не проведена съ такою полнотою въ другихъ отношеніяхъ, и чѣмъ дальше эти отношенія отъ прямаго дѣйствія теократическаго начала, чѣмъ глубже они входятъ въ область собственно домашней, обыденной жизни, тѣмъ равенство больше терпитъ ограниченія — въ отношеніи къ женскому полу. Такое явленіе имѣетъ мѣсто въ правовыхъ отношеніяхъ какъ братьевъ между собою, такъ и братьевъ съ сестрами.

Неравенство въ семейныхъ отношеніяхъ братьевъ и сестеръ заявляетъ себя главнымъ образомъ въ правахъ наслѣдованія и потому мы разсмотримъ его преимущественно въ этомъ отношеніи.

Обыкновенный порядокъ наслѣдованія по Моисееву праву состоялъ въ томъ, что наслѣдство переходило въ руки дѣтей

---

[1]) Второз. XXXI, 11 и 12.

[2]) Исх. XX, 9, 10.

мужескаго пола, къ сыновьямъ. Если не было сыновей, имъ пользовались дочери. Вотъ какъ законъ выражаетъ порядокъ наслѣдованія: „если кто умретъ, не имѣя у себя сына; то передавайте удѣлъ дочери его. Если же нѣтъ у него дочери, передавайте удѣлъ его братьямъ его. Если же нѣтъ у него братьевъ, отдайте удѣлъ его братьямъ отца его“ [1]) и т. д. Въ данномъ случаѣ для насъ важно то, какъ законодатель опредѣляетъ по отношенію къ наслѣдству права различныхъ половъ. А это опредѣленіе, какъ видно, рѣшительно клонится въ пользу мужескаго пола, въ пользу сыновей, такъ какъ существованіе послѣднихъ лишаетъ дочерей права на наслѣдство. Но законъ прежде всего и между самыми сыновьями опредѣляетъ разную степень права на наслѣдство, такъ что „первородному“ сыну онъ опредѣляетъ двойную долю въ наслѣдствѣ [2]). Право первородства очень древне и Моисеевымъ законодательствомъ было усвоено изъ древняго обычнаго права съ сообщеніемъ ему болѣе строгихъ юридическихъ опредѣленій. Первородный сынъ и кромѣ двойной части въ наслѣдствѣ имѣлъ большія преимущества предъ своими братьями, и даже какъ бы нѣкоторое господство надъ ними, которое особенно получало свое значеніе по смерти отца: тогда первородный становился полнымъ главою семейства и принималъ на себя всѣ обязанности и права его. Отсюда первородство и было такъ дорого въ глазахъ еврейскаго народа и считалось какъ бы священнымъ, такъ что запятнавшій себя неуваженіемъ къ отцовскому ложу Рувимъ былъ лишенъ права первородства [3]). Другіе сыновья были равны между собой и въ наслѣдствѣ пользовались равною частью. Хотя въ законѣ прямо не указывается такого равенства братьевъ между собою, но въ виду того, что законъ не дѣлаетъ различія въ преимуществахъ одного брата надъ другимъ, такое предположеніе не имѣетъ ничего противъ себя. Другое дѣло — дочери: онѣ при братьяхъ не имѣли части въ наслѣдствѣ. Въ этомъ отношеніи Моисеево законодательство какъ будто не возвышается надъ

---

[1]) Числ. XXVII, 8—11.

[2]) Втор. XXI, 14.

[3]) Быт. XXV, 23, 31, 34. XLIX, 3; 1 Парал. V, 1—2. Ср. Пс. 89, 27. Іов. XVIII, 13.

другими законодательствами древняго міра, вообще смотрѣвшими на женщину какъ на низшее существо и потому не дававшими ей правъ равныхъ съ мужчиною, какъ это было напр. у индійцевъ, китайцевъ, аѳинянъ [1]) и др., гдѣ дочери даже совершенно лишались правъ на наслѣдство. Но такое заключеніе было бы несправедливо, особенно если принять во вниманіе общее правовое положеніе женщины по законодательству Моисея, а не частности, иногда въ силу извѣстныхъ историческихъ условій не вполнѣ выражающія духъ закона. А такова именно частность и въ данномъ случаѣ. До Моисея порядокъ наслѣдованія опредѣлялся обычнымъ правомъ, и онъ настолько окрѣпъ въ практикѣ, настолько проникъ въ сознаніе народа, что законодатель повидимому не рѣшался вовсе касаться его въ своемъ законодательствѣ (по крайней мѣрѣ такъ можно заключать изъ непонятнаго иначе молчанія о правѣ наслѣдованія, столь важномъ въ семейныхъ отношеніяхъ), и только неожиданно выдвинувшійся случай съ дочерьми Салпаада, представившими просьбу о дарованіи имъ самостоятельнаго удѣла для сохраненія имени ихъ отца Салпаада, не оставившаго послѣ себя сына [2]), далъ законодателю поводъ точнѣе, юридически опредѣлить порядокъ наслѣдованія, не вводя однако же въ него ничего новаго, а утверждая лишь существовавшій порядокъ [3]). Мы не разъ еще будемъ имѣть случай видѣть со стороны законодательства уступку древнему обычному праву, но увидимъ также, что законодатель приэтомъ принималъ всѣ мѣры къ тому, чтобы дать возможность проникнуть въ этотъ порядокъ вещей новымъ началамъ и незамѣтно преобразовать его въ духѣ новаго законодательства. Въ данномъ случаѣ подобное же обновляющее отношеніе къ древнему обычному праву представляется въ томъ обстоятельствѣ, что законодатель древній законъ наслѣдованія дочерей послѣ сыновей связалъ съ сохраненіемъ имени отца отъ исчезновенія [4]). По внѣшности это обстоятельство не измѣняло древняго правоваго обычая: порядокъ наслѣдованія оста-

---

[1]) *Knobel*, Kurzgef. exeg. Handbuch. B. II. Толкованія на Числ. XXVII. 8—11.

[2]) Числъ XXVII, 1—11.

[3]) Болѣе подробное раскрытіе дѣла дочерей Салпаада см. въ главѣ о *наслѣдствѣ*.

[4]) Числ. XXVII, 4.

вался тотъ же самый, сестры не наслѣдовали при братьяхъ, и наслѣдовали только при отсутствіи братьевъ; но оно давало возможность проникнуть новымъ началамъ и тѣмъ мало по малу могло совершенно преобразовать древнее право обычая въ новое право разума и идеи равенства половъ. Если, по закону Моисея, право наслѣдованія (недвижимаго земельнаго владѣнія) имѣетъ главною цѣлію сохранять отъ исчезновенія имя отца, то этимъ самымъ дается возможность при извѣстныхъ обстоятельствахъ пользоваться наслѣдствомъ и сестрамъ при братьяхъ. Такъ при физической или нравственной неспособности сына къ сохраненію имени отца естественно право наслѣдованія родоваго участка по этому закону могло, да и должно было переходить къ дочерямъ, обладавшимъ и нравственными и физическими способностями. А разъ дана возможность сестрамъ пользоваться наслѣдствомъ при братьяхъ, дальнѣйшая практика, подъ вліяніемъ родительской и братской любви, не замедлитъ исключительные случаи возвести на степень обыкновеннаго правила. Трудно съ опредѣлительностію утверждать, что именно таково было постепенное развитіе идеи равенства (въ наслѣдствѣ) сестеръ съ братьями,—но во всякомъ случаѣ послѣдующая исторія еврейскаго народа представляетъ намъ нѣсколько примѣровъ, въ которыхъ наслѣдованіе сестеръ при братьяхъ, немыслимое прежде, представляется какъ бы обыкновеннымъ явленіемъ, какъ бы правиломъ. Вотъ нѣсколько фактовъ. Богатый Верзеллій, имѣвшій возможность продолжительное время содержать войско Давида, имѣлъ сына, какъ это видно изъ 2 Цар. XIX, 35—41; не смотря на это, мы видимъ, что онъ и дочь свою сдѣлалъ наслѣдницей, которая къ тому же вышла въ замужество за человѣка изъ другаго колѣна. Въ Неем. VII, 63 ст. генеалогія одной священнической семьи низводится къ Верзеллію Галаадитянину [1]), что обыкновенно бываетъ только въ такомъ случаѣ, если отъ предковъ было получено наслѣдство, и текстъ выра-

[1]) «Нужно обратить вниманіе, говоритъ Михаэлисъ, удачно сгруппировавшій разсматриваемые случаи, на то обстоятельство, что Верзеллій здѣсь называется Галаадитяниномъ. Конечно многіе могли называться Верзелліями, но если стоитъ притомъ опредѣленіе — Верзеллій *Галаадитянинъ*, то ясно, что рѣчь идетъ о томъ именно извѣстномъ въ исторіи Верзелліѣ, который былъ Галаадитянинъ, а не о какомъ либо другомъ Верзелліѣ». Mos. Recht, § 78, S. 57.

зительно поясняетъ это: „изъ священниковъ сыновья Верзеллія, который взялъ жену изъ дочерей Верзеллія Галаадитянина, и сталъ называться ихъ именемъ“. Дѣло очевидно не иначе было, какъ такъ, что человѣкъ вступилъ въ семейство стараго Верзеллія Галаадитянина, принялъ его имя и записался его сыномъ, что ясно предполагаетъ, что онъ и наслѣдовалъ ему (при посредствѣ взятой имъ въ замужество дочери-наслѣдницы). Другой случай. Махиръ изъ колѣна Манассіина имѣлъ сына по имени Галаада, но у него, какъ видно изъ 1 Пар. II, 21, была также и дочь, которая вышла замужъ за Есрома изъ колѣна Іудина. Отъ этого брака родился Сегувъ, у котораго былъ сынъ Іаиръ (ст. 22). Но этотъ Іаиръ причисляется не къ колѣну Іудину, какъ бы того требовало происхожденіе его отца, но по сторонѣ матери къ колѣну Манассіину и у Моисея называется—Іаиръ сынъ Манассіи[1]). Онъ слѣдовательно по матери-наслѣдницѣ сталъ числиться въ колѣнѣ Манассіинѣ. Халевъ далъ своей дочери Аксѣ, при выходѣ ея замужъ, не только большое поле (землю полуденную), но кромѣ того далъ ей и такъ называемые верхніе и нижніе источники [2]), но изъ 1 Паралип. II, 18 ст. видно, что у Халева были и сыновья. Іовъ далъ наслѣдство своимъ дочерямъ вмѣстѣ съ своими сыновьями [3]). Къ подобной же мысли приводитъ и то обстоятельство, что въ родовыхъ спискахъ рядомъ съ сыновьями-наслѣдниками упоминается и дочь [4]). Это явленіе можно объяснить только тѣмъ, что и дочь наслѣдовала вмѣстѣ съ сыновьями [5]). Опредѣляя общій смыслъ приведенныхъ фактовъ, Михаэлисъ говоритъ: „Тѣ, которые женились на наслѣдницѣ, должны были переходить въ родъ своего тестя и записываться ему въ сыновья. Только въ такомъ случаѣ и можно было воспользоваться наслѣдствомъ, потому что оно давалось дочери съ тою цѣлію, чтобы имя отца ея не изгладилось изъ родовыхъ таблицъ; слѣ-

---

[1]) Числ. XXXII, 41; 39—42.
[2]) Нав. XV, 16—20; Суд. I, 12—15.
[3]) Іов. XLII, 15.
[4]) Числ. XXVI, 46; Быт. XLVI, 15. 17.
[5]) *Knobel*, Erklär. zu Num. XXVI, 4.

довательно, сыновья, рожденные отъ этого брака, должны были числиться подъ именемъ дѣда съ материнской стороны“ [1]).

Изъ этихъ фактовъ съ достаточною ясностью видно, что женщина по Моисееву законодательству была не низшимъ человѣческимъ существомъ, какимъ она считалась другими законодательствами древняго міра, а почти равноправнымъ существомъ, вполнѣ стоящимъ на высотѣ библейскаго воззрѣнія на женщину, какъ „помощника“ мужчинѣ, „соотвѣтственнаго ему“ (Быт. II, 18), и неравнаго лишь настолько, насколько по обыкновенному естественному порядку вещей неравенъ „помощникъ“ главному дѣлателю. Исключеніемъ является только извѣстное узаконеніе Числ. XXX, 4—6, по которому женщина въ юности своей, „въ домѣ отца своего“ и даже въ замужествѣ, не имѣетъ права самостоятельно давать обѣты Богу, такъ что отецъ или мужъ можетъ запретить ихъ исполненіе. Въ этомъ узаконеніи изслѣдователи [2]) обыкновенно видятъ верхъ ограниченія правъ женщины на самостоятельное распоряженіе собою. Правда, въ этомъ узаконеніи нельзя не видѣть уступки [3]) со стороны законодателя общему восточному воззрѣнію на женщину, но съ другой стороны такое узаконеніе оправдывается въ значительной степени и самою сущностью предмета закона. Обѣтъ настолько серьезное дѣло, что всѣми мѣрами долженъ быть огражденъ отъ легкомыслія и необдуманности, могущими профанировать возвышенную святость его, и потому согласіе или несогласіе на него со стороны другаго болѣе зрѣлаго ума представляется не излишнею стѣснительностію для женщины, особенно молодой, а дѣломъ разумной необходимости.

Другія отношенія половъ между собою относятся уже къ брачному состоянію, и потому мы перейдемъ къ разсмотрѣнію брака—какимъ онъ вообще является по библейскому воззрѣнію и какимъ подлежитъ опредѣленіямъ со стороны Моисеева законодательства.

---

[1]) *Michaelis*, Mos. Recht, § 78, стр. 59.

[2]) *Oehler*, Theologie d. Alt. Test. § 102 и 134. *De-Wette*, Archäologie, § 155.

[3]) Подобная уступка господствовавшимъ воззрѣніямъ часто замѣчается въ Моисеевомъ законодательствѣ, и объясняется условнымъ характеромъ самого законодательства, предназначеніемъ его только для опредѣленнаго *времени* и *народа*.

II.

Библейскій взглядъ на бракъ, выраженный при первомъ учрежденіи брака до паденія человѣка, очевидно долженъ представлять собою истинную сущность брака, и потому мы для уясненія этого важнѣйшаго отношенія между людьми расширимъ нашъ предметъ и укажемъ сущность брака вообще и какъ эта сущность выразилась въ библейскомъ повѣствованіи объ учрежденіи его.

Учрежденіе брака основано на потребностяхъ природы человѣка, и ведетъ свое начало со времени его происхожденія. Можно сказать, что онъ установленъ Богомъ, насколько сама природа человѣка организована Имъ; но его формальное, внѣшнее установленіе есть уже дѣло самого человѣка, и по своей формѣ онъ есть естественное и гражданское учрежденіе, хотя по своей таинственной сущности, служащей выраженіемъ великаго творческаго акта, по необходимости подчиняется преобладающему вліянію религіознаго элемента. Такой взглядъ на бракъ представляется въ историческомъ повѣствованіи о его происхожденіи въ книгѣ Бытія: Творецъ, видя потребности сотворенной имъ природы человѣка, видя, что „не хорошо быть человѣку одному“, опредѣлилъ сотворить „помощника ему“ (II, 18) и согласно этому завершилъ дѣло творенія восполненіемъ мужской природы женскою (I, 27). Необходимость этого акта выясняется изъ словъ, которыя сказаны были по этому поводу въ Божественномъ совѣтѣ. Человѣкъ, какъ разумное и духовное существо, не былъ бы достойнымъ представителемъ Божества на землѣ, если бы онъ жилъ въ уединеніи или въ общеніи только съ существами или высшими его, какъ ангелы, или нисшими, какъ животныя. Для него было совершенною необходимостью, не только для удовольствія и счастья, но еще болѣе для совершенства Божественнаго дѣла, имѣть „помощника ему, соотвѣтственнаго ему“—или, какъ слова эти болѣе значатъ—„точный снимокъ съ него“, способный къ воспринятію и взаимному сообщенію его мыслей и чувствъ. Какъ только женщина была создана, Адамъ тотчасъ же понялъ въ этомъ актѣ Творца желаніе счастья для общественной жизни человѣка, и

немедленно произнесъ то положеніе, къ которому потомство можетъ относиться какъ къ брачной граматѣ, данной на всѣ послѣдующіе вѣка: „Вотъ это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей; она будетъ называться женою: ибо взята отъ мужа своего. Потому оставитъ человѣкъ отца своего и мать свою, и прилѣпится къ женѣ своей; и будутъ два одна плоть“ (II, 23 и 24). Изъ этихъ словъ, въ связи съ обстоятельствами самаго образованія первой жены, мы можемъ вывести слѣдующія положенія: 1) единство мужа и жены, вытекающее изъ самаго способа образованія жены изъ мужа и изъ словъ — „одна плоть“; 2) нерасторжимость брачнаго союза; 3) моногамія какъ первоначальный законъ брака, вытекающій изъ того, что онъ впервые былъ заключенъ между *однимъ* мужчиною и *одною* женщиною; 4) общественное равенство мужа и жены, выражающееся даже въ тожествѣ названія ихъ isch и ischah [1]), вполнѣ соотвѣтствующихъ одинъ другому, вполнѣ въ параллель съ выраженіемъ „помощникъ, соотвѣтственный ему“; 5) подчиненіе жены мужу, слѣдующее изъ самыхъ условій образованія жены „для мужа“ [2]) и 6) относительныя обязанности мужчины и женщины, заключающіяся въ словахъ „сотворимъ помощника, соотвѣтственнаго ему“ [3]).

Паденіе человѣка измѣнило взаимныя отношенія мужчины и женщины. Такъ какъ вина соблазна къ грѣху лежитъ на женщинѣ, то соподчиненіе ея мужу было обращено

---

[1]) אִישׁ и אִשָּׁה. Буквальное соотвѣтствіе этихъ словъ трудно выразить на русскомъ языкѣ, развѣ только древне-этимологическимъ соотвѣтствіемъ ихъ: мужъ и мужиня (отсюда *мужена*, жена). Вульгата получаетъ этимологическое тожество въ ущербъ смыслу: «*Virago* quoniam de *viro*». Старый латинскій терминъ *vira* былъ бы лучше. Лютеръ выражаетъ это соотвѣтствіе чрезъ *Mann* и *Männin*, но и это не выражаетъ двоякаго смысла ischah, какъ «женщины» и «жены», изъ которыхъ и тотъ и другой долженъ быть сохраненъ, чтобы сохранить вполнѣ силу оригинала. Нѣчто подобное по смыслу представляетъ нѣмецкое *Weib* (*Smith*, Dict. of the Bible, Vol. III, p. 240).

[2]) 1 Кор. XI, 8, 9; 1 Тим. II, 13.

[3]) Быт. II, 18.—כְּנֶגְדּוֹ, буквально *tanquam coram eo*, — выраженіе, не поддающееся точной передачѣ на русскій, или даже на какой бы то ни было другой языкъ. Поэтому въ переводахъ оно обыкновенно выражается описательно. LXX передаютъ его κατ' αὐτὸν, ὅμοιος αὐτῷ, Вульгата *simile sibi*, Таргумъ Онкелоса—*quasi eum*, Аравійскій — e regione ipsius, другіе одинаково съ Вульгатой. Славянскій одинаково съ греческимъ—*по нему*.

въ порабощеніе отъ него: мужъ, сказано было ей, „будетъ господствовать надъ тобою“ (Быт. III, 16). Злыя дѣйствія грѣха скоро заявили себя въ порчѣ брачныхъ обычаевъ: единство брака было нарушено введеніемъ полигаміи, которая повидимому возникла прежде всего среди каинитовъ (IV, 19), а чистота его погибла въ смѣшанныхъ бракахъ „сыновъ Божіихъ“ съ „сынами человѣческими“, т. е. сиѳитовъ съ каинитами не задолго до потопа (VI, 2). Послѣ потопа Ноемъ была возстановлена моногамическая форма брака, но вскорѣ она, подъ вліяніемъ особенныхъ условій древней патріархальной жизни, вновь замѣнена была полигаміей, хотя эта форма никогда не получала между евреями значительнаго развитія. Разводъ вслѣдствіе существованія полигаміи хотя былъ частъ и легокъ, однако же не имѣлъ вполнѣ унизительнаго характера по отношенію къ женѣ. Таково было состояніе брачныхъ отношеній ко времени Моисея.

Моисеево законодательство, какъ имѣющее своею цѣлію по возможности возстановить во всѣхъ отношеніяхъ нормальное состояніе вещей (такова сущность проникавшаго его теократическаго начала), въ данномъ отношеніи тоже стремилось поставить брачныя отношенія въ ихъ первобытное нормальное состояніе, отъ котораго они уклонились. Конечно, сила зла, исторически окрѣпшаго, была уже настолько велика, что полнаго возстановленія нельзя было осуществить, и поэтому существенною и прямою задачею законодательства было ограничить и по возможности устранить дурныя дѣйствія этого зла. Съ этой стороны оно и имѣетъ для насъ интересъ. Въ своихъ постановленіяхъ о брачныхъ отношеніяхъ оно стремится: 1) къ ограниченію и по возможности къ уничтоженію полигаміи; 2) къ ограниченію правъ отца или господина, могущихъ вредно отозваться на брачныхъ отношеніяхъ дѣтей или рабовъ; 3) къ подведенію развода подъ извѣстныя юридически опредѣленныя правила и 4) къ возстановленію чистоты жизни во время брачнаго союза.

Для достиженія первой цѣли законодательство постановляетъ опредѣленія или прямо направленныя противъ увеличенія женъ, или косвенно — посредствомъ постановленій, затрудняющихъ или дѣлающихъ полигамію тягостною. Сюда относятся

постановленія, запрещающія царю „умножать себѣ женъ, дабы не развратилось сердце его“ [1]); запрещеніе брать двухъ сестеръ вмѣстѣ [2]). Постановленіе, утверждающее равныя права всѣхъ женъ на содержаніе [3]), естественно могло служить затрудненіемъ имѣть многихъ женъ, особенно для небогатаго человѣка. Вторая цѣль достигалась посредствомъ гуманныхъ опредѣленій относительно плѣнницъ, если кто хотѣлъ брать ихъ себѣ для брачнаго сожитія [4]), и относительно купленныхъ женъ [5]). Таже цѣль достигалась постановленіемъ, по которому отецъ не имѣлъ права руководиться произволомъ при распредѣленіи между сыновьями своего имущества, а долженъ былъ подчиняться извѣстнымъ строго опредѣленнымъ правиламъ [6]). Постановленія, направленныя къ ограниченію разводовъ, состояли въ томъ, что они уже не предоставлялись исключительно безконтрольному произволу мужчины, какъ это было прежде, когда разводъ производился по одному слову мужчины, что онъ жену отпускаетъ [7]). Теперь требуется юридическая формальность—„разводное письмо“ [8]), а это въ юридическомъ и практическомъ отношеніи много значитъ: какъ юридическій актъ, это письмо требуетъ времени, обдуманности и часто посредства третьяго лица, и вообще дѣлало разводъ менѣе легкимъ дѣломъ, а слѣдовательно могло служить для мужа нѣкоторымъ затрудненіемъ безъ основательныхъ причинъ производить разводъ; для женщины же оно могло служить юридическимъ свидѣтельствомъ ея способности къ брачному сожитію. Можно указать также, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ Моисей совершенно запрещалъ разводъ, именно, когда женщина соблазнена была до брака или несправедливо была обвинена въ отсутствіи „дѣвства“ [9]). Къ возстановленію и поддержанію чистоты брачной жизни направлена одна изъ десяти заповѣдей, за нарушеніе которой виновные подвергаются смерти [10]).

Общая цѣль коротко указанныхъ постановленій [11]), какъ

---

[1]) Втор. XVII 17. [2]) Лев. XVIII, 18.
[3]) Исх. XXI, 10, 11. [4]) Втор. XXI, 10—14. [5]) Исх XXI, 7—11.
[6]) Втор. XXI, 15, 17. [7]) Быт. XXI, 14. [8]) Втор. XXIV, 1.
[9]) Втор. XXII, 29, 19. [10]) Лев. XX, 10; Втор XXII, 22—24
[11]) Болѣе подробное разсмотрѣніе ихъ будетъ дано ниже въ соотвѣтствующихъ содержанію ихъ мѣстахъ.

она ясно выражается въ общей тенденціи ихъ, та, чтобы поставить бракъ по возможности на ту высоту, на которой онъ стоялъ при его первоначальномъ установленіи, поставить его на высоту библейскаго воззрѣнія на него. Тою же возвышенностію стремленія отличаются постановленія закона, опредѣляющія условія законности брака. Постановленія эти распадаются на два отдѣла: 1) опредѣляющія законность брака между израильтянами и иноземцами и 2) брака израильтянъ — между собою. Въ томъ и другомъ отношеніи эти постановленія имѣютъ характеръ запрещеній.

Во всякомъ политически организованномъ обществѣ или государствѣ право брака въ той или другой формѣ составляетъ элементъ гражданскаго права, а тамъ, гдѣ характеръ и условія этого права недостаточно опредѣлены юридически, оно находится подъ контролемъ общественнаго мнѣнія, какъ это мы видимъ и въ древней библейской исторіи, и подчиняется преобладающему въ обществѣ воззрѣнію или чувству. Въ обществахъ на ихъ первой степени развитія преобладающимъ чувствомъ является вообще чувство исключительности; но это чувство естественно должно быть еще сильнѣе тамъ, гдѣ преобладающій въ общественной жизни религіозный элементъ, исключительный по своему особенному характеру, требуетъ для себя полнѣйшей свободы отъ чуждыхъ вліяній. Отсюда естественно ожидать сильнаго развитія духа исключительности въ брачныхъ отношеніяхъ въ Моисеевомъ государствѣ, гдѣ развитію этого духа способствовало особенное положеніе народа во всемірной исторіи. Предостереженія прошлой исторіи и примѣры патріарховъ служили къ подкрѣпленію естественнаго чувства исключительности: съ одной стороны вредныя послѣдствія брачныхъ связей съ иноземцами представлялись въ громадномъ распространеніи грѣховности въ поколѣніи погубленномъ потопомъ [1]), съ другой — примѣры Авраама, Исаака и Іакова, бравшихъ себѣ женъ изъ среды своего родства [2]). Какъ противоположность этому представлялись двое изъ отверженныхъ сыновей—Измаилъ, который женился на египтянкѣ, и

---

[1]) Быт. VI, 2—13. [2]) Быт. XX, 12. XXIV, 3 и сл. XXVIII, 2.

Исавъ, котораго жены—хеттеянки были „въ тягость“ его родителямъ [1]). Еще съ большею строгостію запрещалось израильтянкѣ выходить въ замужество за иноплеменника необрѣзаннаго: это считалось полнымъ безчестіемъ, какъ видно изъ отвѣта братьевъ Дины на просьбу Сихема [2]).

Таковы факты обычнаго права по разсматриваемому предмету. Эти факты приходятся на ту эпоху исторической жизни еврейскаго народа, когда онъ еще не вполнѣ былъ организованъ въ политическое тѣло и не вполнѣ ясно сознавалъ свою всемірно-историческую задачу, а потому они и не ясно опредѣляютъ характеръ самыхъ брачныхъ отношеній съ иноплеменниками. Моисеево же законодательство, вполнѣ организовавшее народъ въ политическое тѣло съ опредѣленными, ясно намѣченными задачами и цѣлями, принявъ въ основаніе факты обычнаго права, дало имъ болѣе опредѣленный юридическій характеръ, возвышающійся надъ непосредственнымъ, безотчетнымъ естественнымъ чувствомъ исключительности. Сообразно съ возвышенной цѣлію своего государства и народа, назначеннаго быть свѣточемъ человѣчества, хранителемъ чистой, святой идеи монотеизма, Моисей строго запретилъ брачный союзъ только съ ханаанитянами, какъ представителями наиболѣе гнуснаго идолослуженія, которые, при своемъ безсиліи удержать за собой Палестину оружіемъ, естественно старались достигнуть этого пропагандой своихъ религіозныхъ воззрѣній и идолослуженія, представлявшаго собою боготвореніе разврата, и потому имѣвшаго притягательную прелесть для слабыхъ натуръ. „Не вступай съ жителями той земли, чтобы, предупреждаетъ законодатель, когда они будутъ блудодѣйствовать въ слѣдъ боговъ своихъ и приносить жертвы богамъ своимъ, не пригласили и тебя, и ты не вкусилъ бы жертвы ихъ. И не бери изъ дочерей ихъ женъ сынамъ своимъ (и дочерей своихъ не давай въ замужество за сыновей ихъ); дабы дочери ихъ, блудодѣйствуя вслѣдъ боговъ своихъ, не ввели и сыновъ твоихъ въ блужденіе въ слѣдъ боговъ своихъ“ [3]). Извѣст-

---

[1]) Быт. XXI, 21; XXVI, 34, 35.

[2]) Быт. XXXIV, 14 [3]) Исх. XXXIV, 15 и 16, ср. Втор. VII, 3 и 4.

но, что опасенія законодателя не замедлили оправдаться, какъ только израильтяне уклонились отъ исполненія мудрыхъ постановленій его „и брали дочерей ханаанскихъ народовъ себѣ въ жены, и своихъ дочерей отдавали за сыновей ихъ, и служили богамъ ихъ—Вааламъ и Астартамъ“ [1]). Слѣдствіемъ этого было ослабленіе политическаго организма, безсиліе, которымъ и пользовались соблазнители во вредъ соблазненнымъ. Кромѣ указаннаго прямаго запрещенія брачныхъ союзовъ съ ханаанскими народами, есть косвенныя запрещенія. Такъ, то постановленіе, по которому „аммонитянинъ и моавитянинъ не можетъ войти въ общество Господне, и десятое поколѣніе ихъ не можетъ войти въ общество Господне во вѣки [2])“, естественно служило преградой для заключенія съ ними брачныхъ отношеній, хотя собственно по толкованію самихъ евреевъ этимъ постановленіемъ запрещалось только израильтянкѣ выходить въ замужство за моавитянина или аммонитянина, израильтянину же позволялось жениться на дочеряхъ этихъ народовъ, какъ это видно изъ исторіи Руѳи (I, 4). Запрещеніе брачныхъ союзовъ съ идумеянами и египтянами было менѣе строго: „не гнушайся, говоритъ законъ, идумеяниномъ, ибо онъ братъ твой; не гнушайся египтяниномъ, ибо ты былъ пришельцемъ въ землѣ его. Дѣти, которыя у нихъ родятся, въ третьемъ поколѣніи могутъ войти въ общество Господне [3])“. Здѣсь очевидно разумѣются такіе идумеяне и египтяне, которые какимъ нибудь образомъ получили права гражданства въ Моисеевомъ государствѣ и нѣкоторымъ образомъ вошли въ составъ его. Дѣти ихъ въ третьемъ поколѣніи, т. е. внуки ихъ, уже имѣли законное право на принятіе въ общество Господне [4]).

Такимъ образомъ въ Моисеевомъ законодательствѣ можно различать три степени запрещенія брачныхъ союзовъ съ иноплеменниками: полное запрещеніе по отношенію къ ханаанитянамъ—съ мужеской и женской стороны; полное же запрещеніе, но только съ одной мужеской стороны, по отношенію къ аммонитянамъ и моавитянамъ, и временное запрещеніе съ мужеской же стороны по отношенію къ идумеянамъ и егип-

---

[1]) Суд. III, 6 и 7. [2]) Втор. XXIII, 3. [3]) Втор. XXIII, 7 и 8.
[4]) *Knobel*, Erklär. zu Deuter. XXIII, 9.

тянамъ; браки же съ женщинами народовъ этихъ послѣднихъ двухъ степеней считались законными [1]). Браки израильтянокъ съ иноземцами были вообще рѣдки и законъ хотя не считаетъ ихъ при извѣстныхъ условіяхъ незаконными, однако же отмѣчаетъ ихъ какъ исключительныя явленія. Таковы брачные союзы израильтянки съ египтяниномъ, сынъ которыхъ былъ побитъ камнями за хулу на имя Господне [2]),— Авигеи съ Іеѳеромъ измаильтяниномъ, заключенный вѣроятно во время пребыванія семейства Іессея въ землѣ моавитской [3]), дочери Шешана съ Іархой—египтяниномъ, бывшимъ рабомъ Шешана [4]), и женщины изъ колѣна Нефѳалимова съ тиряниномъ — мѣдникомъ, сынъ которыхъ Хирамъ заправлялъ работами при построеніи Соломонова храма [5]).

Въ случаѣ брака израильтянъ съ иноземными женщинами законъ по всей вѣроятности предполагаетъ обращеніе женъ въ религію Іеговы, какъ этому мы и имѣемъ примѣръ въ лицѣ Руѳи моавитянки (I, 16), хотя были и такіе случаи, когда женщины-иноплеменницы и въ замужествѣ за израильтянами не переставали служить своимъ богамъ, и даже распространяли идолослуженіе среди израильтянъ. Таковы—жена Соломона египтянка и жена Ахава финикіянка [6]). Но эти послѣдніе факты не отрицаютъ въ законѣ указанной цѣли его пріобрѣтенія прозелитовъ религіи Іеговы, такъ какъ они въ исторіи являются въ эпоху попранія закона, и слѣдовательно никакъ не могутъ считаться выраженіемъ его идеи. Вмѣстѣ съ тѣмъ и законъ для достиженія своей цѣли не стѣсняетъ свободы совѣсти и обращеніе въ религію Іеговы предоставляетъ доброй волѣ иноплеменницъ, на что особенно наводитъ законъ Втор. XXI, 10—14, по которому при опредѣленіи условій брачныхъ отношеній израильтянина съ плѣнницей-иноземкой, самымъ зависимымъ существомъ, ни слова не упоминается объ ея обращеніи въ религію Іеговы. Напротивъ, прозелитизмъ былъ повидимому непремѣннымъ условіемъ при заключеніи брачнаго союза иноплеменника съ израильтянкой,

---

[1]) *Smith.* Dict. of the Bible, Vol. II, статья Marriage стр. 243.
[2]) Лев. XXIV, 10—14. [3]) 1 Пар. II, 17. [4]) 1 Пар. II, 35.
[5]) 3 Цар. VII, 13 и 14. [6]) 3 Цар. XI, 4; XVI, 31.

такъ такъ въ этомъ случаѣ, благодаря преобладающему вліянію мужчины, подвергалась опасности вѣрность религіи Іеговы со стороны израильтянки. Въ законѣ не указано этого условія, но о существованіи его можно заключать изъ приведенныхъ выше фактовъ брачныхъ союзовъ израильтянокъ съ иноплеменниками, такъ какъ эти послѣдніе послѣ брака вполнѣ вступали въ общество израильское и записывались въ родовыя таблицы.

Пока смѣшанные браки не выходили изъ указанныхъ закономъ предѣловъ, они не могли приносить вреда еврейской народности, но послѣ вавилонскаго плѣна они усилились до того, что грозили существованію самой народности, и потому запрещеніе ихъ, простиравшееся сначала только на ханаанскіе народы, было распространено и на моавитянъ, аммонитянъ и филистимлянъ [1]). Общественное мнѣніе также возстало противъ смѣшанныхъ браковъ, такъ что, по свидѣтельству Іосифа Флавія [2]), бракъ Манассіи съ кутеянкой (κουθαῖος γένους, cuthaeus genere) возбудилъ такое негодованіе, что повелъ къ междоусобію. О подобномъ же враждебномъ отношеніи къ смѣшаннымъ бракамъ свидѣтельствуетъ Тацитъ, отмѣчающій это какъ характеристическую особенность іудейскаго народа его времени [3]).—Дѣти отъ запрещенныхъ закономъ браковъ между израильтянами и иноплеменниками называются особымъ терминомъ mamser [4]), этимологическое значеніе котораго неизвѣстно, но который ясно заключаетъ въ себѣ понятіе „иноплеменника“, какъ напр. въ Зах. IX, 6, гдѣ LXX передаютъ его словомъ ἀλλογενεῖς. Они исключались изъ „общества Господня“, т. е. лишались гражданскихъ правъ и привиллегій до десятаго поколѣнія. Отсюда слѣдуетъ, по талмудическому толкованію, что бракъ съ ними запрещенъ такъ же, какъ съ аммонитянами или моавитянами [5]).

---

[1]) Неем. XIII, 23—25. [2]) *I. Flavius.* Antiqq. XI, 8, 2.

[3]) *Tacit.* Hist. V, 5. *Smith.* Dictionary, указ. ст. стр. 244.

[4]) Втор. XXIII, 2. Въ Синод. переводѣ передано выраженіемъ «сынъ блудницы».

[5]) *Mischna*, Kidusch, 4, § 1. *Smith.* указ. статья.

III.

Иного характера постановленія Моисеева законодательства о брачныхъ союзахъ израильтянъ между собою. Какъ въ отношеніи къ брачнымъ союзамъ съ иноплеменниками запрещенія идутъ возрастая, смотря по степени *уменьшенія* религіознаго и племеннаго родства, такъ здѣсь, въ отношеніи къ брачнымъ союзамъ израильтянъ между собою, напротивъ — запрещенія идутъ возрастая, смотря по степени *увеличенія* родства. Извѣстный знатокъ исторіи и духа еврейскаго народа Эвальдъ замѣчаетъ по этому поводу: „Въ отношеніи къ запрещенію брачныхъ союзовъ въ близкомъ родствѣ религія Іеговы (Iahvethum) строже всѣхъ древнихъ религій. Причину этого нужно искать въ лучшемъ пониманіи самой сущности брака. Бракъ долженъ соединить то, что раздѣлено и однакоже по своему конечному назначенію создано одно для другаго и потому должно войти въ крѣпкій союзъ и стать началомъ новаго дома. Учреждаемое посредствомъ брака общество какъ бы должно быть совершенно инымъ, чѣмъ то, которое уже существовало до него, связываемое общностью крови, рожденія и совмѣстной жизни, — общество, связанное любовью, которая совершенно отлична отъ родственной любви. Поэтому чѣмъ глубже племенное раздѣленіе между родами и колѣнами, тѣмъ свободнѣе и свѣжѣе изъ брачнаго отношенія ихъ можетъ развиваться новая жизнь, чуждая односторонности и слабости. Наиболѣе раздѣленное какъ будто тѣмъ сильнѣе стремится къ соединенію для восполненія своей односторонности недостающими себѣ противоположными качествами чужаго“ [1]). Постановленія, опредѣляющія брачныя отношенія израильтянъ между собою, можно раздѣлить на *общія*, имѣющія значеніе для всего народа, и *спеціальныя*, назначенныя на исключительные случаи.

Общія постановленія почти исключительно состоятъ изъ запрещеній брачныхъ союзовъ на различныхъ близкихъ сте-

[1]) *Ewald*. Alterthümer, стр. 255 и 256.

пеняхъ родства. Они довольно многочисленны и излагаются преимущественно въ книгѣ Левитъ XVIII гл. 6 и сл., XX гл. 11 и сл. и Второзаконія XXVII, 20, 22 и 23 стихи. Не вдаваясь во всѣ подробности этихъ постановленій, мы разсмотримъ наиболѣе характеристическія изъ нихъ, наиболѣе выражающія духъ закона.

Подробному изложенію постановленій касательно брачныхъ союзовъ на различныхъ степеняхъ родства въ законѣ предпосылается общее опредѣленіе, по которому „никто ни къ какой родственницѣ (scheer basero) по плоти не долженъ приближаться съ тѣмъ, чтобъ открыть наготу“ (Лев. XVIII, 6). Употребленное здѣсь еврейское выраженіе—scheer basero [1]) обыкновенно относится къ кровному родству. Этимологическое значеніе слова scheer не опредѣлено. Нѣкоторые изслѣдователи находятъ въ немъ связь съ schaar—оставаться [2]) (отюда scheer — остатокъ послѣ чего нибудь, часть чего нибудь общаго). Это объясненіе повидимому находитъ опору въ буквально-еврейскомъ текстѣ, въ общемъ библейскомъ воззрѣніи, по которому все родство считается какъ бы одною плотію, такъ что по отношенію къ каждому члену родства *остальные* члены этого же родства считались какъ бы членами его плоти. Другіе прямо придаютъ ему значеніе „плоть“, которое болѣе просто и объяснимо въ данномъ случаѣ. Но какое бы изъ этихъ двухъ значеній мы не выбрали, во всякомъ случаѣ съ нимъ въ употребленіи его [3]) неразрывно понятіе кровнаго родства. Выраженіе basar, буквально означающее „плоть“ или „тѣло“, употребляется также въ отношеніи къ кровному родству [4]). Оба слова scheer basar въ Лев. XXV, 49 употреблены вмѣстѣ въ значеніи mischpachah—„семейства“, или членовъ его, связанныхъ между собою узами кровнаго родства. Подобное же значеніе это выраженіе имѣетъ и въ разсматриваемомъ мѣстѣ. Въ буквальномъ переводѣ scheer

---

[1]) По буквально-подстрочному переводу: ad omnes reliquias carnis suae. Вульгата—ad proximam sanguinis sui, — греч. LXX: πρὸς πάντα οἰκεῖα σαρκὸς αὐτοῦ. *Waltonus*. Biblia Polyglotta, l. c.

[2]) *Michaelis*, Mos. Recht, Th. III, § 102.

[3]) Лев. XVIII, 12, 13, 17. XX, 19. Числ. XXVII, 11.

[4]) Быт. XXIX, 14; XXXVII, 27; Суд. IX, 2; 2 Цар. V, 1; 1 Пар. XI, 1.

basero значитъ „остальныя части своей плоти“, или „плоть своей плоти“. Значеніе его въ смыслѣ кровнаго родства становится яснымъ изъ сопоставленія его съ выраженіемъ Адама, сказаннымъ имъ въ отношеніи къ сотворенной изъ его плоти женѣ: „это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей [1])—выраженіе, употреблявшееся для обозначенія ближайшей кровной связи или родства. — Другое, употребленное въ разсматриваемомъ постановленіи выраженіе „открывать наготу“, по мнѣнію Зальшюца [2]), не тожественно съ выраженіемъ beschlafen—преспать (по славянски), означающимъ простой актъ плотскаго соединенія, для выраженія чего есть особое слово [3]). Оно шире этого послѣдняго и означаетъ брачныя отношенія вообще, что видно изъ равносильной замѣны этого выраженія другимъ выраженіемъ „брать жену“ (ст. 18). Въ ближайшемъ смыслѣ, въ примѣненіи къ даннымъ постановленіямъ, оно означаетъ незаконный бракъ, преступное кровосмѣшеніе. Такое пониманіе мы и будемъ имѣть въ виду при дальнѣйшемъ изложеніи постановленій.

Разсматриваемыя постановленія по отношенію ихъ къ различнымъ степенямъ и линіямъ родства распадаются на три отдѣльныя группы. Въ первой группѣ, обнимающей собой 7—13 ст. XVIII гл. книги Левитъ, замѣчаются постановленія, касающіяся кровнаго родства въ прямой линіи. Постановленія эти слѣдующія:

1) „Наготы отца твоего и наготы матери твоей не открывай. Она мать твоя, не открывай наготы ея“. Въ этомъ постановленіи, ясномъ самомъ по себѣ, обращаетъ на себя вниманіе выраженіе „открывать наготу отца своего“. Оно даетъ нѣкоторый поводъ предполагать кровосмѣшеніе дочери съ отцомъ, тѣмъ болѣе, что объ этомъ преступленіи нигдѣ болѣе не упоминается. Но такое предположеніе неосновательно: если-бы здѣсь законодатель разумѣлъ преступленіе отца съ дочерью, то онъ по принятой формулѣ запрещеніе направилъ бы къ мужчинѣ, къ отцу, чего въ данномъ случаѣ нѣтъ. Не упоминаетъ же законодатель объ этомъ преступленіи потому, что

---

[1]) Быт. II, 23. [2]) *Saalschütz.* Mos. Recht, Кар. 105, § 1. [3]) Лев. XVIII, 20, 23 и др.

противозаконность подобнаго кровосмѣшенія понятна сама собой и потому законодателемъ не предполагается его совершеніе. (По той же причинѣ не упоминается объ отце или матереубійствѣ) [1]). По библейскому употребленію этого выраженія, смыслъ его тотъ, что сынъ не долженъ осквернять ложе отца чрезъ прелюбодѣяніе съ его женами, и тѣмъ не открывать наготы его [2]).

2) „Наготы сестры твоей, дочери отца твоего, или дочери матери твоей, родившейся въ домѣ, или внѣ дома, не открывай наготы ихъ“ (ст. 9). Здѣсь не довольно ясно выраженіе „родившейся въ домѣ или внѣ дома“. Нѣкоторые изслѣдователи понимаютъ подъ этимъ дочь наложницы отца. Но такое пониманіе не соотвѣтствуетъ буквальной точности выраженія. Сообразнѣе съ сущностью дѣла понимать это выраженіе такъ, что здѣсь разумѣется прежде всего родная сестра (рожденная „въ томъ домѣ“, въ которомъ рожденъ и братъ, т. е. отъ однихъ и тѣхъ же отца и матери), а потомъ—сводная сестра, родившаяся „внѣ того дома“, въ которомъ рожденъ братъ, т. е. отъ другой матери, родившей ее еще тогда, когда она была за другимъ мужемъ, въ другомъ домѣ [3]). Но при такомъ пониманіи какъ будто становится безцѣльнымъ постановленіе ст. 11, которое читается такъ:

3) „Наготы дочери жены отца твоего, родившейся отъ отца твоего, она сестра твоя по отцѣ, не открывай наготы ея“. Оно какъ будто вполнѣ совпадаетъ со второй половиной предъидущаго постановленія. Кнобель старается найти различіе между ст. 9 и 11 въ томъ, что въ 9 стихѣ разумѣется сводная сестра, родившаяся ли въ законномъ бракѣ, или внѣ законнаго брака [4]), а въ ст. 11 вмѣстѣ съ сводной разумѣется и родная сестра, такъ какъ по его мнѣнію выраженіе „жена отца“ одинаково означаетъ какъ родную мать, такъ и мачиху. Но такое пониманіе едва ли основательно, тѣмъ болѣе, что выраженіе „жена отца“ есть характеристическое выраженіе для отличія мачихи отъ матери [5]). Основательнѣе предположеніе, что

---

[1]) Исх. XXI, 15. [2]) Втор. XXVII, 20. [3]) Ср. *Knobel*, Erkl. zu Lev. XVIII, 9. [4]) Ibidem, ст. 11.

[5]) *Saalschütz*, Kap. 105, Anmerk. 997.

въ ст. 9 разумѣется и сводная и родная сестра, а въ ст. 11 только сводная. Такое пониманіе сообразнѣе какъ съ самымъ методомъ изложенія разсматриваемыхъ постановленій, по которому законодатель идетъ отъ общаго къ частному, такъ и съ порядкомъ степеней родства, по которому законодатель сначала разсматриваетъ болѣе близкія степени, а потомъ переходитъ уже къ болѣе отдаленнымъ.

4) „Наготы дочери сына твоего (внуки по сынѣ), или дочери дочери твоей (внуки по дочери), не открывай наготы ихъ, ибо онѣ твоя нагота“ (ст. 10), т. е. произошли изъ твоей наготы, такъ что, открывая ихъ наготу, ты открылъ бы свою собствен ную наготу [1]).

5) „Наготы сестры отца твоего (тетки по отцѣ) не открывай, она единокровная отцу твоему (ст. 12).

6) „Наготы сестры матери твоей не открывай, ибо она единокровная матери твоей“ (ст. 13).

Вторая группа разсматриваемыхъ постановленій (ст. 14—16) заключаетъ въ себѣ запрещенія брачныхъ отношеній съ женами кровныхъ родственниковъ. Сюда относятся слѣдующія постановленія:

7) „Наготы брата отца твоего не открывай, и къ женѣ его не приближайся; она тетка твоя“ (ст. 14). Здѣсь не два отдѣльныя постановленія, а одно выраженное въ двухъ формахъ. Постановленіемъ не открывать наготы брата отца своего запрещается именно то, что выражено во второй половинѣ постановленія,—именно „приближаться къ женѣ его“. Подобное уже указано было подъ пунктомъ 1.

8) „Наготы невѣстки твоей не открывай; она жена сына твоего, не открывай наготы ея“ (ст. 15).

9) „Наготы жены брата твоего не открывай, это нагота брата твоего“ (ст. 16).

Третья группа постановленій (ст. 17—18) заключаетъ запрещенія брачныхъ отношеній съ кровными родственниками женъ.

10) „Наготы жены и дочери ея не открывай (ст. 17 а), т. е. не женись вмѣстѣ на матери и ея дочери.

---

[1]) *Knobel*, l. c. ст. 10.

11) „Дочери сына ея (внуки по сынѣ) и дочери дочери ея (внуки по дочери) не бери, чтобъ открыть наготу ихъ; онѣ единокровныя ея; это беззаконіе“ (ст. 17 b).

12) „Не бери жены вмѣстѣ съ сестрою ея, чтобы сдѣлать ее соперницею, чтобы открыть наготу ея при ней, при жизни ея“ (ст. 18). Здѣсь запрещается жениться на двухъ сестрахъ вмѣстѣ, потому что, кромѣ нравственныхъ неудобствъ, онѣ посредствомъ общаго мужа вступили бы въ плотное соединеніе между собою, что для сестеръ непозволительно [1]).

Разсмотрѣнными постановленіями и ограничиваются запрещенія брачныхъ отношеній въ степеняхъ родства. При общемъ взглядѣ на весь кругъ этихъ запрещеній нельзя не замѣтить въ немъ нѣкоторыхъ пробѣловъ. Такъ невольно возникаетъ вопросъ: почему законодатель, запрещая брачныя отношенія на разсмотрѣнныхъ степеняхъ родства, умалчиваетъ о другихъ степеняхъ родства, которыя между тѣмъ совершенно равны первымъ. Онъ напр. ничего не постановляетъ относительно браковъ—съ племянницею (дочерью брата или сестры), со вдовою племянника (братнина или сестрина сына), со вдовою дяди съ материнской стороны и съ сестрою умершей жены. Много различныхъ мнѣній предлагалось для рѣшенія этихъ недоумѣній и для объясненія молчанія законодателя. Но такъ какъ самъ законодатель не даетъ руководящей нити для ихъ разрѣшенія, то всѣ они могутъ имѣть только предположительный, вѣроятный характеръ. Болѣе другихъ вѣроятно то объясненіе, по которому законодатель умалчиваетъ о брачныхъ отношеніяхъ на указанныхъ степеняхъ въ виду ихъ ясной аналогіи съ тѣми степенями родства, относительно которыхъ законодатель далъ точныя опредѣленія. Такъ племянница и дядя находятся на той же степени родства между собою, какъ племянникъ и тетка. А такъ какъ брачныя отношенія между послѣдними запрещены [2]), то слѣдовательно и первые не могли вступать между собою въ эти отношенія. Вообще же въ подобныхъ случаяхъ нужно имѣть въ виду то обстоятельство, что законодатель юридически опредѣлялъ только главнѣйшія отношенія; опредѣленіе же менѣе важныхъ предоставлялъ

[1]) *Knobel.* l. c. ст. 18. [2]) Лев. XVIII, 14.

обычному праву, въ которомъ слѣдовательно и находили себѣ разрѣшеніе указанныя недоумѣнія.

Гораздо болѣе интереса для изслѣдователя представляетъ вопросъ: чѣмъ руководился законодатель вообще при запрещеніи брачныхъ отношеній на указанныхъ выше близкихъ степеняхъ родства? Рѣшеніе этого вопроса имѣетъ тѣмъ болѣе интереса, что Моисеево законодательство въ данномъ случаѣ представляетъ почти исключительное явленіе въ древнемъ мірѣ, гдѣ у нѣкоторыхъ народовъ позволялся бракъ даже съ родною сестрою, такъ что у египтянъ напр. такой бракъ освященъ былъ примѣромъ Озириса и Изиды [1]). Не имѣетъ оно для себя и историческихъ прецедентовъ въ древнемъ еврейскомъ обычномъ правѣ, въ которомъ мы имѣемъ примѣры брака съ сводной сестрой въ лицѣ Авраама [2]), брака съ теткой въ лицѣ Амрама [3]), и брака съ двумя сестрами въ одно и тоже время въ лицѣ Іакова [4]). Если принять во вниманіе еще то, что Моисеево законодательство въ этомъ отношеніи имѣло значительное вліяніе на новѣйшія европейскія законодательства, то важность вопроса о причинѣ разсмотрѣнныхъ запрещеній становится безспорною.

Изслѣдователи различно смотрятъ на причины запрещенія брачныхъ отношеній въ близкихъ степеняхъ родства. По мнѣнію Михаэлиса [5]), „истинной причины, по которой народъ запрещаетъ браки въ близкихъ степеняхъ родства, нужно искать въ томъ, что безъ этого запрещенія невозможно, при тѣсномъ и постоянномъ сожительствѣ родственныхъ лицъ, предотвратить вторженіе въ семейную жизнь разврата“. Но такое мнѣніе не основательно. Если бы такова была точка зрѣнія самого законодателя, то, какъ справедливо замѣчаетъ Элеръ [6]), такіе браки не были бы постыдны сами по себѣ, какъ ихъ называетъ законодатель [7]). Если бы законодатель имѣлъ въ виду ту причину, какую указываетъ Михаэлисъ, то,

---

[1]) Diod. I, 27. Philo, I, 1. *Knobel*, L. c. ст. 6.
[2]) Быт. XX, 12. [3]) Исх. VI, 20. [4]) Быт. XXIX, 26.
[5]) *Michaelis*, Mos. Recht, § 108, S. 178 и 179.
[6]) *Oehler*, Theologie d. A. Test. § 103, S. 353.
[7]) Лев. XVIII, 17; XX, 14 и сл.

какъ замѣчаетъ Зальшюцъ [1]), онъ плотское преступленіе съ ближними родственницами отнесъ бы въ одну категорію съ подобнымъ же преступленіемъ съ чужими личностями, и только въ виду большей возможности его наложилъ бы на него большее наказаніе. Между тѣмъ законъ высказывается совершенно въ иномъ смыслѣ. Онъ считаетъ ихъ, какъ сказано выше, сами по себѣ величайшею мерзостью, такъ что ханаанитяне за нее изгоняются изъ земли [2]), и вообще довольно ясно заявляетъ, что гнусность и преступность заключаются въ самой сущности плотскихъ отношеній между близкими родственниками. Такое воззрѣніе законодателя на разсматриваемые браки даетъ поводъ къ другому мнѣнію, по которому запрещенія основываются на такъ называемомъ horror naturalis или естественномъ отвращеніи, въ силу котораго человѣкъ инстинктивно удаляется отъ брачнаго союза съ людьми, связанными съ нимъ узами крови и семейной любви [3]). Этого основанія нельзя отрицать, потому что такое чувство дѣйствительно существуетъ, хотя и не такъ крѣпко, чтобы одно могло служить объясненіемъ запрещеній. Да при полномъ его господствѣ и самая строгость запрещенія теряла бы смыслъ. Наиболѣе удовлетворительное объясненіе представляетъ Зальшюцъ: основаніе для запрещенія онъ видитъ въ коренномъ различіи родственной любви съ половою [4]).

Родственная любовь, говоритъ онъ, въ своей естественной, первоначальной чистотѣ есть психологическое явленіе, въ сравненіи съ которымъ половая любовь или брачное влеченіе есть нѣчто совершенно отличное, болѣе чувственное. Въ любви родителей къ дѣтямъ, дѣтей къ родителямъ, братьевъ и сестеръ другъ къ другу сказывается особое чувство, но всѣ эти виды любви одинаково исключаютъ указанный чувственный элементъ. Только въ брачномъ союзѣ, который именно поэтому есть самое тѣсное единеніе, сливаются обѣ, половая и родственная любовь вмѣстѣ, и именно такъ, что первая въ предбрачномъ

---

[1]) *Saalschütz*, Mos. Recht, Кар. 105, § 3.

[2]) Лев. XVIII, 24 и 25.

[3]) *Smith.* Diction. of the Bible, ст. *Marriage*. *Winer*, Hwb. ст. *Ehe*.

[4]) *Saalschütz*, Mos. Recht, Кар. 105, § 3, S. 775.

состояніи (когда молодые люди находятся въ состояніи жениха и невѣсты) имѣетъ значеніе одна помимо другой и ищетъ себѣ удовлетворенія въ заключеніи брака (мы считаемъ излишнимъ говорить, что подъ человѣческою половою любовью здѣсь разумѣется не просто животная чувственность), но съ заключеніемъ брака начинаетъ развиваться между супругами собственно родственная любовь и наконецъ получаетъ преобладающее значеніе. Поэтому въ самой сущности этихъ человѣческихъ отношеній заключается то, что именно половая любовь, по достиженіи удовлетворенія, мало по малу развиваетъ изъ себя родственную любовь (особенно въ высшемъ возрастѣ), но что первоначально изъ сущности родства происшедшая любовь, слѣдовательно любовь между родителями и дѣтьми, братьями и сестрами, сама по себѣ и психологически совершенно не можетъ перейти въ половую. Если бы такимъ образомъ попытаться установить въ указанныхъ отношеніяхъ связь обоихъ видовъ любви посредствомъ брака, то они вмѣсто сліянія скорѣе уничтожили бы другъ друга, причемъ родственная любовь, развивающаяся изъ половой, но не производящая ее и слѣдовательно въ этомъ отношеніи исключающая ее (отсюда любовь отца къ сыну и дочери, любовь дитяти къ матери и отцу безразлично равна), при неестественномъ соединеніи не только совершенно парализовалась бы, но и на мѣсто дѣйствительно человѣческой половой любви, съ ея духовно-нравственнымъ характеромъ, получила бы преобладаніе просто животно-чувственная склонность [1]). Отсюда у тѣхъ народовъ, гдѣ допускались брачныя отношенія съ близкими родственниками (напр. у хананитянъ, египтянъ и др.), наступало полное извращеніе естественныхъ состояній и склонностей, причемъ какъ родственная, такъ и брачная любовь уступали мѣсто грубой чувственности, благодаря которой человѣкъ смотрѣлъ на свою мать, дочь, сестру, супругу не какъ на существо, достойное по самому такому отношенію ихъ къ нему уваженія, но какъ на безразличное средство для удовлетворенія его плотской потребности. Насколько у тѣхъ народовъ, которые имѣли постыдно-чувственные культы (Phalluscultus и др.), плотское

[1]) Ср. *Oehler*, Theologie d. A. T. § 103, стр. 353—354.

получало преобладаніе на счетъ духовнаго, извѣстно, и человѣческое достоинство требуетъ признать, что такое состояніе ненормально, и потому законодательство, имѣющее своимъ назначеніемъ дать подобающее значеніе духовному, нравственному элементу, должно уничтожить такое состояніе. Но и помимо разнузданной безнравственности, которую должно вообще повести за собою уничтоженіе естественныхъ границъ между родственною и половою любовью, эти оба вида любви сами по себѣ въ своей отдѣльной формѣ такъ важны для цѣлаго строя государственной жизни, что каждый мудрый законодатель непремѣнно долженъ обратить свое первое вниманіе на то, чтобы сохранить ихъ въ ихъ чистотѣ и отдѣльности. Такъ, и для полученія нравственно и физически здороваго поколѣнія, онъ долженъ стараться о томъ, чтобы половая любовь не ниспадала до степени простаго удовлетворенія плотской потребности—безъ всякаго идеальнаго элемента страстной склонности и истинной, высшей любви, такъ какъ для человѣческаго рожденія имѣетъ громадное значеніе духовная жизнь родителей. Съ другой стороны, отношеніе родителей къ дѣтямъ, а равно и то своеобразное чувство, которое плотно соединяетъ братьевъ съ сестрами и вообще близкихъ родственниковъ между собою, соединяетъ любовью, но безъ малѣйшаго возбужденія плотскихъ страстей, имѣетъ такое благотворное вліяніе на воспитаніе, на все физическое, умственное и нравственное образованіе подростающихъ поколѣній, что пошатнулся бы весь основанный собственно на нравственныхъ принципахъ государственный строй, если бы указанныя отношенія были лишены своей естественной чистоты и не отдѣлялись отъ отношеній несовмѣстимаго съ ними вида.

Моисеево законодательство во всѣхъ относящихся къ разсматриваемому предмету постановленіяхъ является въ высшей степени приспособленнымъ къ тому, чтобы оба отличные другъ отъ друга вида любви—половой и родственной удержать и закрѣпить въ ихъ естественной отдѣльности другъ отъ друга. Средства, которыя вѣрнѣе всего должны были повести къ этому, слѣдующія. Во первыхъ, законодатель тѣ степени родства, на которыхъ человѣкъ въ естественномъ, неиспорченномъ состояніи самъ отвращается отъ половаго соединенія, исключаетъ

отъ всякой возможности брака. Бракъ на этихъ степеняхъ онъ клеймитъ сильными выраженіями, называетъ его неестественнымъ преступленіемъ и мерзостью, постыднымъ беззаконіемъ, преступленіемъ противъ кровнаго родства, сладострастіемъ, противоестественнымъ кровосмѣшеніемъ, и угрожаетъ за него строжайшими наказаніями. До какого члена, сообразно указаннымъ выше принципамъ, простирается близкое родство, это можно опредѣлить только психологическими опытами. На такихъ опытахъ и основываются разсмотрѣнныя постановленія Моисея, и они вполнѣ сохраняютъ свое значеніе и по новѣйшее время. „Запрещенія брака на близкихъ степеняхъ родства, говоритъ одинъ изслѣдователь права, даны въ Моисеевомъ законодательствѣ съ такою мудрою опредѣлительностію, что ни одно послѣдующее законодательство не осмѣлилось нарушить ихъ: они до сихъ поръ составляютъ non plus ultra канонической свободы“ [1]). Во вторыхъ, законодатель всякую половую склонность ограничиваетъ единственно формою брачнаго союза (что находитъ полное свое оправданіе въ принципѣ Быт. II, 24). Онъ запрещаетъ подъ страхомъ тягчайшихъ наказаній, не только всякое неестественное удовлетвореніе половой потребности, всякій видъ распутства и соблазна, но и постановляетъ нравственный законъ, по которому нельзя питать пожеланіе къ женѣ другаго [2]). Кто соблазнитъ дѣвушку, еще необрученную, тотъ долженъ жениться на ней. Публичныхъ женщинъ законъ совершенно не терпитъ. Даже языческія, захваченныя во время войны, рабыни не предавались закономъ необузданной животной похоти плѣнителей, но эти послѣдніе должны были жениться на нихъ, ввести ихъ въ домъ какъ настоящихъ женъ. Подобныя какъ гражданскія, такъ и нравственныя постановленія должны были пріучить евреевъ подавлять въ себѣ всѣ незаконныя склонности, а слѣдовательно и въ родственныхъ отношеніяхъ сохранять ихъ естественную чистоту и естественныя права.—Въ каждомъ постановленіи, касающемся брачнаго союза на близкихъ степеняхъ родства, законодатель выразительно даетъ знать, что онъ желаетъ, чтобы родствен-

---

[1]) *Gans*, Erbrecht I, стр. 136. *Saalschütz*, стр. 778, Anm. 1014.
[2]) Исх. XX, 14; Втор. V, 18.

ныя отношенія сохранялись неприкосновенно-священными въ самой ихъ сущности, почему съ точностью обозначаетъ и степени ихъ и преступленія противъ нихъ. Какъ о женѣ сказано, что она съ мужемъ одна плоть, такъ этотъ же взглядъ перешелъ и на отношенія родственниковъ, и онъ далъ общему запрещенію въ Лев. XVIII, 6 свое филологическое выраженіе (scheer basero). Сообразно съ этимъ бракъ съ матерью является двойнымъ, чувственнымъ осквернениемъ дѣтскаго, слѣд. того родственнаго отношенія, которое главнымъ образомъ обнаруживается въ формѣ respectus parentelae, причемъ такой бракъ есть не просто нарушеніе долга почтенія къ матери, но и къ отцу (ст. 7). Равнымъ образомъ преступленіе совершается противъ отца, если сынъ открываетъ наготу своей матери и т. д. Изложенныя выше отдѣльныя опредѣленія тѣсно связаны другъ съ другомъ однимъ понятіемъ кровнаго родства и всѣ ясно направлены къ тому, чтобы предотвратить плотское соединеніе близкихъ родственниковъ, потому что такое соединеніе само по себѣ гнусно и есть плотская разнузданность.

IV.

Замѣчательнымъ исключеніемъ изъ запрещенныхъ браковъ въ близкихъ степеняхъ родства является бракъ съ женою умершаго бездѣтнымъ брата. Законъ, опредѣляющій такой бракъ, принято технически называть закономъ „левирата“ (по славянски „законъ ужичества“), а самый бракъ—„левиратскимъ бракомъ“ (отъ лат. levir — деверь, мужнинъ братъ). Для русскаго изслѣдователя нѣтъ нужды пользоваться латинскимъ выраженіемъ, такъ какъ латинскому levir на русскомъ языкѣ вполнѣ соотвѣтствуетъ слово—*деверь*, даже филологически сродное ему. Поэтому мы будемъ разсматриваемый законъ называть „закономъ деверства“, а бракъ—„деверскимъ бракомъ“ [1]). Сущность этого брака выражена въ постановленіи въ книгѣ

[1]) Талмудисты для названія этого брака употребляютъ терминъ *yebum*, отъ *yabam* «мужнинъ братъ». Отсюда трактатъ объ этомъ бракѣ въ Мишнѣ называется *yebamoth*. Отъ этого же корня происходитъ глаголъ *yibbim*—заключать такой бракъ (Быт. XXXVIII, 8). См. *Smith*, Dict. ст. Marriage стр. 246.

Второзаконія глава XXV, ст. 5—10. „Если братья живутъ вмѣстѣ и одинъ изъ нихъ умретъ, не имѣя у себя сына; то жена умершаго не должна выходить на сторону за человѣка чужаго, но деверь ея долженъ войти къ ней и взять ее себѣ въ жену, и жить съ нею. И первенецъ, котораго она родитъ, останется съ именемъ брата его умершаго, чтобы имя его не изгладилось во Израилѣ“ (ст. 5 и 6). Дѣлая такое постановленіе, Моисей вводилъ не новый законъ, а юридически опредѣлялъ только древній обычай, существовавшій у еврейскаго народа задолго до Моисея. Первый примѣръ такого брака мы видимъ въ семействѣ Іуды—въ патріархальный періодъ. Когда старшій сынъ Іуды Иръ умеръ безъ потомства, то отецъ отдалъ жену его Ѳамарь своему второму сыну Онану „для возстановленія сѣмени брату своему“ [1]). Но Онанъ, „зная, что сѣмя будетъ не ему“, и не желая лишить себя тѣмъ наслѣдства и права старшинства, которыя послѣ смерти брата первенца должны были перейти къ нему, предпочелъ то половое злоупотребленіе, которое, лишая его физической способности къ произведенію дѣтей, не избавило однако же отъ первенца-соперника, а только дало его имени печальную извѣстность (онанизмъ). Законъ деверства въ то время повидимому имѣлъ вполнѣ обязательную силу, такъ какъ Онанъ при всемъ своемъ нежеланіи не отказался исполнить его, и только тайно хотѣлъ обойти законъ. Моисей нѣсколько ослабляетъ эту обязательность, такъ что допускаетъ возможность отказа, хотя обставляетъ его такими формальностями, которыя очевидно имѣютъ въ виду—косвенное принужденіе къ исполненію закона деверства. „Если деверь не захочетъ взять невѣстку свою, то невѣстка его пойдетъ къ воротамъ, къ старѣйшинамъ, и скажетъ: деверь мой отказываетъ возставить имя брата своего въ Израилѣ, не хочетъ жениться на мнѣ. Тогда старѣйшины города его должны призвать его и уговаривать его, и если онъ станетъ и скажетъ: не хочу взять ее; тогда невѣстка его пусть подойдетъ къ нему въ глазахъ старѣйшинъ, и сниметъ сапогъ его съ ноги его, и плюнетъ въ лице его и скажетъ: такъ поступаютъ съ человѣкомъ, который не созидаетъ дома брату своему (у

[1]) Быт. XXXVIII, 8, 9.

Израиля). И нарекутъ ему имя въ Израилѣ: домъ разутаго“ [1]). Вся эта церемонія очевидно имѣетъ унизительный характеръ и имѣетъ прямою цѣлію заставить деверя возстановить сѣмя умершему брату. Зальшюцъ предлагаетъ другое пониманіе этой церемоніи и видитъ въ ней просто формальное выраженіе отказа. Такое пониманіе онъ хочетъ обосновать на словахъ книги Руѳь: «Прежде былъ такой обычай у Израиля при выкупѣ и при мѣнѣ, для подтвержденія какого либо дѣла: одинъ снималъ сапогъ свой и давалъ другому (который принималъ право родственника), и это было свидѣтельствомъ у Израиля“ (IV, 7). „Этой церемоніей, говоритъ изслѣдователь, ближайшій родственникъ давалъ знать, что онъ отказывается отъ своихъ правъ на владѣнія Руѳи и отъ соединеннаго съ ними обязательнаго брака съ нею въ пользу Вооза (ст. 8—10). Такой же смыслъ, продолжаетъ изслѣдователь, имѣетъ церемонія и въ разсматриваемомъ мѣстѣ закона, т. е. Втор. XXV, 7—10. Братъ мужа отказывается въ отношеніи къ вдовѣ, которая въ подтвержденіе этого отказа снимаетъ у него сапогъ, отъ всѣхъ своихъ правъ, а права эти не какія другія, какъ право на обладаніе имуществомъ умершаго мужа, съ которымъ связывается обязанность жениться на вдовѣ. Можетъ быть въ томъ, что здѣсь родственникъ не самъ снималъ свой сапогъ, но его снимала женщина, должно было заключаться и что нибудь оскорбительное» [2]). Но такое пониманіе едва ли основательно, если даже допустить съ изслѣдователемъ то объясненіе, что женщина плевала не въ лицо отказчику, а просто въ землю [3]). Всѣ черты этой церемоніи—перенесеніе дѣла на публичный судъ, убѣжденія со стороны старѣйшинъ, публичное сниманіе сапога, считавшагося въ древности синонимомъ владѣнія, плеваніе—даже на землю предъ глазами отказчика, формула приговора, не имѣющая ничего лестнаго, и наконецъ самое прозваніе, присвоявшееся въ народѣ такому человѣку—все это составляетъ достаточное опроверженіе пониманія Зальшюца. При-

---

[1]) Вт. XXV, 7—10.

[2]) *Saalschütz*, M. R. Кар. 104, § 4. стр. 762 и 763.

[3]) Ibidem, Anmerk. 984, S. 759. Въ большинствѣ переводовъ стоитъ ясное выраженіе: «spuet in faciem eijus». *Waltonus*, Biblia, Polyglotta, l. c.

томъ самая ссылка его на книгу Руѳь не подтверждаетъ его мнѣнія. Событіе, разсказанное въ книгѣ Руѳь, имѣетъ совершенно иной характеръ, только по внѣшности имѣющій сходство съ закономъ деверства. Воозъ по отношенію къ Руѳи стоялъ не въ положеніи деверя (онъ былъ двоюродный братъ ея мужа), но въ положеніи *гоела*, или вообще близкаго родственника, обязаннаго по закону Лев. XXV, 25 выкупать наслѣдственное владѣніе въ случаѣ его продажи, что онъ, послѣ отказа болѣе близкаго родственника, и дѣлаетъ по отношенію къ наслѣдственному владѣнію Ноемини. Повидимому гоелъ въ силу обычая обыкновенно вмѣстѣ съ выкупомъ наслѣдства женился на наслѣдницѣ, но во всякомъ случаѣ этотъ обычай былъ не тоже, что законъ деверства, хотя изслѣдователи ихъ обыкновенно и смѣшиваютъ между собою, какъ это напр. случилось даже съ такимъ знатокомъ древностей еврейскихъ, какъ Іосифъ Флавій [1]). Въ дѣлѣ Руѳи сниманіе сапога и притомъ самимъ владѣтелемъ его дѣйствительно служило свидѣтельствомъ предоставленія права выкупа другому, чего по закону деверства нельзя было сдѣлать по самому существу этого закона, такъ какъ *только* деверемъ ограничивалъ законъ исполненіе обязанности „возстановленія сѣмени“. Истинный смыслъ церемоніи еще болѣе выяснится изъ опредѣленія цѣли и характера закона деверства.

О причинахъ и цѣляхъ закона деверства высказывалось много различныхъ мнѣній [2]). Но истинной причины и объясненія его нужно искать во взглядахъ древнихъ восточныхъ народовъ, по которымъ сохраненіе имени въ потомствѣ считалось величайшимъ счастіемъ, и наоборотъ, прекращеніе рода—величайшимъ несчастіемъ. Такой взглядъ особенно былъ господствующимъ у евреевъ, изъ которыхъ каждый желалъ принять участіе въ обѣтованіи, данномъ праотцу Аврааму, что „въ его сѣмени благословятся всѣ народы земли“ [3]). Поэтому для еврейской женщины бездѣтство было истиннымъ несчастіемъ, даже безчестіемъ, отъ котораго она всячески старалась избавиться [4]). Моисеевъ законъ является подтвержденіемъ обычая, вы-

---

[1]) Antiqu. V, 9, 4, *Smith*, ст. Marriage, стр. 246 и 247, note *g*.

[2]) См. *Saalschütz*, Кар. 104, § 1. [3]) Быт. XXVI, 4. [4]) Быт. XXXVIII.

разившаго собою этотъ взглядъ. Сообразно съ этимъ взглядомъ, отказавшійся возстановить сѣмя брата являлся не только противникомъ укоренившагося обычая и закона, но своимъ отказомъ выражалъ нежеланіе смыть безчестіе съ жены брата и вмѣстѣ съ тѣмъ неуваженіе къ памяти покойнаго. Отсюда ясна несостоятельность мнѣнія Зальшюца о характерѣ и значеніи формальностей при отказѣ. Важнымъ основаніемъ для удержанія въ Моисеевомъ государствѣ обычая деверства было и то, что этотъ обычай соотвѣтствовалъ цѣлямъ сохраненія порядка землевладѣнія въ государствѣ. Распредѣливъ землю во владѣніе колѣнамъ, племенамъ и семействамъ, законодатель въ видахъ сохраненія экономическаго равновѣсія постановилъ, чтобы каждое колѣно, а также племя и семейство было привязано къ своему надѣлу. Къ этой цѣли направлено общее постановленіе, чтобы дочери-наслѣдницы не выходили замужъ въ другое колѣно [1]). Сохраненіе земельной собственности въ родѣ достигалось и разсматриваемымъ закономъ деверства, такъ какъ иначе вдова-владѣтельница, выйдя замужъ за чужаго, отторгла бы земельное владѣніе отъ своего рода.—Законъ деверства не есть исключительная принадлежность еврейскаго народа: онъ существовалъ и у другихъ народовъ, и по настоящее время существуетъ въ Аравіи и у нѣкоторыхъ племенъ на Кавказѣ [2]).

Законъ деверства, какъ сказано было выше, составляетъ исключеніе въ числѣ общихъ постановленій, запрещающихъ брачныя отношенія въ близкихъ степеняхъ родства. Теперь намъ остается сказать еще о *спеціальныхъ* запрещеніяхъ.

Къ спеціальнымъ запрещеніямъ относятся постановленія, опредѣляющія брачныя отношенія *лицъ*, занимающихъ исключительное положеніе въ народѣ, или поставленныхъ въ особыя условія. Сюда относятся постановленія относительно брачныхъ отношеній первосвященника, священниковъ, дѣвицъ-наслѣдницъ, лицъ съ физическими недостатками и лицъ, получившихъ разводъ по первому браку. Относительно первосвященника законъ постановляетъ, что „въ жену онъ долженъ брать дѣвицу (изъ

---

[1]) Числ. XXXVI, 6 и сл.

[2]) *Knobel*, Erkl. zu Deuter. XXV, 5—10.

народа своего). Вдову или отверженную, или опороченную, или блудницу не долженъ онъ брать въ жену“ [1]). Это постановленіе очевидно имѣетъ цѣлію поставить брачный союзъ первосвященника на степень, вполнѣ соотвѣтствующую высотѣ и святости его сана. Изъ него же видно, что законъ деверства для первосвященника не обязателенъ, такъ какъ ему запрещается жениться на *вдовѣ*. Подобное же, хотя и менѣе ограничивающее выборъ, постановленіе имѣетъ мѣсто и по отношенію къ священникамъ. Они могутъ жениться не только на дѣвицѣ, но и на вдовѣ, но во всякомъ случаѣ „они не должны брать и жену, отверженную мужемъ своимъ, ибо они святы Господу Богу своему“ [2]). Относительно брака наслѣдницъ, въ видахъ сохраненія экономическо-землевладѣльческаго равновѣсія колѣнъ, было постановлено, чтобы они не выходили за мужъ въ другое колѣно, а выбирали себѣ мужа въ своемъ колѣнѣ. Въ этомъ отношеніи находятъ замѣчательное сходство еврейскаго закона съ аѳинскимъ, по которому наслѣдницы, такъ называемыя ἐπίκληροι, должны были выходить замужъ за ближайшаго родственника; и собственность принадлежала мужу только до совершеннолѣтія сына, къ которому она потомъ переходила. Сынъ вмѣстѣ съ владѣніемъ получалъ и имя, но не своего отца, а дѣда съ материнской стороны. Цѣль такого постановленія у обоихъ народовъ одна и таже—сохраненіе родоваго земельнаго владѣнія и имени рода [3]). На основаніи постановленія Втор. XXIII, 1, по которому „у кого раздавлены ятра или отрѣзанъ дѣторолный членъ, тотъ не можетъ войти въ общество Господне“, съ вѣроятностію заключаютъ о томъ, что этимъ постановленіемъ запрещается означеннымъ лицамъ жениться на израильтянкахъ [4]). Наконецъ, законъ подвергаетъ нѣкоторымъ ограниченіямъ бракъ разведенныхъ лицъ. Относящіяся сюда постановленія представляютъ нѣкоторое затрудненіе для объясненія. По Моисееву закону, разведенная жена могла выходить замужъ за кого ей угодно; но если ея второй мужъ умеръ или развелся съ нею, то она уже не можетъ выйти опять за перваго. „Если кто возьметъ жену и сдѣлается ея

[1]) Лев. XXI, 13 и 14. [2]) Лев. XXI, 7.
[3]) *Smith*, Dict. of the Bible, art. *Heir*.
[4]) Ibid. art. *Marriage*.

мужемъ, и она не найдетъ благоволенія въ глазахъ его, напишетъ ей разводное письмо и дастъ ей въ руки, и онъ отпуститъ ее изъ дома своего, и она выйдетъ изъ дома его, пойдетъ и выйдетъ за другаго мужа; но и сей послѣдній мужъ возненавидитъ ее и отпуститъ ее изъ дома своего, или умретъ сей послѣдній мужъ ея, взявшій ее себѣ въ жену: то не можетъ первый ея мужъ, отпустившій ее, опять взять ее себѣ въ жену, послѣ того, какъ она осквернена; ибо сіе есть мерзость предъ Господомъ Богомъ твоимъ, и не порочь земли, которую Господь Богъ твой даетъ тебѣ въ удѣлъ“ [1]). Изъ этого постановленія можно заключить, что бракъ съ первымъ мужемъ не запрещался и послѣ развода, если только жена не выходила замужъ за другаго. Въ противномъ случаѣ—такой бракъ считается закономъ какъ „мерзость“, такъ какъ жена является уже „оскверненною“. Мотивы такого постановленія закона трудно опредѣлить съ точностью. Залыпоцъ [2]) хочетъ объяснить его указаніемъ на сходство отношеній разсматриваемыхъ лицъ съ отношеніями, опредѣленными въ Лев. XVIII, 16, гдѣ запрещается открывать наготу жены брата своего. Но такое объясненіе отзывается искусственностію. Болѣе удовлетворительно объясненіе Кнобеля [3]). Въ брачный союзъ, говоритъ онъ, по самому существу его вступаютъ только двое—мужъ и жена,—третій не имѣетъ мѣста въ этомъ союзѣ. Если жена вступила въ союзъ съ мужемъ, сдѣлалась его плотію, то и должна оставаться такою. Если же она по случаю развода вступила въ брачный союзъ съ другимъ мужчиною, сдѣлалась плотію другаго, то этимъ самымъ уже нарушена святость брака. Женщина хотя и могла жить съ другимъ мужемъ, но уже для перваго мужа она была осквернена, и потому уже не могла опять вступить съ нимъ въ брачныя отношенія.

Изложеннымъ исчерпываются запрещенія въ брачныхъ дѣлахъ по Моисееву закону. Вмѣстѣ съ тѣмъ по общему свойству Моисеева законодательства, въ которомъ отрицательный характеръ преобладаетъ надъ положительнымъ, разсмотрѣнными запрещеніями почти ограничиваются вообще постановле-

[1]) Втор. XXIV, 1—4.
[2]) *Saalschütz*, Mos. Recht, Кар. 105 § 7.
[3]) Erklär. zu Deuter. XXIV, 4.

нія о бракѣ, такъ какъ внѣ области запрещеннаго законъ не даетъ почти никакихъ опредѣленій. Такъ, законъ не даетъ юридическихъ опредѣленій ни о лѣтахъ для брачущихся, ни о характерѣ брачнаго акта, ни о правахъ молодыхъ людей на свободный выборъ и пр. Отвѣтовъ на эти вопросы нужно искать уже въ обычномъ правѣ и его фактическомъ выраженіи въ исторіи.

V.

При разсмотрѣніи брачныхъ отношеній прежде всего останавливаетъ на себѣ вниманіе тотъ возрастъ, который считается совершеннолѣтіемъ для брака. У библейскихъ евреевъ бракъ заключался обыкновенно въ очень раннемъ возрастѣ. Ранній бракъ вообще въ обычаѣ на востокѣ, гдѣ половая зрѣлость наступаетъ скорѣе, чѣмъ въ Европѣ. Въ нынѣшнемъ Египтѣ бракъ обыкновенно заключается раньше 16 лѣтъ, чаще всего, когда невѣстѣ 12—13 лѣтъ, а иногда даже и 10 лѣтъ [1]). Талмудисты запрещали бракъ раньше 13 лѣтъ для мужчины и 12 лѣтъ и 1 дня для женщины [2]).

Заключеніе брака состояло въ сговорѣ родителей молодыхъ людей, причемъ отъ жениха получался такъ называемый утренній даръ—mohar [3]). Мнѣнія изслѣдователей раздѣляются относительно значенія утренняго дара. Одни видятъ въ немъ просто сумму, за которую женихъ покупаетъ невѣсту, другіе напротивъ видятъ въ немъ въ собственномъ смыслѣ подарокъ отъ жениха невѣстѣ. Вопросъ этотъ въ сущности имѣетъ болѣе археологическій, чѣмъ юридическій интересъ; но въ виду того, что то или другое рѣшеніе его можетъ бросить совершенно

[1]) *Smith*, Dict. of the Bible, ст. «Marriage».

[2]) «Puella usque ad annum duodecimum, dieinque insuper unicum, minor nuncupabatur, nisi manifesta praepopere pubertatis signa nomen juvenculae forte anticipassent. Per sex qui sequuntur menses juvencula dicta est. Dein pubertatis erat plenae». *Seldenus*, Uxor hebraica, l. II, c. 3. p. 138. *Pastoret*, Moyse considéré comme législateur et moraliste, p. 251.

[3]) *Mohar* упоминается въ Библіи только три раза: Быт. XXXIV, 12; Исх. XXII, 17 и 1 Цар. XVIII, 25, но за то въ этихъ мѣстахъ о немъ говорится какъ объ обыкновенной, узаконенной обычаемъ, вещи.

особый свѣтъ на общій характеръ брачныхъ отношеній въ еврейскомъ народѣ, мы нѣсколько остановимся на разсмотрѣніи спорнаго пункта. Михаэлисъ на основаніи своего мнѣнія объ утреннемъ дарѣ какъ о покупной суммѣ, которую женихъ даетъ отцу за дочь-невѣсту, дѣлаетъ общее заключеніе, что „жены у евреевъ обыкновенно покупались“ [1]). Въ подтвержденіе своего мнѣнія онъ указываетъ на примѣры другихъ народовъ и на нѣкоторые библейскіе факты, дающіе поводъ къ предположенію обычая покупки женъ. Такъ онъ ссылается на исторію 14-ти-лѣтней работы Іакова за двухъ своихъ женъ [2]), на исторію сватовства Сихема [3]), на бракъ пророка Осіи и др. Въ нихъ онъ видитъ прочную основу для своего категорически высказаннаго мнѣнія. Но, какъ замѣчаетъ сторонникъ противоположнаго мнѣнія Зальшюцъ [4]), „всѣ эти основы не трудно опровергнуть“. Прежде всего, что касается примѣра другихъ народовъ, имѣвшихъ обычай покупать женъ, то изъ этого никакъ нельзя заключать, что и у евреевъ непремѣнно было также. Болѣе вѣса имѣетъ ссылка на Лавана. Лаванъ дѣйствительно какъ бы продаетъ своихъ дочерей, заставляя Іакова работать за нихъ. Но и этотъ фактъ въ сущности не можетъ служить подтвержденіемъ мнѣнія Михаэлиса, такъ какъ ничто не показываетъ, что Лаванъ дѣйствовалъ по обычному праву; напротивъ — все свидѣтельствуетъ, что онъ руководился при этомъ чувствомъ своекорыстія, на что между прочимъ указываетъ жалоба его дочерей: „Не за чужихъ ли онъ насъ почитаетъ? говорили Рахиль и Лія; ибо онъ продалъ насъ, и съѣлъ даже серебро наше“ [5]). Изъ этихъ словъ видно, что Лаванъ, продавая своихъ дочерей, поступилъ съ ними какъ бы съ чужими, слѣд. совершилъ необычное дѣло. Исторія сватовства Сихема также не подтверждаетъ мнѣнія Михаэлиса, такъ какъ Сихемъ говоритъ не о покупной цѣнѣ, а объ обычныхъ дарахъ невѣстѣ и родственникамъ ея. Притомъ дѣло Сихема исключительное, такъ какъ онъ богатыми подарками хотѣлъ между прочимъ загладить безчестіе, нанесенное имъ Динѣ [6]).

---

[1]) *Michaelis*, Mos. Recht, § 85, S. 79.
[2]) Быт. XXIX, 15—29. [3]) XXXIV, 12.
[4]) *Saalschütz*, Mos. Recht, Кар. 102. § 3, S. 733.
[5]) Быт. XXXI, 15. [6]) Быт. XXXIV, 2, 7, 11 и 12.

Наконецъ—не выдерживаетъ критики и указаніе на пророка Осію, который купилъ себѣ жену „за пятнадцать серебренниковъ и за хомеръ ячменя и полхомера ячменя“ [1]). Этотъ фактъ повидимому долженъ бы служить наияснѣйшимъ подтвержденіемъ мнѣнія о покупкѣ женъ, тѣмъ болѣе, что даже обозначена цѣна. Но, замѣчаетъ Зальшюцъ [2]), во первыхъ здѣсь рѣчь идетъ о блудницѣ, прелюбодѣйствовавшей отъ мужа; во вторыхъ, сумма отдается ей самой и тѣмъ самымъ перестаетъ быть покупной суммой въ собственномъ смыслѣ. Въ противоположность разсмотрѣннымъ фактамъ, есть примѣры, которые исключаютъ всякую мысль о покупкѣ женъ, и слѣдовательно, какъ замѣчаетъ тотъ же изслѣдователь, показываютъ, что для дѣйствительности брака передача денегъ или иной цѣнности была не необходима, что особенно и важно въ юридическомъ отношеніи. Таковы браки Ревекки, Аксы дочери Халева [3]), Мелхолы дочери Саула [4]). Поэтому „утренній даръ“ (mohar), по мнѣнію Зальшюца, былъ не что иное, какъ жениховскій подарокъ невѣстѣ, назначался для того, чтобы дать возможность невѣстѣ явиться въ домъ мужа въ хорошей брачной одеждѣ. Такое назначеніе имѣли подарки Елеазара, раба Аврама, состоявшіе преимущественно въ платьяхъ и украшеніяхъ [5]). На такой характеръ mohar'а указываетъ между прочимъ то обстоятельство, что онъ главнымъ образомъ предназначался и отдавался самой невѣстѣ,—подарки же для родственниковъ имѣли второстепенное значеніе.

Законъ не опредѣляетъ, насколько дѣвица самостоятельна въ выборѣ жениха. По общему древнему праву дочь обыкновенно была несамостоятельна въ выборѣ мужа, вполнѣ зависѣла въ этомъ отъ родителей. По еврейскому обычному праву было не такъ. Власть родителей и здѣсь была сильна, но не безгранична. Исторія сватовства Ревекки представляетъ интересную картину святой патріархальности. Родители невѣсты, не смотря на богатые подарки имъ отъ свата и вообще на очевидную выгоду выдать дочь за богатаго человѣка, не рѣшились самовластно распорядиться судьбою дочери, но счи-

[1]) Осіи III, 2.
[2]) *Saalschutz*, Ibidem.
[3]) I. Нав. XV, 15. [4]) 1 Цар. XVIII, 25. [5]) Быт. XXIV, 10, 22 и 53.

тали нужнымъ спросить согласія самой невѣсты. „Они сказали: призовемъ дѣвицу, и спросимъ, что она скажетъ. И призвали Ревекку, и сказали ей: пойдешь ли съ этимъ человѣкомъ? Она сказала: пойду“ [1]). Такое уваженіе къ свободѣ личности дочери тѣмъ болѣе замѣчательно, что по древнему обычному праву власть родительская имѣла громадное значеніе и при выборѣ женихомъ невѣсты. Такъ Агарь выбираетъ жену для Измаила, Исаакъ руководитъ Іакова въ его выборѣ, Іуда выбираетъ жену для сына своего Ира [2]), хотя очевидно и здѣсь предполагается согласіе самихъ женіховъ.

Самый актъ заключенія брака также не имѣетъ для себя опредѣленій въ законѣ. Насколько можно судить по фактамъ обычнаго права, онъ не имѣлъ для себя точнаго опредѣленія и въ этомъ послѣднемъ правѣ. И замѣчательно, что во всей ветхозавѣтной литературѣ нѣтъ даже слова для обозначенія акта заключенія брака въ родѣ нашего „вѣнчанія“, и это послѣднее слово ни разу не встрѣчается въ русскомъ переводѣ Ветхаго Завѣта. Встрѣчается однажды слово „бракосочетаніе“ (такъ переведено въ кн. Пѣсн. III, 11 слово chatunnah), но оно болѣе относится къ самому брачному акту, чѣмъ къ формѣ его заключенія. Заключеніе брачнаго союза носитъ на себѣ печать истинно патріархальной простоты, чуждой всякихъ формальностей. Вотъ прелестная, дышащая свѣжестью патріархальной простоты [3]), картина заключенія брака Исаака съ Ревеккой. По порученію Авраама рабъ его отправился въ далекую сторону искать жену для Исаака. Случайно встрѣчаетъ онъ „дѣвицу прекрасную видомъ, дѣву, которой не позналъ мужъ“. Онъ невольно обратилъ на нее вниманіе, попросилъ у ней воды напиться, и когда та оказалась настолько услужливой, что не только напоила его самого, но постаралась начерпать воды и его верблюдамъ, то послѣ этого онъ уже не могъ упустить ее изъ вида: физическая красота и нравственная доброта приковали его къ ней. Онъ тутъ же подарилъ ей золотую серьгу вѣсомъ полсикля и два запястья на руки ей, въ десять сиклей золота. Распросивъ, чья она дочь и есть-ли у нихъ мѣсто для ночлега, и получивъ въ отвѣтъ отъ удивленной и обрадованной подарками

[1]) Быт. XXIV, 57 и 58. [2]) Быт. XXI, 21; XXXVIII, 1. XXXVIII, 6.
[3]) Быт. XXIV.

доброй дѣвушки, что „у нихъ много соломы и корму, и есть мѣсто для ночлега“, онъ отправился въ домъ отца ея и тутъ-же сейчасъ высказалъ свое желаніе. Родители дѣвицы, видя серьезность порученія раба, а равно и богатство его господина, ничего не жалѣющаго для своего любимца-сына, согласились на бракъ; спросили Ревекку, согласна ли она? и когда та выразила свое полное согласіе — брачный актъ былъ заключенъ. Родители и родственники дѣвицы получили подарки, хотѣли было еще подержать у себя въ домѣ Ревекку „дней хотя десять“, но такъ какъ рабу нельзя было медлить, то они распростились съ дочерью, и „благословили ее и сказали: сестра наша! да родятся отъ тебя тысячи тысячъ, и да владѣетъ потомство твое жилищами враговъ твоихъ!“ Послѣ этого Ревекка отправилась съ рабомъ и съ нѣсколькими служанками въ путь. Когда наши путники приближались къ цѣли своего путешествія, Исаакъ случайно вышелъ въ поле „поразмыслить“. Ревекка, увидѣвъ его и узнавъ, кто это, смутилась, „взяла покрывало и покрылась“. Узнавъ отъ раба всѣ обстоятельства, при которыхъ онъ выбралъ для него привезенную дѣвицу, Исаакъ „ввелъ ее въ шатеръ Сарры, матери своей, и взялъ Ревекку, и она сдѣлалась ему женою, и онъ возлюбилъ ее; и утѣшился Исаакъ въ печали по Саррѣ, матери своей“ [1]). Представленная картина служитъ типическимъ выраженіемъ порядка заключенія брачныхъ актовъ въ патріархальное время. Судя по этой картинѣ, весь порядокъ бракосочетанія состоялъ въ томъ, что мужчина выбиралъ себѣ женщину, оба они получали благословеніе отъ родителей и послѣ этого становились супругами. Впослѣдствіи актъ бракосочетанія нѣсколько осложнился. При заключеніи брака сталъ употребляться писанный договоръ или контрактъ, какъ это было при женитьбѣ Товіи на Саррѣ [2]). Но какъ прежде, такъ и послѣ еврейскій бракъ сохранялъ свой особый характеръ, именно характеръ гражданскаго акта. Во всей ветхозавѣтной литературѣ нѣтъ указанія на то, чтобы бракъ для своей дѣйствительности нуждался въ религіозномъ освященіи, производимомъ членами священной іерархіи. Еврейское обычное право считало древнее благословеніе прародителямъ: „плодитесь и раз-

[1]) Быт. XXIV. [2]) Тов. VII, 11—13.

множайтесь, и наполняйте землю“ [1]) какъ бы достаточнымъ освященіемъ для всѣхъ послѣдующихъ браковъ, и потому само заботилось только уже о гражданской сторонѣ этого акта. Талмудисты сохранили самую формулу брачныхъ контрактовъ (сохраняющуюся у евреевъ и доселѣ), и она представляетъ собой гражданско-юридическій актъ въ собственномъ смыслѣ слова: здѣсь излагаются гражданскія обязательства между собою, носящія чисто дѣловой, практическій характеръ,—что мужъ обязывается почитать свою жену, заботиться о ея содержаніи, доставлять ей пищу, одежду, „по обычаю мужей еврейскихъ, которые почитаютъ, содержатъ, кормятъ и одѣваютъ своихъ женъ какъ слѣдуетъ“, и пр. „Въ подтвержденіе чего, прибавляется въ контрактѣ, мы и заключили настоящій актъ такого-то дня, мѣсяца и года“ [2]). Бракъ обыкновенно завершается пиршествами, но такъ какъ они конечно не представляютъ юридическаго интереса, то мы и не будемъ останавливаться на ихъ разсмотрѣніи, а перейдемъ къ разсмотрѣнію правовыхъ отношеній супруговъ въ семейной жизни.

VI.

Правовыя отношенія супруговъ обыкновенно опредѣляются правовымъ положеніемъ женщины, и потому для болѣе обстоятельнаго уясненія предмета необходимо обратить вниманіе вообще на правовое положеніе женщины въ еврейскомъ народѣ, на ея соціальное положеніе.

Законъ не даетъ юридическихъ опредѣленій правоваго положенія женщины, предоставляя, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, такія опредѣленія обычному праву. Зато это послѣднее, какъ оно выразилось въ исторіи, даетъ достаточно данныхъ для болѣе или менѣе полнаго опредѣленія положенія женщины въ еврейскомъ народѣ. Положеніе ея здѣсь значительно отличалось отъ положенія женщины вообще у древнихъ восточныхъ народовъ, гдѣ она была совершенно безправною рабою господина и мужа, служа для него слѣпымъ орудіемъ

[1]) Быт. I, 28.

[2]) *Selden*, Uxor hebraica, l. II, c. 10. *Pastoret*, l. c. p. 262—264.

удовлетворенія страсти. Выраженіемъ такого ея положенія тамъ былъ *гаремъ*, въ которомъ въ безвыходномъ заключеніи жены деспота-мужа, обыкновенно служа безотвѣтными исполнительницами животныхъ капризовъ, теряли послѣднее сознаніе своего человѣческаго достоинства. У еврейскаго народа напротивъ женщины занимали высокое общественное положеніе и въ своемъ правѣ были, по крайней мѣрѣ по идеѣ, равны мужчинамъ. Это равенство половъ прежде всего выразилось въ самомъ твореніи первыхъ людей, по идеѣ котораго женщина создана какъ необходимая помощница мужу, восполнительница совершенства человѣческаго существа, безъ которой человѣкъ всегда оставался бы половиннымъ существомъ—и нравственно и физически. Отсюда и самое названіе женщины поеврейски почти тожественно съ названіемъ мужчины и отличается только окончаніемъ, свойственнымъ женскому роду (isch и ischah). Въ патріархальный періодъ исторіи въ практику вошли нѣкоторые обычаи, которые могли неблагопріятно вліять на развитіе идеи равенства половъ, какъ напр. полигамія, по самому существу своему унижающая идею брака и прежде всего женщину. Но какъ извѣстно, полигамія никогда не получала у евреевъ значительнаго значенія и находила для себя могучую сдержку въ Моисеевомъ законѣ и, насколько можно судить по воззрѣніямъ библейскихъ писателей, въ общественномъ мнѣніи, и потому не могла особенно вредно вліять на отношеніе половъ. Поэтому мы не находимъ у еврейскаго народа гаремовъ, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, какъ это было у другихъ народовъ. Если и встрѣчается нѣчто подобное, какъ напр. у Соломона, то на это нужно смотрѣть какъ на исключительное явленіе, вызванное личнымъ капризомъ не знавшаго мѣры въ счастьѣ царя. Притомъ это явленіе стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ законами страны, по которымъ во-первыхъ царь не долженъ умножать себѣ женъ, дабы не развратилось сердце его [1]), во-вторыхъ не долженъ брать себѣ женъ изъ тѣхъ народовъ, о которыхъ Господь сказалъ сынамъ Израилевымъ: не входите къ нимъ, и они пусть не входятъ къ вамъ, чтобы они не склонили сердца вашего къ своимъ богамъ; а къ нимъ-то и прилѣпился Соломонъ [2]). Такія

[1]) Втор. XVII, 17. [2]) 3 Цар. XI, 2.

противозаконныя дѣйствія царя находили для себя полное осужденіе и въ общественномъ мнѣніи, что ясно видно по тону рѣчи его историка въ 3-й книгѣ Царствъ. При всемъ томъ жены Соломона не были гаремницами въ собственномъ смыслѣ, т. е. безправными одалисками, назначенными служить лишь орудіемъ удовлетворенія страсти царя; напротивъ, онѣ пользовались настолько значительнымъ вліяніемъ на царя, что даже заставили его построить для себя капища своимъ богамъ, т. е. сдѣлать въ угоду имъ величайшее и опаснѣйшее беззаконіе, какое только возможно было для царя въ Моисеевомъ государствѣ. Въ этомъ вліяніи женъ нельзя не видѣть также выраженія общаго положенія женщины у евреевъ. Если обратимся къ положительнымъ даннымъ исторіи и обычнаго права, то положеніе женщины у евреевъ представится въ слѣдующемъ видѣ. Вопреки унизительнымъ обычаяхъ древнихъ народовъ, по которымъ женщины жили въ безвыходномъ заключеніи въ гаремахъ, а если и выходили изъ своего заключенія, то непремѣнно съ покрываломъ на лицѣ, еврейскія женщины и дѣвицы свободно и открыто обращались съ мужскимъ поломъ, вмѣстѣ съ нимъ принимали участіе въ хлопотахъ и удовольствіяхъ обыкновенной жизни. Такъ мы видимъ, что Ревекка заботливо хлопочетъ по домашнимъ дѣламъ, одна безпрепятственно ходитъ за-городъ за водой къ источнику и безъ всякаго смущенія по первой просьбѣ дѣлаетъ услугу совершенно чужому человѣку. Потомъ съ непокрытымъ лицемъ была всю дорогу къ Исааку и покрылась только въ присутствіи его, выражая тѣмъ естественную застѣнчивость молодой дѣвушки предъ своимъ женихомъ [1]). Іаковъ привѣтствуетъ свою двоюродную сестру, впервые имъ видѣнную, поцѣлуемъ въ присутствіи пастуховъ [2]); а она наравнѣ съ мужчинами пасла стада своего отца, и конечно ходила съ непокрытымъ лицомъ. Сара во время пребыванія въ Египтѣ, какъ видно изъ исторіи, тоже не покрывала своего лица, что и послужило поводомъ къ тому, что ее сочли (конечно сообразно египетскимъ обычаямъ) незамужнею и взяли ко двору для Фараона [3]). Вообще дѣвицы, надъ которыми наиболѣе тяготѣла опека у древнихъ народовъ,

[1]) Быт. XXIV, 11, 16, 17 и 65. [2]) Быт. XXIX, 11. [3]) Быт. XII, 14—19.

у евреевъ пользовались полною свободою, безпрепятственно могли ходить повсюду,—за городъ, въ поле, и законъ строгимъ наказаніемъ обезпечивалъ ихъ неприкосновенность. Оскорбитель дѣвицы въ полѣ, гдѣ она оставалась беззащитною, подвергался смерти [1]). Еврейскія женщины принимали живѣйшее участіе въ общественной жизни народа, въ общественныхъ торжествахъ и удовольствіяхъ. Такъ Маріамъ, сестра великаго избавителя и законодателя израильскаго народа, вмѣстѣ съ другими женщинами торжественно съ тимпанами и ликованіемъ въ пѣсняхъ прославляли величайшій моментъ въ исторіи своего народа—переходъ чрезъ Чермное море и погибель Фараона [2]). Злополучная дочь Іефѳая съ тимпанами и хорами встрѣчаетъ своего отца побѣдителя [3]). Дѣвицы Силомскія собирались въ виноградники плясать въ хороводахъ [4]). При возвращеніи Саула и Давида съ побѣды надъ филистимлянами ихъ повсюду встрѣчали женщины съ пѣніемъ и плясками, съ торжественными тимпанами и съ кимвалами, съ похвальными восклицаніями: „Саулъ побѣдилъ тысячи, а Давидъ—десятки тысячъ“! Насколько значенія имѣло подобное одобреніе для царя, показываетъ то, что Саулъ „сильно огорчился“ превозношеніемъ Давида надъ нимъ и сталъ подозрительно смотрѣть на него [5]). Участвуя наравнѣ съ мужчинами въ общественной жизни, женщины еврейскія повидимому пользовались и одинаковымъ съ ними образованіемъ. Религіозное воспитаніе было безъ сомнѣнія одинаково какъ для мужчинъ, такъ и для женщинъ. На это съ достаточною ясностью указываетъ разсмотрѣнная выше система религіозно-историческаго воспитанія посредствомъ объясненія смысла еврейскихъ празднествъ, установленныхъ въ память замѣчательнѣйшихъ событій изъ жизни народа,—празднествъ, въ которыхъ одинаково участвовали какъ мужчины, такъ и женщины, сыновья и дочери [6]). Но кромѣ религіознаго образованія, женщины одинаково съ мужчинами получали и историческо-политическое образованіе, на что указываетъ тотъ фактъ, что онѣ вмѣстѣ съ мужчинами участвовали въ слушаніи публично читавшагося народу въ праздникъ кущей (въ годъ

---

[1]) Втор. XXII, 25. [2]) Исх. XV. 20 и 21. [3]) Суд. XI, 34.
[4]) Суд. XXI,21. [5]) 1 Цар. XVIII, 6—9. [6]) Втор. XVI, 11, 14.

отпущенія) Моисеева закона [1]), и знаменитая пѣснь Девворы, этой замѣчательнѣйшей женщины израильскаго народа, носитъ на себѣ печать глубокаго пониманія исторической судьбы и политическаго положенія народа [2]). При такомъ положеніи, еврейскія женщины могли занимать и общественныя должности, попреимуществу должности пророчицъ, каковы Маріамъ, Олдама, Ноадія, Анна [3]) и въ особенности Деввора, которая была „судьей", разсматривала и рѣшала не только домашнія, обыкновенныя дѣла израильтянъ, но и политическія [4]). Не разъ еврейскія женщины принимали дѣятельное участіе и въ военно-политической жизни своего народа. Кромѣ извѣстной героической исторіи Іудиѳи, освободившей городъ Ветилую и всю израильскую землю отъ нашествія войска Навуходоносора, можно указать еще на два примѣра героизма еврейскихъ женщинъ. Такъ извѣстны еще женщина изъ города Тевеца и „умная женщина" изъ города Авеля; изъ нихъ первая убила возмутителя государства Авимелеха, а вторая вела переговоры съ городской стѣны съ полководцемъ Іоавомъ, пришедшимъ наказать городъ Авель изъ-за одного человѣка, и уговорила его снять осаду,—и этимъ обѣ положили конецъ междоусобію въ странѣ [5]). Послѣ этого неудивительно, что еврейскія женщины обладали необыкновенно развитымъ сознаніемъ своихъ правъ, благодаря которому онѣ нерѣдко лично являлись къ царю, прося отъ него рѣшенія своего дѣла, какъ это видно изъ исторіи мудраго суда Соломона [6]). Еще замѣчательнѣе въ этомъ отношеніи примѣръ умной женщины ѳекоитянки, которая смѣло явилась къ царю и мудрою притчею достигла того, что царь примирился со своимъ сыномъ, разгнѣвавшимъ его убійствомъ его сына-первенца [7]). Тоже высокоразвитое сознаніе женщины выразилось и въ томъ злоупотребленіи, по которому Гоѳолія захватила въ свои руки престолъ царства іудейскаго, а нечестивая Іезавель полновластно правила царствомъ при мужѣ-царѣ [8]).

Таково было соціальное положеніе женщины у еврейскаго

---

[1]) Втор. XXXI, 11 и 12. [2]) Суд. V. [3]) Исх. XV, 20; 4 Цар. XXII, 14; Неем. VI, 14; Лук. II, 36. [4]) Суд. IV и V гл. [5]) Суд. IX, 53; 2 Цар. XX, 16—22. [6]) 3 Цар. III, 16. [7]) XIV, 2—21. [8]) 4 Цар. XI, 3; 3 Цар. XVIII, 13.

народа. Изъ представленнаго очерка видно, что оно почти ничѣмъ не отличалось отъ теперешняго положенія женщины въ Европѣ [1]). Если принять при этомъ во вниманіе тѣ вѣка культурнаго развитія, которые отдѣляютъ теперешнюю Европу отъ тогдашней Палестины, то представленное сравненіе очевидно не въ пользу первой.

Такое общественное положеніе женщины естественно благотворно вліяло и на семейное, домашнее положеніе. И мы видимъ, что въ домашней жизни женщина такъ же полноправна и свободна, какъ и въ общественной. Сарра полновластно управляетъ дѣлами въ домѣ какъ госпожа, такъ что Авраамъ вполнѣ слушаетъ ея голоса и исполняетъ ея желанія иногда даже вопреки своему собственному желанію [2]); Ревекка также является полноправною госпожею дома, а Мелхола, жена Давида, даже превышаетъ приличное ей право, и потому встрѣчаетъ ограниченіе, хотя и выраженное въ тонкой формѣ, не противорѣчащей супружескому почтенію [3]). Благодаря такому независимому положенію въ домѣ, жена могла принимать къ себѣ гостей по собственному желанію, даже повидимому безъ вѣдома мужа, какъ это напр. дѣлала богатая сонамитянка, приглашавшая къ себѣ Елисея всякій разъ, какъ только онъ приходилъ въ Сонамъ, и потомъ съ согласія мужа приготовившая для него особое помѣщеніе [4]). Жена могла завязывать отношенія съ людьми даже вопреки желанію мужа, какъ это видно изъ примѣра Авигеи, доброй жены злаго Навала, принесшей Давиду дары послѣ грубаго отказа со стороны мужа [5]). Жена была равноправна съ мужемъ и по отношенію къ дѣтямъ и къ домашнему хозяйству. Такъ Анна по своему желанію опредѣляетъ судьбу своего сына Самуила и мужъ вполнѣ соглашается съ ней: „дѣлай, что тебѣ угодно“, говоритъ онъ [6]). Ревекка высказываетъ свое нежеланіе, чтобы Іаковъ взялъ себѣ жену изъ дочерей хананскихъ, и мужъ ея Исаакъ при благословеніи Іакова сообразуется съ ея желаніемъ и заповѣдалъ Іакову и сказалъ: „не бери себѣ жены изъ дочерей хананъ-

---

[1]) *Smith*, Dict. of the Bible, art. *Marriage* and *Woman*.
[2]) Быт. XVI, 5 и 6; XXI, 10—12. [3]) 2 Цар. VI, 20—22.
[4]) 4 Цар. IV. 8—10. [5]) 1 Цар. XXV, 10, 27. [6]) I. 22—23.

скихъ [1]). Упомянутая выше сонамитянка для исполненія своего желанія предпринимаетъ даже построеніе цѣлой горницы для Елисея и получаетъ полное согласіе со стороны мужа, къ которому она притомъ по этому дѣлу обращается не съ просьбою о позволеніи, а съ выраженіемъ лишь своего желанія въ формѣ сознанія своей полноправности: „сдѣлаемъ, говоритъ она мужу, небольшую горницу надъ стѣною, и поставимъ ему тамъ постелю, и столъ, и сѣдалище, и свѣтильникъ; и когда онъ будетъ приходить къ намъ, пусть заходитъ туда“ [2]). Жена при случаѣ даже порицала своего мужа, какъ это видно изъ примѣра доброй Авигеи, которая такъ отзывалась Давиду о своемъ мужѣ Навалѣ: „Пусть господинъ мой не обращаетъ вниманія на этого злаго человѣка, на Навала; ибо каково имя, таковъ и онъ. Навалъ (безумный) — имя его, и безуміе его съ нимъ“ [3]). Мелхола даже лично обратилась къ Давиду съ упреками за неприличное будто бы его поведеніе при перенесеніи ковчега, когда онъ отъ радости скакалъ и плясалъ предъ ковчегомъ: „какъ отличился сегодня царь Израилевъ (говорила она Давиду), обнажившись сегодня предъ глазами рабынь рабовъ своихъ, какъ обнажается какой-нибудь пустой человѣкъ!“ [4])

Отношенія мужа и жены характеризуются необыкновенною нѣжностью и любовію. Мужъ часто называется „другомъ“ жены [5]) и любовь его къ ней часто описывается въ ветхозавѣтной литературѣ [6]). Законодатель необыкновенно высоко цѣнилъ счастіе семейной, супружеской жизни и принималъ всѣ мѣры къ тому, чтобы эта жизнь не переставала быть источникомъ нравственной силы для всего государства. Для этого нужно было особенно позаботиться о томъ, чтобы скрѣпить брачныя узы и попреимуществу въ первое время послѣ заключенія брака, когда эти узы всего легче могли окрѣпнуть на всю жизнь. Въ видахъ достиженія этой цѣли законодатель издалъ замѣчательное постановленіе, въ силу котораго женившійся человѣкъ на первое время освобождался отъ всѣхъ повинностей какъ государственныхъ, такъ и общественныхъ. „Если кто взялъ жену недавно, то пусть не идетъ на войну, и ничего не долж-

---

[1]) Быт. XXVII, 46 и XXVIII, 1. — [2]) 4 Цар. IV, 10. [3]) 1 Цар. XXV, 25.
[4]) 2 Цар. VI, 20 [5]) Іер. III, 20; Ос. III, 1. [6]) Быт. XXIV, 67; XXIX, 18.

но возлагать на него; пусть онъ остается свободенъ въ домѣ своемъ въ продолженіе одного года, и увеселяетъ жену свою, которую взялъ“ [1]). Это постановленіе могло оказывать благотворное вліяніе на всю совокупность жизненныхъ отношеній израильтянина. Благодаря освобожденію отъ всѣхъ налоговъ и повинностей, онъ въ продолженіе цѣлаго года могъ обратить всѣ свои заботы и усилія къ тому, чтобы какъ можно лучше поставить свое домашнее хозяйство,—стать на прочную экономическую почву, какъ необходимую матеріальную основу для благосостоянія семьи. Затѣмъ въ продолженіе цѣлаго года безотлучнаго пребыванія въ семьѣ онъ могъ закрѣпить свою связь съ ней настолько, что она уже сдѣлается для него необходимымъ и незамѣнимымъ источникомъ нравственной силы и счастья. Отсюда-то и объясняется та удивительная крѣпость семейныхъ узъ, которая поражаетъ въ еврейскомъ народѣ и которая одна, въ продолженіе многихъ вѣковъ существованія его безъ государства, дала ему возможность сохранить свой типъ и нравственную силу. Съ другой стороны жена является утѣшеніемъ мужа во время печали; такъ напр. Исаакъ благодаря Ревеккѣ „утѣшился въ печали по Саррѣ, матери своей“ [2]); а плачъ молодой жены о потерѣ мужа сдѣлался предметомъ сравненія для выраженія наибольшаго горя [3]). Наконецъ, наисильнѣйшимъ выраженіемъ пламенной любви мужа и жены служитъ вся книга Пѣснь Пѣсней, состоящая изъ ряда картинъ, изображающихъ эту любовь самыми яркими и вмѣстѣ съ тѣмъ нѣжными чертами. Какъ на выраженіе общаго взгляда на супружескія отношенія можно указать еще въ заключеніе на нѣсколько изрѣченій еврейскаго мудреца, опредѣляющихъ норму этихъ отношеній. Мудрецъ увѣщаваетъ хранить вѣрность своей женѣ: „утѣшайся, говоритъ онъ, женою юности твоей, любезною ланію и прекрасною серною; груди ея да упояваютъ тебя во всякое время; любовію ея услаждайся постоянно. И для чего тебѣ, сынъ мой, увлекаться постороннею и обнимать груди чужой?“ [4]). Вѣдь хорошая „добродѣтельная жена—вѣнецъ для мужа своего“, пріобрѣтенное „благо“, Божій даръ, „цѣна ея выше жемчуговъ; уста свои открываетъ съ мудростію и крот-

[1]) Втор. XXIV, 5. [2]) Быт. XXIV, 67. [3]) Іоил. I, 8. [4]) Притч. V, 18—20.

кое наставленіе на языкѣ ея. Она наблюдаетъ за хозяйствомъ въ домѣ своемъ и не ѣстъ хлѣба праздности. Встаютъ дѣти,— и ублажаютъ ее,—мужъ, и хвалитъ ее. Дайте ей, восклицаетъ мудрецъ, отъ плода рукъ ея, и да прославятъ ее у воротъ дѣла ея!“ [1]) „Счастливъ мужъ доброй жены, говоритъ другой мудрецъ еврейскаго народа, и число дней его сугубое. Жена добродѣтельная радуетъ своего мужа, и лѣта его исполнитъ миромъ. Добрая жена—счастливая доля, она дается въ удѣлъ боящимся Господа. Съ нею у богатаго и бѣднаго сердце довольное и лице во всякое время веселое“ [2]).

Изображенное нами состояніе семейныхъ отношеній представляетъ конечно идеалъ этого состоянія. Мы останавливались попреимуществу на изображеніи идеальнаго состоянія потому, что оно за неимѣніемъ прямыхъ юридическихъ опредѣленій относительно этого состоянія должно было служить нѣкоторою замѣною и наиболѣе близкимъ выраженіемъ ихъ, такъ какъ законодательство выше жизни, и наиболѣе точнаго выраженія его всегда нужно искать въ наиболѣе нормальныхъ отношеніяхъ. Но были конечно и исключенія, отступленія отъ нормы, тѣмъ болѣе, что въ еврейскомъ народѣ все-таки существовали условія, которыя могли препятствовать полному осуществленію счастья семейной жизни, какъ напримѣръ полигамія, съ которой неразлучны неудовольствія, возникающія отъ соперничества и ревности женъ, какъ это видно даже въ такихъ патріархальныхъ семействахъ, какъ семейство Авраама, гдѣ происходили частыя неудовольствія между Саррой и Агарью, и семейство Елканы, гдѣ соперница Анны Феннана сильно огорчала ее упреками за неплодіе [3]). Но эти факты во всякомъ случаѣ составляютъ исключеніе,—они подавляются массою фактовъ другаго рода. А „эти послѣдніе факты, какъ справедливо говоритъ Зальшюцъ, составляютъ положительное опроверженіе тѣхъ выводовъ, къ которымъ нѣкоторые уполномочиваютъ себя въ виду существованія полигаміи у евреевъ, которая обыкновенно деморализуетъ женщинъ и унижаетъ ихъ въ глазахъ мужчинъ. Ни того, ни другаго не было у евреевъ,

---

[1]) Притч. XII, 4; XVIII, 22; XIX, 14; XXXI, 10, 26—31.
[2]) Сирах. XXVI, 1—4. [3]) Быт. XXI, 11; 1 Цар. I, 6.

потому ли, что самый взглядъ на полигамію не вѣренъ, или потому, что самая полигамія у этого народа была лишь рѣдкимъ исключеніемъ. Послѣднее кажется несомнѣннымъ. Многіе примѣры въ израильской исторіи говорятъ за это. Въ Притчахъ Соломона и въ Псалмахъ при изображеніи домашняго семейнаго счастья повсюду выступаетъ образъ одной жены, полной хозяйки дома. Самый законъ Моисеевъ очевидно неблагопріятно смотритъ на полигамію и многія изъ его постановленій безъ сомнѣнія направлены къ ея ограниченію“ [1]). Если у евреевъ и существовала полигамія, то она у нихъ принимала смягченную форму, по которой, кромѣ нѣсколькихъ случаевъ двоеженства (бигаміи), въ которомъ обѣ жены были равноправны (таковы жены Іакова и Елканы), жена въ собственномъ смыслѣ всегда была *одна*, а остальныя находились въ качествѣ наложницъ. Такъ у Авраама жена была одна— Сарра, но кромѣ нея у него была наложница Агарь [2]). Система наложничества была въ значительномъ ходу у евреевъ и пользовалась законнымъ признаніемъ. Поэтому нашъ очеркъ законовъ о семейныхъ отношеніяхъ у евреевъ былъ бы не полонъ, если бы мы не коснулись правоваго и соціальнаго положенія этого рода женщинъ-наложницъ.

VII.

Наложничество, появившееся въ самое древнее время, у евреевъ было вызвано желаніемъ имѣть потомство, не допускавшимъ наложничество снизойти на степень грубой полигаміи. Поэтому на все явленіе нужно смотрѣть съ точки зрѣнія этого благочестиваго желанія, въ силу котораго даже рабыня могла получить важное значеніе въ семействѣ, особенно гдѣ жена была безплодна. Таковъ былъ истинный источникъ наложничества Нахора, Авраама и Іакова. Наложницы (pilegesch) какъ второстепенныя жены естественно не могли быть равны съ дѣйствительною женою въ правовомъ положеніи. Мы ви-

[1]) *Saalchütz*, Mos. Recht, Kap. 102, § 1, S. 727.

[2]) Быт. XVI, 2 и 3.

димъ, что въ семействѣ Авраама главная госпожа, хозяйка дома, Сарра, а наложница Агарь играетъ подчиненную роль; а когда послѣдняя, „увидѣвъ, что зачала, стала презирать госпожу свою“, то Авраамъ на жалобу или скорѣе на упрекъ со стороны Сарры сказалъ ей: „вотъ служанка твоя въ рукахъ твоихъ; дѣлай съ нею, что тебѣ угодно. И Сарра стала притѣснять ее и она убѣжала отъ ней“ [1]). Раввины правовое различіе между женою и наложницею находятъ въ томъ, что послѣдняя при разводѣ не имѣла права на „разводное письмо“ (libellus divortii) и могла быть удалена изъ дома и отъ сожительства съ мужемъ безъ всякихъ формальностей [2]). Въ отношеніи къ дѣтямъ жены и наложницы также было различіе въ правахъ; такъ напримѣръ дѣти наложницъ не получали наслѣдства отъ отца, а только подарки [3]), хотя различіе это и не проходило по всѣмъ отношеніямъ, такъ какъ эти дѣти все-таки не считались чужими, составляли дополнительное семейство и имена ихъ встрѣчаются въ патріархальныхъ генеалогіяхъ на ряду съ именами дѣтей отъ дѣйствительныхъ женъ [4]).

Моисеево законодательство признало древнее узаконенное обычаемъ право наложничества и только подвергло его болѣе точнымъ юридическимъ опредѣленіямъ. Согласно этому законодательству наложницами могли быть: 1) еврейская дѣвочка, проданная своимъ отцомъ, 2) языческая плѣнница, захваченная во время войны, и 3) купленная рабыня—иноплеменница. Точныя опредѣленія впрочемъ законъ даетъ только относительно двухъ первыхъ родовъ наложницъ—еврейской дѣвочки и плѣнницы; относительно купленной рабыни иноплеменницы онъ не даетъ никакихъ опредѣленій, хотя она безъ сомнѣнія могла быть наложницей. Сущность постановленій относительно первыхъ двухъ родовъ наложницъ заключается въ слѣдующемъ: Если кто продастъ свою дочь въ рабство другому, а этотъ ни себѣ ее не обручитъ, ни за сына не отдастъ, или если этотъ послѣдній и женится на ней, но вмѣстѣ съ ней возьметъ еще другую жену, а ею начнетъ пренебрегать, то она имѣетъ

---

[1]) Быт. XV, 4—6.
[2]) *Saalschütz*, M. R. Кар. 103, § 3, Anmerk. 977.
[3]) Быт. XXV, 6. [4]) Быт. XXII, 24; 1 Пар. I, 32.

право безъ возвращенія полученной ея отцомъ за ея продажу суммы выйдти на свободу [1]). Если кто увидитъ между плѣнными женщину, красивую видомъ, и полюбитъ ее и захочетъ взять ее себѣ въ жену, и войдетъ къ ней и она сдѣлается ему женою, но послѣ не понравится, то онъ пусть отпуститъ ее, куда она захочетъ, но не долженъ продавать ее за серебро и обращать въ рабство, потому что онъ смирилъ ее [2]). Въ этихъ постановленіяхъ опредѣляется правовое положеніе наложницъ по Моисееву закону. Законъ съ такою любовію и заботливостію относится къ несчастнымъ женщинамъ этого рода, поставленнымъ въ зависимое положеніе одна посредствомъ вынужденной бѣдностью продажи отцомъ, а другая посредствомъ плѣна, что даже не называетъ ихъ въ собственномъ смыслѣ наложницами (pilegesch), а чтобы возвысить ихъ въ глазахъ ихъ мужей называетъ женами (ischah), ограждаетъ ихъ отъ пренебреженія и продажи въ рабство. Тѣмъ не менѣе эти женщины не дѣйствительныя жены, не жены въ собственномъ смыслѣ, хотя по своему правовому положенію почти не отличаются отъ нихъ. Все отличіе въ ихъ правовомъ положеніи выражается въ отсутствіи для нихъ „утренняго дара“ при бракосочетаніи и „разводнаго письма“ при разводѣ,—этихъ юридическихъ выраженій для полной законности и дѣйствительности брака. На существованіе ихъ здѣсь нѣтъ и намека, да они и исключаются самою формою заключенія этихъ брачныхъ отношеній, такъ какъ въ первомъ случаѣ жена покупается, а во второмъ берется въ плѣнъ,—условія, не дающія мѣста для утренняго дара, служащаго выраженіемъ свободнаго согласія на бракъ со стороны женщины. Разводъ съ этими женами также не обставляется юридическими формальностями, а просто состоитъ въ „отпущеніи“ жены мужемъ. Отличіе наложницы отъ полной жены выражается между прочимъ въ криминальномъ отношеніи. Въ то время какъ за прелюбодѣяніе съ полною женою или свободною невѣстою полагается смерть для обоихъ преступниковъ, за прелюбодѣяніе съ обрученною рабою (наложницею) полагается просто наказаніе. „Если кто преспитъ съ женщиною, а она раба,

[1]) Исх. XXI, 7—11. [2]) Второз. XXI, 10—14.

обрученная мужу, но еще не выкупленная, или свобода еще не дана ей, то должно наказать ихъ, но не смертію, потому что она не свободна“ [1]). Всѣ разсмотрѣнныя опредѣленія относительно права наложничества даютъ, какъ говоритъ Зальшюцъ [2]), форму непрочнаго, безъ всякихъ формальностей и подарковъ заключеннаго, брачнаго союза съ такими женщинами или дѣвицами, которыя какимъ нибудь образомъ оказывались въ зависимомъ положеніи. Этотъ союзъ легче и разрывался и самое нарушеніе его легче наказывалось. Законодатель, въ признаніи такого брачнаго союза дѣлая уступку узаконенному древностью обычному праву, старался посредствомъ разсмотрѣнныхъ опредѣленій устранить главное зло, удручавшее брачныя отношенія древнихъ народовъ—именно развитіе полигаміи и связанное съ нею унизительное положеніе женщины. Перваго онъ достигалъ лишеніемъ брачнаго союза съ наложницами юридическихъ формальностей, дѣлавшихъ самый союзъ какъ бы не дѣйствительнымъ, а втораго—возвышеніемъ правоваго положенія наложницъ почти до равенства съ полною женою.

VIII.

Тѣсную связь съ законами о правовомъ положеніи женщины и вообще съ законами о брачныхъ отношеніяхъ имѣютъ, какъ можно было видѣть изъ предъидущаго, законы о разводѣ. Вопросъ о разводѣ составляетъ одинъ изъ труднѣйшихъ вопросовъ въ законодательствахъ. Юридическая наука до сихъ поръ не установила одного начала для сужденія объ этомъ предметѣ: одни смотрятъ на разводъ какъ на дѣло естественной необходимости, и потому стараются насколько возможно сдѣлать его легче; другіе напротивъ смотрятъ на него какъ на выраженіе преступной страсти, и потому стараются насколько возможно ограничить его. Истина лежитъ между этими крайностями. Нравственная сущность брака какъ свободнаго союза воспол-

---

[1]) Лев. XIX, 20.

[2]) *Saalschütz*, Mos. Recht, Кар. 103, § 4.

няющихъ другъ друга существъ,—союза, въ которомъ члены становятся „одною плотью“, — предполагаетъ вѣчность этого союза, и слѣдовательно исключаетъ разводъ. Таковъ этотъ союзъ въ своемъ идеалѣ. Но идеалъ никогда вполнѣ не осуществляется въ дѣйствительности: всегда являются болѣе или менѣе ненормальныя условія, которыя нарушаютъ его недосягаемую чистоту. Общая поврежденность человѣческой природы не замедлила обставить и брачныя отношенія такими условіями, которыя могли нарушать неприкосновенность брачнаго союза, вводить въ него разрушительные элементы, которые необходимо вели къ разводу. Въ ряду такихъ условій можно указать на неравенство половъ, ограниченіе свободы выбора брачущихся лицъ и вытекающія отсюда слѣдствія: нравственное или физическое несоотвѣтствіе этихъ лицъ, недостатокъ любви и пр. Всѣ законодатели принимали во вниманіе эти условія и всѣ въ болѣе или менѣе широкихъ размѣрахъ признавали разводъ. Моисеево законодательство въ этомъ отношеніи не отличается отъ другихъ законодательствъ. Оно впрочемъ здѣсь, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, не постановляло своихъ собственныхъ законовъ, а брало за основаніе уже готовыя, выработанныя обычнымъ правомъ, постановленія и только подвергало ихъ сообразнымъ своей особенной цѣли опредѣленіямъ.

Исторія не даетъ достаточныхъ данныхъ для сужденія о томъ, въ какихъ размѣрахъ обычное право допускало разводъ и какими условіями обставляло его. Она представляетъ только одинъ примѣръ развода и то не съ дѣйствительною женою, а съ наложницею—разводъ Авраама съ Агарью (Быт. XXI, 14). Но и изъ этого примѣра, а главнымъ образомъ изъ положеній Моисеева законодательства, проливающихъ свѣтъ на обычное право, можно заключить, что разводъ вообще производился съ большою легкостію, безъ всякихъ юридическихъ формальностей. Такое положеніе вещей конечно не могло благопріятно отзываться на женщинѣ, которая благодаря зависимому положенію всегда могла повергнуться въ безвыходное положеніе, какъ это и было съ Агарью. Моисеево законодательство естественно должно было подвергнуть разводъ болѣе строгимъ опредѣленіямъ. Главное опредѣленіе находится во Второзаконіи глава XXIV, ст. 1—4:

„Если кто, говоритъ законодатель, возьметъ жену и сдѣлается ея мужемъ, и она не найдетъ благоволенія въ глазахъ его, потому что онъ находитъ въ ней что либо противное, и напишетъ ей разводное письмо, и дастъ ей въ руки, и отпуститъ ее изъ дома своего, и она выйдетъ изъ дома его, пойдетъ, и выйдетъ за другаго мужа; но и сей послѣдній мужъ возненавидитъ ее и напишетъ ей разводное письмо, и дастъ ей въ руки, и отпуститъ ее изъ дома своего, или умретъ сей послѣдній мужъ ея, взявшій ее себѣ въ жену: то не можетъ первый ея мужъ, отпустившій ее, опять взять ее себѣ въ жену, послѣ того, какъ она осквернена; ибо сіе есть мерзость предъ Господомъ, Богомъ твоимъ, и не порочь земли, которую Господь, Богъ твой, даетъ тебѣ въ удѣлъ“.

Какъ видно по условной формѣ представленнаго текста, здѣсь какъ будто излагается собственно не законъ о разводѣ, а законъ о бракосочетаніи лицъ, сдѣлавшихъ разводъ. Законъ о разводѣ какъ бы предполагается извѣстнымъ и не требующимъ опредѣленія. Но было бы несправедливо, вмѣстѣ съ Михаэлисомъ и Зальшюцомъ [1]), на основаніи условной формы закона о разводѣ, предполагающей будто бы только древній законъ обычнаго права, отрицать въ этой формѣ новыя постановленія относительно развода, принадлежащія уже не обычному праву, а самому Моисееву законодательству. Если бы законодатель въ этомъ законѣ имѣлъ въ виду только опредѣлить невозможность для лицъ послѣ развода вновь вступить въ бракъ между собою, то та подробная форма, въ которой излагается древній законъ о разводѣ, была бы совершенно излишня и безцѣльна. А между тѣмъ законодатель два раза до мельчайшихъ подробностей повторяетъ узаконенный порядокъ развода. Это обстоятельство невольно заставляетъ предполагать, что у законодателя это опредѣленіе не есть простая условная форма, служащая лишь введеніемъ къ главному закону, а имѣетъ самостоятельное значеніе, и не есть простое повтореніе закона обычнаго права, а напротивъ заключаетъ въ себѣ новое опредѣленіе, неизвѣстное обычному праву. Буквальною формою еврейскаго текста такое пониманіе нельзя подтвердить

[1]) *Michaelis*, M. R. § 119. *Saalschütz*, M. R. Кар. 106.

(хотя въ тоже время нельзя подтверждать имъ и противоположнаго), потому что онъ неопредѣленно читается: cum acceperit vir uxorem et erit, si non invenerit gratiam in oculis ejus — et scribet ei libellum excidii... Но зато многіе переводы какъ древніе, такъ и новые держались указаннаго нами пониманія и выражались сообразно съ этимъ пониманіемъ. Такъ понимаютъ этотъ текстъ переводы сирійскій и аравійскій: „Si ducat aliquis uxorem—et non invenial gratiam apud ipsum,—scribat ei libellum repudii delque ei... (по аравійскому тоже — scribat, tradat—сослагательное вмѣсто повелительнаго). Тотъ же смыслъ можно усматривать въ парафрастѣ халдейскомъ (таргумѣ Онкелоса) и текстѣ еврейско-самаританскомъ, которые хотя имѣютъ не повелительно-сослагательную форму, но пропускаютъ союзъ et, всего болѣе дающій поводъ къ противоположному пониманію [1]). Изъ другихъ переводовъ, предполагающихъ или прямо выражающихъ указанное нами пониманіе, можно указать на Вульгату, которая тоже опускаетъ союзъ et, и даже на греческій LXX, который даетъ право на такое пониманіе тѣмъ, что по нему „καὶ δώσει“ не находится въ зависимости отъ условнаго ἐὰν, а имѣетъ самостоятельное значеніе. Переводъ Лютера прямо выражаетъ такое пониманіе: Wenn jemand ein Weib nimmt und ehelicht sie, und sie nicht Gnade findet vor seinen Augen... so soll er ein Scheidbrief schreiben... (т. е. если кто возьметъ жену и вступитъ съ нею въ брачныя отношенія, и она не найдетъ благоволенія въ его глазахъ... *то* онъ *долженъ* написать ей разводное письмо)... Наконецъ туже форму законъ имѣетъ въ устахъ І. Христа въ Его нагорной бесѣдѣ Матѳ. V, 31 ст.: „Сказано также, что если кто разведется съ женою своею, пусть дастъ ей разводную“. Въ виду представленныхъ варіантовъ текста разсматриваемаго закона, подтверждающихъ указанное пониманіе его, мы будемъ анализировать этотъ законъ какъ самостоятельный законъ самого Моисея, опирающійся на древнее обычное право только въ самыхъ общихъ его основахъ.

Текстъ закона мотивомъ развода поставляетъ то, что жена „не найдетъ благоволенія въ глазахъ мужа, потому что онъ

[1]) *Waltonus*, Biblia Polyglotta, l. c.

находитъ въ ней что либо противное". Мотивъ этотъ, какъ видно, не имѣетъ для себя точнаго выраженія и потому подавалъ поводъ къ различнымъ толкованіямъ. Различіе въ толкованіи прежде всего выразилось въ различныхъ переводахъ. Буквально-еврейскій текстъ (въ подстрочномъ латинскомъ переводѣ) имѣетъ неопредѣленное выраженіе: quia invenit in ea nuditatem verbi, или negotii, какъ переводитъ Пасторетъ [1]) еврейское ervath dabar. Трудно съ точностью опредѣлить смыслъ этого выраженія; но судя по общему употребленію въ еврейскомъ языкѣ слова „нагота" (nuditas) въ смыслѣ срама, порочности [2]), можно вообще понимать это выраженіе въ его связи съ словомъ verbi или negotii въ смыслѣ нравственной или физической порочности, возбуждающей отвращеніе. Сообразно съ такимъ пониманіемъ выражаются переводы [3]) — сирійскій (deprehenderit in ea rem turpem), аравійскій (invenerit adversus eam rem turpem), парафрастъ халдейскій (invenit in ea aliquid foeditatis), текстъ еврейско-самаританскій (deprehendit in ea rem turpem), Вульгата (propter aliquam foeditatem) и греческій LXX (ευρεν εν αυτη ασχημον πραγμα). Всѣ они подъ nuditas verbi или negotii разумѣютъ нѣчто срамное, мерзкое, возбуждающее отвращеніе. Но очевидно въ юридическомъ отношеніи такого общаго опредѣленія недостаточно. Поэтому толкователи закона старались точнѣе опредѣлить смыслъ его. Ко времени Р. Х. извѣстны были двѣ школы, которыя выработали различныя воззрѣнія на законъ. Одна изъ нихъ — школа Гиллеля понимала этотъ законъ такъ, что мужъ могъ давать разводъ женѣ за все, что только ему не понравится въ ней: за дѣйствія, за характеръ, за недостатки въ физическомъ отношеніи, даже за дурное приготовленіе кушанья [4]); другая — школа Шамаи напротивъ понимала законъ такъ, что разводъ можно дать

---

[1]) *Pastoret*, Moyse comme legisl. et moral. p. 296.

[2]) Ис. XX, 4; Лев. XVIII, 6—18.

[3]) *Waltonus*, Biblia Polyglotta, l. c.

[4]) «Если жена дурно приготовитъ пищу своему мужу — пересолитъ, или пережаритъ, то ей нужно дать разводъ». Послѣдователь этой школы, раввинъ Акиба, пришелъ даже къ слѣдующему положенію: «Если кто увидитъ женщину красивѣе своей жены, то онъ можетъ дать этой послѣдней разводъ, ибо сказано: если она не найдетъ благоволенія въ его глазахъ».

только за грубые плотскіе пороки, за прелюбодѣяніе [1]). Трудно рѣшить, какая изъ этихъ школъ стоитъ ближе къ истинному пониманію закона. Когда фарисеи предложили рѣшеніе спорнаго вопроса этихъ школъ на судъ Іисуса Христа, Онъ, смотря на бракъ съ идеальной точки зрѣнія, естественно совершенно отрицалъ разводъ [2]); но когда Ему сказали: „какъ же Моисей заповѣдалъ давать женѣ разводное письмо, и разводиться съ нею“? Онъ отвѣтилъ фарисеямъ: „Моисей по жестокосердію вашему позволилъ вамъ разводиться съ женами вашими, а съ начала не было такъ“. Затѣмъ самъ обусловилъ разводъ единственно прелюбодѣяніемъ. На основаніи приведенныхъ словъ І. Христа, Михаэлисъ заключаетъ, что Онъ понималъ Моисеевъ законъ такъ же, какъ школа Шамаи [3]), на что будто бы намекаетъ выраженіе о жестокосердіи, и о томъ, что „съ начала не было такъ“. Но скорѣе всего, судя по указанію на прелюбодѣяніе какъ на единственный поводъ къ разводу, слова Іисуса Христа нужно понимать въ томъ смыслѣ, что Онъ вообще въ допущеніи развода видѣлъ необходимую уступку человѣческому „жестокосердію“, т. е. недостатку въ испорченной человѣческой природѣ тѣхъ качествъ и физическихъ и нравственныхъ, которыя бы дали возможность осуществиться идеалу брака, какъ вѣчнаго союза, а слѣдовательно и въ Моисеевомъ законѣ видѣлъ сообразный съ этимъ взглядомъ смыслъ. Такимъ образомъ, по Моисееву закону, поводомъ къ разводу представляются какъ физическіе недостатки, противорѣчащіе цѣли брачнаго союза, такъ и нравственные недостатки, противорѣчащіе другой нравственной сторонѣ этого союза. Въ такомъ опредѣленіи мотива къ разводу видѣнъ въ законодателѣ глубокій взглядъ на брачный союзъ, — взглядъ, по которому онъ, въ виду неизбѣжныхъ недостатковъ въ человѣческой природѣ, могущихъ противорѣчить идеѣ брачнаго союза, дѣлаетъ съ одной стороны возможнымъ разводъ и этимъ дѣлаетъ великое благо-

---

[1]) *Pastoret*, l. c. p. 297; *Smith* Dict. of the Bible, art. *Divorce*; *Saalschütz*, M. R. Кар. 106, § 1.

[2]) Матѳ. XIX, 3—6.

[3]) *Michaelis*, Mos. Recht, § 120, S. 246.

дѣяніе, потому что „сдѣлать невозможнымъ разводъ тѣмъ, которые чувствуютъ другъ къ другу презрѣніе, отвращеніе или неискоренимую ненависть, было бы жестокимъ, противнымъ свободной волѣ и безцѣльнымъ насиліемъ, которое имѣло бы между прочимъ самое вредное вліяніе на воспитаніе дѣтей и даже на стремленіе заключать законные, неразрушимые браки“ [1]); съ другой стороны разводъ онъ не предоставилъ произволу и легкомыслію, а ограничилъ и опредѣлилъ его строгими юридическими формами.

Законодатель постановляетъ слѣдующія ограниченія для развода. *Во-первыхъ*, онъ требуетъ основанія для развода и этимъ самымъ полагаетъ предѣлъ незаконному произволу. Для того, чтобы развестись съ женою, мужъ долженъ указать въ женѣ такія качества, которыя противорѣчатъ идеѣ брака. Необходимость въ засвидѣтельствованіи дѣйствительности указываемыхъ мужемъ въ женѣ недостатковъ естественно предполагаетъ перенесеніе дѣла на общественный судъ, какъ это напр. прямо узаконяется по дѣлу обвиненія жены въ отсутствіи дѣвства (Вт. XXII, 13—21). Слѣдовательно *во-вторыхъ* разводъ опредѣляется приговоромъ суда. *Въ третьихъ* для дѣйствительности развода требовался юридическій писанный документъ, который при тогдашнемъ слабомъ развитіи письменности составлялъ величайшей важности дѣло, требовавшее множества хлопотъ, какъ напр. обращенія за написаніемъ документа къ единственно знакомому съ письменностью сословію левитовъ. Все это вмѣстѣ дѣлало разводъ не очень легкимъ и устраняло изъ него мотивы легкомыслія и необдуманности. Таже цѣль закона — сдѣлать разводъ актомъ строгой обдуманности—проглядываетъ въ самомъ выраженіи (дважды повторяемомъ въ ст. 1 и 3), которымъ опредѣляется разводъ: „напишетъ ей разводное письмо, и дастъ ей въ руки, и отпуститъ ее изъ дома своего“. Кромѣ того, что документъ долженъ имѣть юридически-засвидѣтельствованную правильность, мужъ обязывается закономъ повидимому лично передать его въ руки отпускаемой женѣ. Законъ, обезпечивая этимъ вѣрность полученія женою разводнаго документа, въ тоже время сводитъ разводящихся мужа и жену въ

[1]) *Saalschütz*, Mosaisches Recht, Кар. 106, § 1.

послѣдній разъ какъ бы на личную ставку, чтобы они въ этотъ послѣдній моментъ своего сожитія въ послѣдній разъ взвѣсили важность тѣхъ мотивовъ, которые дали имъ поводъ къ разводу. Затѣмъ самъ пусть „отпуститъ ее изъ дома своего“. Здѣсь опять представляется случай для размышленія: куда пойдетъ отпущенная? Чѣмъ будетъ содержаться? Къ тому же могутъ случиться препятствія для отпущенія изъ дома, какъ напр. беременность или болѣзнь жены. Въ виду всѣхъ этихъ обстоятельствъ легко могло случиться, что и самая рѣшимость развестись могла поколебаться [1]). Раввины въ своемъ толкованіи разсматриваемаго закона, сохраняя общую основу его, обставляютъ его болѣе подробными опредѣленіями. Разводъ считается дѣйствительнымъ, говорятъ они, когда ясно выражена на то воля мужа, засвидѣтельствована писаннымъ актомъ, въ которомъ должно быть ясно обозначено, что съ такого-то времени порвана всякая связь между супругами, что мужъ отказывается отъ обладанія своею женою и отпускаетъ ее изъ своего дома. Когда документъ изготовленъ, онъ долженъ быть переданъ женѣ или одной изъ ея рабынь, которая уполномочена отъ нея принять его, въ присутствіи раввина, писца и двухъ свидѣтелей, или чаще всего заставляютъ самого мужа лично передать документъ въ руки жены. Для избѣжанія смѣшенія въ именахъ раввины опредѣляютъ, чтобы въ документѣ значились три ближайшія поколѣнія обоихъ супруговъ. Что касается самого документа, то онъ долженъ быть написанъ круглыми буквами— ясно и отчетливо, на продолговатой бумагѣ, на которой не должно быть никакой порчи или даже малѣйшаго пятна. Сначала въ немъ обозначается время и мѣсто заключенія акта, имена разводящихся и ихъ ближайшихъ предковъ; затѣмъ мужъ объявляетъ, что онъ отпускаетъ свою жену, что она уходитъ по доброй волѣ и онъ предоставляетъ ей полное право выходить въ замужество за другаго. Двое свидѣтелей прикладываютъ свои печати [2]).

---

[1]) *Saalschütz*, Mosaisches Recht, Кар. 106, § 1, S. 801.

[2]) *Pastoret*, l. c. p. 299 — 301. Наиболѣе древняя форма бракоразводнаго документа по Пасторету читается такъ: «Ecce licita sis viro cuicunque. Atque hic est inter te et me libellus repudii, relictionis epistola, ac instrumentum dimissionis, adeoque tibi liberum sit cuicunque velis nubere».

Изъ разсмотрѣннаго Моисеева закона о разводѣ и его талмудическаго толкованія видно, что право развода пріурочивается какъ будто исключительно одному мужу, какъ будто жена является въ этомъ актѣ совершенно пассивнымъ, безправнымъ существомъ. Такое лишеніе одной стороны всякаго права и предоставленіе всего права другой сторонѣ въ актѣ, который одинаково касается и той и другой стороны,—было бы явною несправедливостью. Поэтому для изслѣдователя Моисеева права имѣетъ глубокій интересъ вопросъ о томъ: имѣла ли жена какое-либо право на разводъ?

Въ законодательствѣ нѣтъ ясныхъ, юридически-опредѣленныхъ указаній на это, и потому нѣкоторые изслѣдователи, основываясь на разсмотрѣнномъ выше законѣ, рѣшительно думаютъ, что „право развода присвоено исключительно мужу“ [1]). Но такое мнѣніе не имѣетъ за себя вполнѣ твердыхъ основаній. Оно не объясняетъ нѣкоторыхъ фактовъ, повидимому имѣющихъ противоположный смыслъ. Прежде всего, еслибы право развода было исключительно присвоено одному мужу, то оно естественно должно бы стать его абсолютнымъ правомъ, а между тѣмъ есть положительныя и косвенныя указанія на то, что это право для него ограничено и именно, что особенно важно въ данномъ случаѣ, ограничено нѣкоторыми условіями положенія жены. Такъ, мужъ терялъ право на разводъ, если онъ объявитъ, что не нашелъ у жены дѣвства, а между тѣмъ на судѣ будетъ доказано, что это злостная клевета: „онъ не можетъ развестись съ нею во всю жизнь свою“ [2]). „Впрочемъ, справедливо говоритъ Залшюцъ, уже то, что мужъ, для того, чтобы развестись съ женою, прибѣгалъ къ такому средству, указываетъ на то, что разводъ не исключительно находился въ распоряженіи его произвола, но что для этого онъ обязанъ былъ представить уважительныя причины“ [3]). Въ законѣ Втор. XXI, 15 предполагается возможнымъ случай, что мужъ, имѣя двухъ женъ, одну изъ нихъ ненавидитъ. Что же заставляетъ его держать эту послѣднюю у себя, если право развода исключительно принадле-

---

[1]) *Oehler*, Theologie d. A. T. § 104, 2.
[2]) Втор. XXII, 13–19.
[3]) *Saalschütz*, Mos. Recht, Кар. 106, § 2.

житъ мужу, находится во власти его произвола? Другой случай, когда мужъ „во всю жизнь свою не можетъ развестись съ женой", есть тотъ, когда онъ ее по приговору суда возьметъ за себя за нанесенное ея дѣвической чести оскорбленіе [1]). Всѣ эти факты важны для насъ теперь въ томъ отношеніи, что они ограничиваютъ право мужа на разводъ именно по причинѣ его извѣстныхъ отношеній къ женѣ,—т. е. какъ бы сама жена ограничиваетъ это право у мужа. Наконецъ есть и положительныя указанія на то, что жена могла требовать развода въ извѣстныхъ обстоятельствахъ. Такъ если даже наложница, купленная въ качествѣ рабыни, но потомъ вступившая въ „права жены", не будетъ получать отъ своего мужа „пищи, одежды и супружескаго сожитія", то она имѣла право отойти отъ своего мужа, т. е. имѣла право требовать развода [2]). Если такимъ образомъ лишеніе необходимыхъ условій брачнаго союза уполномочивало даже наложницу на разводъ, то конечно тѣмъ болѣе это право имѣло значеніе по отношенію къ дѣйствительной женѣ. Исторія не сохранила намъ фактовъ этого рода, и потому нельзя фактически подтвердить это право; но раввины, часто прочно стоящіе на почвѣ древне-іудейскаго преданія, вполнѣ подтверждаютъ это право жены на разводъ. Такъ, по раввинскому праву жена имѣла полное право требовать развода, въ случаѣ лишенія ея со стороны мужа супружескаго сожитія; равнымъ образомъ она имѣла право требовать развода въ случаѣ десятилѣтняго бездѣтства, или даже раньше, если будетъ доказано половое безсиліе мужа, причемъ показанія жены пользовались особымъ довѣріемъ. Раввины расширяютъ это право жены до того, что оно вполнѣ равняется праву мужа, какъ оно опредѣлено въ законѣ Моисея, такъ что жена имѣетъ право требовать развода во всѣхъ случаяхъ, когда мужъ „не найдетъ благоволенія въ ея глазахъ, потому что она найдетъ въ немъ что-либо противное", какъ то физическіе недостатки или даже не нравящіяся, противныя ей занятія мужа, напр. занятія кожевниковъ, литейщиковъ, землекоповъ и другія, неизбѣжно соединяющія съ собой неопрятность и дурной запахъ. Само собой разумѣется, что жена имѣла право развестись съ

[1]) Второз. XXII, 28 и 29. [2]) Исх. XXI, 7—11.

мужемъ въ случаѣ его какой-либо заразительной болѣзни, въ родѣ проказы, — такое постановленіе раввиновъ настолько согласно съ духомъ Моисеева законодательства, санитарная часть котораго принадлежитъ къ числу наиболѣе разработанныхъ частей его, что, не имѣя за себя фактовъ исторіи и положительно выраженнаго права, въ его общемъ духѣ находитъ для себя вполнѣ достаточное оправданіе. Всѣ эти частныя раввинскія опредѣленія имѣютъ для себя общее выраженіе въ томъ положеніи, по которому жена могла требовать развода отъ мужа, если ей вообще было противно исполненіе супружескихъ обязанностей по отношенію къ мужу [1]).

Такое широкое право развода однакоже не служило къ ослабленію чистоты и крѣпости семейныхъ узъ. Оно находило себѣ счастливый противовѣсъ въ необыкновенной силѣ и живучести семейственныхъ инстинктовъ народа, и только содѣйствовало къ очищенію семейныхъ отношеній отъ того нравственно и физически гибельнаго зла, которое неизбѣжно иногда при вѣчной неразрушимости брачнаго союза,—когда обязательно-совмѣстное сожитіе нелюбящихъ или даже ненавидящихъ другъ друга супруговъ дѣйствительно является нравственной и физической пыткой для обоихъ. Къ тому же законодатель, давая право развода, въ тоже время обставляетъ его такими опредѣленіями, какъ показано выше, которыя способны были устранить всякое вмѣшательство въ это дѣло легкомыслія и необдуманности, и сдѣлать его актомъ дѣйствительной, строго-обдуманной необходимости. Такую цѣль законодателя можно между прочимъ видѣть въ законѣ, по которому разведшіеся уже не могли опять вступить между собою въ бракъ [2]).

Послѣ развода разведенные могли вступать въ бракъ съ кѣмъ угодно, и относительно ихъ законъ не дѣлаетъ особенныхъ постановленій, распространяя на нихъ дѣйствіе общихъ законовъ. Ограниченіе состояло только въ томъ, что они не могли опять вступить въ бракъ между собою (и то послѣ того только, какъ жена побываетъ за другимъ мужемъ), а исклю-

---

[1]) *Pastoret*, Moyse comme leg. et mor. p. 304 и 305. Ср. *Saalschütz*, Mos. Recht, Anmerk. 1040. [2]) Второз. XXIV, 4.

чительно для разведшейся женщины въ томъ, что она не могла вступить въ бракъ съ священникомъ и первосвященникомъ [1]).

IX.

Другимъ моментомъ прекращенія брачнаго союза служитъ смерть одного изъ супруговъ. Послѣ смерти одного изъ супруговъ оставшійся вступаетъ въ новыя отношенія, отличныя отъ прежнихъ. Но перемѣна особенно могла отражаться только на судьбѣ женщины, какъ болѣе слабаго члена разрушеннаго союза. Поэтому и законодательство, совершенно умалчивая о положеніи вдовца, занимается только положеніемъ вдовы, стараясь обезпечить ее въ новомъ положеніи. Мы нѣсколько остановимся на положеніи вдовы по Моисееву законодательству, чтобы тѣмъ заключить разсмотрѣніе Моисеевыхъ законовъ о семейныхъ отношеніяхъ.

Положеніе вдовы не опредѣляется съ точностью закономъ: въ общемъ оно обусловливается родственными связями. Если вдова имѣла дѣтей, то конечно на нихъ лежала естественная обязанность, которой, какъ выражается Михаэлисъ, нѣтъ нужды и опредѣлять закономъ [2]),—именно обязанность кормить мать. Эта обязанность попреимуществу лежала на старшемъ—первородномъ сынѣ, который для этого между прочимъ получалъ двойную часть въ имуществѣ умершаго отца. Если же вдова не имѣла дѣтей, то забота о ея содержаніи переходила на родственниковъ. Но законъ не довольствуется предоставленіемъ заботъ объ обезпеченіи вдовы родственнымъ чувствамъ: онъ и самъ заботится о ней и изыскиваетъ средства къ ея пропитанію. Онъ предоставляетъ вдовѣ пользованіе тѣми же средствами пропитанія, какія предоставлены и опредѣлены въ Моисеевомъ государствѣ всѣмъ обездоленнымъ, несчастнымъ членамъ его—бѣднымъ, чужестранцамъ, сиротамъ и даже левитамъ, которые не имѣли „части и удѣла“ въ государствѣ. Такъ, вдова имѣла участіе въ десятинѣ, чрезъ каждые три года отдѣляв-

---

[1]) Лев. XXI, 7 и 14.

[2]) *Michaelis*, Mosaisches Recht, § 121, Th. II, S. 256.

шейся отъ всѣхъ произведеній въ пользу бѣдныхъ членовъ [1]); имѣла право собирать узаконенные остатки на полѣ послѣ жатвы, въ садахъ и виноградникахъ послѣ сбора плодовъ [2]), и участвовать въ религіозныхъ торжествахъ народа, имѣвшихъ между прочимъ своею цѣлію пропитаніе неимущихъ [3]). Есть историческое свидѣтельство, что даже часть военной добычи отдѣлялась въ пользу вдовъ [4]), и это совершенно въ духѣ Моисеева законодательства. Къ спеціальнымъ опредѣленіямъ относительно вдовы принадлежитъ постановленіе, запрещающее брать у вдовы одежду въ залогъ [5]) и вообще предметы первой необходимости въ жизни, какъ это можно заключать изъ словъ Іова, видящаго беззаконіе и жестокость въ томъ, что „у вдовы берутъ въ залогъ вола“ [6]). Во всѣхъ другихъ случаяхъ законодатель попеченіе о вдовѣ предоставляетъ частнымъ общинамъ, указывая имъ лишь общій тонъ отношеній къ ней въ общихъ постановленіяхъ, въ родѣ слѣдующаго: „Ни вдовы, ни сироты не притѣсняйте. Если же ты притѣснишь ихъ и Я услышу вопль ихъ, то воспламенится гнѣвъ Мой, и убью васъ мечемъ, и будутъ жены ваши вдовами, и дѣти ваши сиротами“ [7]). Публичному проклятію подвергался тотъ, „кто превратно судитъ — вдову“ [8]). Во время опасности вдовѣ позволялось полагать свое имущество въ сокровищницу храма [9]). Относительно вторичнаго вступленія вдовы въ бракъ законодательство, предоставляя ей полную волю, дѣлаетъ только два опредѣленія: первое, когда вдова останется бездѣтною, то она должна выйдти за брата своего мужа, а второе, — что она не могла выйдти за первосвященника [10]). Объясненіе послѣдняго ограниченія нужно видѣть въ возвышенной святости первосвященническаго достоинства, сообразно съ которымъ и бракъ первосвященника долженъ представлять собой наичистѣйшій союзъ съ непорочною дѣвою, каковымъ уже не можетъ быть бракъ со вдовою, какъ уже пережившею свой естественный союзъ.

---

[1]) Втор. XIV, 28 и 29; XXVI, 12. [2]) Втор. XXIV, 19—21. [3]) XVI, 11—14 и др. [4]) 2 Макк. VIII, 28 и 30. [5]) Вт. XXIV, 17. [6]) Іов. XXIV, 3. [7]) Исх. XXII, 22—24. [8]) Вт. XXVII, 19. [9]) 2 Макк. III, 10. [10]) Втор. XXV, 5 и 6; Лев. XXI, 14.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Законы соціально-экономическіе.

Земля и собственность.

Вопросъ о законахъ относительно земли и собственности, важный и интересный по существу предмета во всякомъ народномъ правѣ, получаетъ еще болѣе интереса въ Моисеевомъ правѣ, основанномъ на исключительныхъ началахъ. У всѣхъ другихъ народовъ законы относительно земли и собственности,—важнѣйшей части общественно-государственнаго права, составляющей матеріальную основу народной жизни,—суть произведеніе обыкновенныхъ естественно-историческихъ условій, и потому носятъ на себѣ неизгладимую печать несовершенства, ненормальности и всевозможныхъ неизбѣжныхъ въ человѣческомъ созданіи или учрежденіи недостатковъ. Иное дѣло въ Моисеевомъ правѣ. Здѣсь законы о землѣ и собственности изъяты изъ-подъ вліянія естественно-историческихъ условій, составляютъ дѣло Іеговы, который самъ устанавливаетъ какъ общій для нихъ принципъ, такъ и частныя опредѣленія. Отсюда эти законы здѣсь получаютъ особенный характеръ, отличающій ихъ отъ подобныхъ законовъ другихъ народовъ, и представляютъ особенный интересъ для изслѣдователя.

I.

Общее воззрѣніе Моисеева законодательства на землю, какъ главный предметъ владѣнія, имѣетъ чисто теократическій характеръ. Здѣсь вмѣсто естественнаго принципа владѣнія, выражающагося въ захватѣ, въ силу котораго, какъ говоритъ

Руссо, человѣкъ какъ бы самовольно огораживаетъ часть земли и говоритъ „это мое“, не обращая вниманія на то, достанется ли и другимъ столько же, сколько онъ захватилъ, или нѣтъ, хотя и они имѣютъ одинаковое право съ нимъ,—здѣсь въ Моисеевомъ законодательствѣ господствуетъ теократическій принципъ, исключающій всякій захватъ. Земля, по этому законодательству, есть собственность одного Іеговы, какъ полноправнаго распорядителя ею по праву творца вообще и по праву дарителя палестинской земли избранному народу въ частности. „Моя земля“, говоритъ Іегова: „вы пришельцы и поселенцы у Меня“ [1]). Если же земля есть полная и исключительная принадлежность одного Іеговы, то этимъ самымъ уже исключается возможность самовольнаго захвата ея въ частную собственность. Таковою она можетъ стать только съ соизволенія ея полноправнаго владѣтеля, а въ такомъ случаѣ устраняется уже и та несправедливость, которая естественна при самовольномъ захватѣ. Подобный же взглядъ на землю, какъ исключительную собственность какого либо общаго начала, повидимому встрѣчается и въ нѣкоторыхъ другихъ законодательствахъ, какъ напр. въ египетскомъ, гдѣ земля также не составляла чьей либо частной собственности, а принадлежала одному фараону [2]). Основываясь на этомъ видимомъ сходствѣ, Михаэлисъ предполагаетъ, что Моисеевъ законъ объ исключительной принадлежности земли Іеговѣ есть подражаніе египетскимъ соціальнымъ порядкамъ, къ которымъ съ дѣтства привыкли израильтяне [3]). Но въ этомъ мнѣніи Михаэлиса, кромѣ недостатка общаго всѣмъ объясненіямъ извѣстныхъ вѣрованій или учрежденій одного народа заимствованіемъ ихъ у другаго [4]), замѣчается стараніе сравнить явленія по существу дѣла несравнимыя, хотя по внѣшности и сходныя между собой. Между египетскимъ соціальнымъ порядкомъ и Моисеевымъ законодатель-

---

[1]) Лев. XXV, 23. [2]) Быт. XLVII, 20, 21.

[3]) Mosaisches Recht. II часть стр. 19. Biehl, 1777.

[4]) Въ другомъ мѣстѣ Михаэлисъ самъ косвенно сознаетъ недостатокъ объясненія заимствованіемъ. Говоря, что основу своего земледѣльческаго государства Моисей позаимствовалъ у египтянъ, онъ съ недоумѣніемъ прибавляетъ: «но извѣстно впрочемъ, что по *какому-то случаю* и государство древнихъ римлянъ имѣло подобное же устройство». Erster Theil. S. 161.

ствомъ существуетъ коренное различіе. У египтянъ указанный соціальный порядокъ есть результатъ естественно-историческихъ условій, дѣтище народнаго бѣдствія, давшаго возможность фараону произвести захватъ земли въ свою собственность, обезземелить мелкихъ собственниковъ и сдѣлаться полновластнымъ, единственнымъ собственникомъ всѣхъ египетскихъ земель. Слѣдовательно, этотъ порядокъ уже по самому происхожденію своему ненормальное явленіе. Далѣе—это ненормальное явленіе повело къ другимъ ненормальностямъ: обезземеленные мелкіе собственники по необходимости поступили въ рабскую зависимость отъ фараона, отдались ему на всю его волю, сдѣлались его рабами „отъ одного конца Египта до другаго“, и эта рабская зависимость выразилась тяжелымъ налогомъ въ пользу фараона, равнымъ *пятой* части доходовъ. Такъ какъ, далѣе, земля отдавалась земледѣльцамъ въ аренду, то естественно, что она отдавалась неравномѣрно каждому, а смотря по состоятельности каждаго. Отсюда новая ненормальность, въ силу которой болѣе состоятельные земледѣльцы могли въ свою очередь производить захватъ земли, оставляя менѣе состоятельныхъ или вовсе безъ земли или съ самымъ недостаточнымъ количествомъ ея и повергая ихъ такимъ образомъ во всевозможныя бѣдствія нищеты. Такимъ образомъ, египетскій соціальный порядокъ землевладѣнія, какъ результатъ народнаго бѣдствія, велъ еще къ большимъ народнымъ бѣдствіямъ, къ страшному развитію нищеты. Совершенно иного характера воззрѣніе Моисеева законодательства на землевладѣніе. По этому воззрѣнію, земля есть собственность одного Іеговы не въ силу захвата ея у прежнихъ собственниковъ, а по праву Творца. Эту свою вѣковѣчную собственность Іегова по свободному выбору даритъ израильскому народу, налагая на него за это извѣстныя, указанныя въ договорѣ обязательства. Давая землю израильскому народу, Іегова не предоставляетъ ее всѣмъ случайностямъ личнаго захвата, какъ это было у египтянъ, захвата, необходимо вносящаго съ собой неравенство и несправедливость, но вводитъ равномѣрное распредѣленіе земли „по числу именъ“ мужескаго пола [1]). Такимъ образомъ какъ въ

[1]) Числ. XXVI, 53.

соціальномъ порядкѣ землевладѣнія у египтянъ господствуетъ вполнѣ естественно-историческій законъ захвата со всѣми его несправедливостями и бѣдствіями, такъ напротивъ въ законѣ Моисеевомъ господствуетъ теократическій принципъ, въ силу котораго высшая идея справедливости подчиняетъ себѣ естественно-историческій законъ и на мѣсто самовольнаго захвата вводитъ принципъ равномѣрнаго распредѣленія земли во владѣніе. Сущность теократическаго принципа въ данномъ случаѣ составляетъ одинаковое право всѣхъ членовъ Моисеева государства на землю.

Когда народъ израильскій былъ исчисленъ по поколѣніямъ и семействамъ въ мужеской линіи, Іегова сказалъ Моисею: „Симъ въ удѣлъ должно раздѣлить землю по числу именъ". „По жребію должно раздѣлить землю; по именамъ колѣнъ отцовъ ихъ должны они получить удѣлъ" [1]). Въ этихъ повелѣніяхъ заключается сущность аграрныхъ законовъ Моисея, опредѣляющихъ экономическое положеніе народа. Болѣе частное опредѣленіе этого общаго закона выражается въ слѣдующемъ повелѣніи: „кто многочисленнѣе, тѣмъ дай удѣлъ болѣе, а кто малочисленнѣе, тѣмъ дай удѣлъ менѣе; каждому должно дать удѣлъ соразмѣрно съ числомъ вошедшихъ въ исчисленіе [2]).

Итакъ основное положеніе аграрныхъ законовъ Моисея — равномѣрное, чуждое всякихъ пристрастій въ пользу какихъ либо вліятельныхъ классовъ или личностей, распредѣленіе земли „по числу именъ". Но при такой ясности общаго принципа распредѣленія земли, представляется однакоже нѣсколько затрудненій для опредѣленія того, какъ въ частности производилось распредѣленіе. Законъ не ясно выражается: „по числу именъ" [3]). Что нужно здѣсь разумѣть подъ „именемъ" и какое „число" ихъ? Законъ очевидно находится въ связи съ сдѣланнымъ исчисленіемъ народа израильскаго, и потому смыслъ его нужно опредѣлять по тому способу, какъ производилось самое исчисленіе. Исчисленіе, какъ видно изъ

[1]) Числ. XXVI, 53—54. [2]) Числ. XXVI, 55.

[3]) In numero nominum (подстрочный переводъ), juxta numerum vocabulorum (Вульгата), ἐξ ἀριθμοῦ ὀνομάτων (греческій LXX), juxta numerum nominum (сирійскій и таргумъ Онкелоса), secundum numerum nominum—самаританскій и аравійскій переводы.

Числ. XXVI, 2, повелѣно было совершить по „семействамъ“ или буквально „по дому отцовъ ихъ“ (ad domum patrum suorum), между тѣмъ оно совершалось, какъ видно изъ дальнѣйшихъ стиховъ, по колѣнамъ и по поколѣніямъ, такъ какъ прежде всего назывался родоначальникъ колѣна, а потомъ перечислялись происшедшія отъ него поколѣнія (mischpachat). Семейства же, именно тѣ единицы, по которымъ повелѣно было совершить исчисленіе, въ законѣ не названы. Трудно объяснить такую несообразность повелѣнія съ исполненіемъ, а между тѣмъ такое объясненіе пролило бы значительный свѣтъ на разсматриваемый предметъ. Повидимому это затрудненіе можно объяснить только тѣмъ предположеніемъ, что исчисленіе производилось и по семействамъ, но они не названы въ таблицѣ по ихъ неудобной для генеалогической таблицы многочисленности: вмѣсто семействъ указаны только болѣе крупныя единицы—колѣна и поколѣнія, изъ которыхъ каждое обнимаетъ собой нѣсколько семействъ. Такое предположеніе находитъ себѣ подтвержденіе въ томъ, что среди поколѣній указаны и нѣкоторыя семейства, по чему либо обратившія на себя вниманіе. Такъ, между прочимъ, указано семейство Салпаада, принадлежащее къ поколѣнію Хеферову,—семейство, получившее извѣстность благодаря извѣстному дѣлу, поднятому дочерьми Салпаада. А что дѣйствительно Салпаадъ былъ родоначальникомъ не поколѣнія, а семейства, это съ достаточною основательностью можно выводить изъ Числ. XXVII, 4, гдѣ дочери его говорятъ: „за что исчезать имени отца нашего изъ племени его?“ Изъ этихъ словъ видно, что племя или поколѣніе (mischpachath), къ которому принадлежалъ Салпаадъ, могло существовать и безъ Салпаада и его наслѣдниковъ, слѣд. онъ не родоначальникъ этого племени, а только представитель одного изъ семействъ, принадлежащихъ къ этому племени. Исчисленіе такимъ образомъ, надо полагать, производилось по всѣмъ степенямъ разчлененія народнаго организма — по колѣнамъ, племенамъ и семействамъ, причемъ названы были имена представителей всѣхъ ихъ, хотя въ таблицу занесены имена представителей только первыхъ двухъ степеней. Если же теперь законъ послѣ исчисленія говоритъ: „симъ въ удѣлъ должно раздѣлить землю по числу именъ“, то ясно, что здѣсь ра-

зумѣется то „число именъ“, которое вошло въ сдѣланное исчисленіе, — число именъ колѣнъ, поколѣній и семействъ. Самая меньшая степень разчлененія народнаго организма по этому исчисленію есть семейство; слѣдовательно семейство и было принято за низшую единицу, до которой нисходило дѣленіе земли. Такой порядокъ дѣленія опять подтверждается дѣломъ дочерей Салпаада. Онѣ просятъ себѣ „удѣлъ среди братьевъ отца“ ихъ [1]), т. е. тотъ удѣлъ, который причитается на семейство Салпаада, среди другихъ семействъ, принадлежащихъ ихъ дядямъ, которые, какъ видно изъ текста, получили надѣлы для своихъ семействъ. Такъ какъ законъ не указываетъ другихъ единицъ при раздѣлѣ земли, то можно думать, что раздѣлъ ограничивался только этими тремя, и надѣлъ, опредѣлявшійся для семейства, какъ меньшей единицы, нужно считать низшею земельною единицею, за которую уже не простиралось дѣленіе, опредѣленное закономъ. Но это не значитъ, что дѣленіе не простиралось далѣе и на самомъ дѣлѣ. Указанная земельная единица есть низшая только въ общественно-юридическомъ отношеніи, и установлена въ соотвѣтствіе низшей степени разчлененія народнаго организма — семейству. Но какъ семейство естественно дѣлилось на нѣсколько частныхъ домовъ или хозяйствъ, то нѣтъ никакихъ основаній отрицать, что и надѣлъ семейства дѣлился соотвѣтственно числу этихъ хозяйствъ, хотя въ тоже время какъ эти отдѣльные дома или хозяйства не принимались во вниманіе законодательствомъ, такъ равно не принимались имъ во вниманіе и эти мелкіе надѣлы, выдѣленные для отдѣльныхъ домовъ или хозяйствъ изъ общаго надѣла, принадлежащаго семейству. Такое частное дѣленіе законъ предоставляетъ усмотрѣнію отдѣльныхъ общинъ и обычному праву, и оно могло нисходить до самой низшей единицы — надѣла на каждое отдѣльное лицо. Различіе этого частнаго дѣленія отъ узаконеннаго или офиціальнаго повидимому состояло въ томъ, что единицы послѣдняго дѣленія были устойчивы и постоянны, а единицы частнаго дѣленія постоянно измѣнялись сообразно измѣненію количества и состава наличныхъ владѣтелей. Указаній на личное поземельное владѣніе въ

[1]) Числ. XXVII, 4.

законѣ много. Такъ напр. личное владѣніе землею предполагается закономъ о юбилейномъ годѣ, въ которомъ говорится о продажѣ и выкупѣ частныхъ владѣній, принадлежащихъ отдѣльнымъ личностямъ [1]). Такъ какъ личности органически входятъ въ семейства, племена, колѣна, то и земельное владѣніе изъ ряда участковъ, составляющихъ личное владѣніе, правильно слагается въ земельныя единицы, составляющія общинное достояніе семействъ, племенъ, колѣнъ. Но эти послѣднія своимъ правомъ на землю должны были служить не къ ограниченію правъ личнаго владѣнія, а напротивъ, какъ болѣе прочныя въ сравненіи съ личностью общественныя единицы, должны были служить гарантіей личнаго владѣнія, строго наблюдая за цѣлостью своего владѣнія. Цѣлость колѣннаго владѣнія узаконена опредѣленіемъ, „чтобы удѣлъ сыновъ Израилевыхъ не переходилъ изъ колѣна въ колѣно“ [2]), что достигалось закономъ, не допускавшимъ возможности перехода наслѣдства изъ одного колѣна въ другое. Равно и племя должно было строго наблюдать за своимъ владѣніемъ [3]), что выражалось въ особомъ назначеніи *гоеловъ*, на обязанности которыхъ было посредствомъ выкупа сохранять цѣлость племеннаго владѣнія. Такая градація правъ на земельное владѣніе превосходно обезпечивала неприкосновенность какъ общинной, такъ и личной собственности. При такомъ порядкѣ вещей и въ виду того, что Моисеево государство должно было быть попреимуществу земледѣльческимъ и что, какъ само собой предполагалось, каждый израильтянинъ будетъ самъ обрабатывать выпавшій на его долю участокъ земли, члены государства будутъ состоять изъ свободныхъ земледѣльцевъ—собственниковъ, всѣ жители государства, въ виду плодородія палестинской почвы, если и не могли быть слишкомъ богатыми, то могли имѣть значительную—приблизительно равную—степень благосостоянія и матеріальнаго довольства. Но, какъ замѣчаетъ ученый изслѣдователь Моисеева права Зальшюцъ [4]), такова уже природа человѣческихъ отношеній, что такая равномѣрность состоянія и связанная съ ней личная независимость не

---

[1]) Лев. XXV, 25, 26, 28.
[2]) Числ. XXXVI, 7. [3]) Числ. XXXIII, 54.
[4]) *Saalschütz*, Mos. Recht, Кар. 12, § 140.

можетъ долго вполнѣ сохраняться. Естественныя бѣдствія, семейныя и личныя несчастія, неодинаковая степень предпріимчивости и бережливости въ различныхъ членахъ общества и множество другихъ причинъ быстро приводятъ къ тому, что изъ одинаково состоятельныхъ людей начинаютъ выдѣляться болѣе состоятельные и менѣе состоятельные. При дальнѣйшемъ развитіи этого отношенія, между менѣе состоятельными выдѣляются такія личности, которыя, не имѣя достаточно средствъ для надлежащей обработки земли и въ тоже время имѣя гнетущую нужду въ удовлетвореніи своихъ потребностей, вынуждаются продать свой участокъ, который естественно переходитъ въ руки болѣе состоятельныхъ и дѣлаетъ ихъ уже богатыми. Такимъ образомъ, при неограниченномъ господствѣ естественно-экономическихъ условій распредѣленія богатства, или при господствѣ извѣстнаго въ экономической наукѣ принципа безконтрольнаго развитія (получившаго техническое названіе — принципа laissez passer, laissez faire), первоначальное экономическое равенство смѣняется неравномѣрностью въ распредѣленіи матеріальныхъ благъ. Въ то время какъ одни все болѣе и болѣе бѣднѣютъ, другіе все болѣе и болѣе накопляютъ богатства, и въ концѣ концовъ являются поразительныя крайности нищеты (пауперизмъ) съ одной стороны, и чрезмѣрнаго богатства (плутократія) съ другой. Такая ненормальность распредѣленія матеріальныхъ благъ есть величайшее соціальное зло и служитъ причиною внутреннихъ смутъ, ослабленія и разрушенія государства, какъ это было напр. въ Римской имперіи, и какъ это отчасти замѣтно въ государствахъ западной Европы въ настоящее время. Многіе законодатели старались положить преграду развитію этого зла, но старанія ихъ большею частью были тщетны. Эта великая попытка есть и въ Моисеевомъ законодательствѣ, но здѣсь она имѣетъ характеръ не попытки только, а и дѣйствующаго закона.

Чтобы воспрепятствовать развитію указаннаго соціальнаго зла, Моисеево законодательство ограничиваетъ право личной исключительной собственности. Это ограниченіе достигается различными узаконеніями, которыя при предоставленіи значительной свободы личному владѣнію имѣютъ тенденцію поставить рядомъ съ нимъ, не противорѣча и не вредя ему, въ извѣст-

ныхъ предѣлахъ общее пользованіе личною собственностію. Таково опредѣленіе, по которому каждому предоставляется свободное пользованіе плодами съ чужой нивы или виноградника, хотя это пользованіе ограничивается личнымъ потребленіемъ въ данное время, съ запрещеніемъ дѣлать запасъ: „Когда войдешь въ виноградникъ ближняго твоего; можешь ѣсть ягоды досыта, сколько хочетъ душа твоя, а въ сосудъ твой не клади. Когда прійдешь на жатву ближняго твоего; срывай колосья руками твоими, но серпа не заноси на жатву ближняго твоего“ [1]). Это опредѣленіе конечно имѣетъ въ виду странниковъ и бѣдныхъ, но оно же могло служить противовѣсомъ стремленію накоплять чрезмѣрныя богатства Но эта мѣра имѣла только второстепенное значеніе въ противодѣйствіи развитію крайней нищеты. Большее значеніе въ отношеніи къ сохраненію экономическаго равенства и недопущенію развитія крайностей пауперизма и плутократіи имѣетъ другое узаконеніе, также ограничивающее право личнаго владѣнія. Таково узаконеніе о *неотчуждаемости* земельнаго владѣнія. „Землю не должно продавать навсегда; ибо Моя земля (говоритъ Іегова); вы пришельцы и поселенцы у Меня“ [2]). Теократическій смыслъ этого закона тотъ, что Іегова, какъ единственный собственникъ земли и даритель ея избранному народу, не предоставляетъ пользованіе землею всѣмъ случайностямъ естественно-историческихъ условій, необходимо ведущихъ къ указанному соціальному злу, но эти условія подчиняетъ принципу высшей справедливости, по которому должно постоянно поддерживаться и развиваться первоначально установленное равенство. Теократическій принципъ въ этомъ отношеніи соотвѣтствуетъ другой политико-экономической теоріи, теоріи государственнаго вмѣшательства, по которой государство должно взять на себя задачу регулировать экономическія отношенія гражданъ. Моисеево законодательство, какъ сказано выше, достигаетъ этого ограниченіемъ права личной собственности. Еврею-собственнику можно было продать свой участокъ только на извѣстное время, послѣ котораго участокъ опять по закону безъ всякаго вознагражденія долженъ былъ возвратиться къ первоначальному владѣтелю, или къ его

[1]) Втор. XXIII, 24—25. [2]) Лев. XXV, 23.

наслѣдникамъ. Такое законоположеніе практически осуществлялось въ знаменитомъ учрежденіи системы субботнихъ годовъ.

II.

Система субботнихъ годовъ имѣетъ величайшее теократически-экономическое значеніе въ системѣ Моисеева законодательства. Основываясь на общемъ значеніи въ ветхозавѣтномъ міровоззрѣніи „субботы“, какъ дня покоя отъ дѣятельности въ воспоминаніе завершенія творческой дѣятельности Іеговы и какъ дня засвидѣтельствованія „доброты“ творенія, система субботнихъ годовъ имѣла своимъ высшимъ назначеніемъ служить періодически правильнымъ пунктомъ возвращенія соціальныхъ отношеній, въ своемъ развитіи уклонившихся отъ нормы, въ ихъ первоначальное состояніе. Она, такъ сказать, призвана была служить возрождающею силой, приводящей разстроившіяся человѣческія отношенія въ ту норму, въ которой они были поставлены при первоначальномъ установленіи ихъ и отъ которой они уклонились подъ вліяніемъ естественно-историческихъ условій. Эта система безпримѣрна во всемірной исторіи и учрежденіе ея возможно было только въ теократическомъ государствѣ, гдѣ теократическій принципъ, принципъ высшей идеи справедливости, господствовалъ надъ принципами грѣховныхъ, естественно-историческихъ условій, всецѣло подавлявшихъ развитіе остальнаго, внѣзавѣтнаго человѣчества. Система субботнихъ годовъ состояла изъ двойной градаціи, которая, начинаясь седьмымъ годомъ, оканчивалась пятидесятымъ, завершавшимъ собой седмицу седьмыхъ годовъ (7×7) и служившимъ раздѣлительнымъ пунктомъ, послѣ котораго начиналась новая седмица седьмыхъ годовъ. Каждый седьмой годъ носитъ названіе „субботняго года“, и каждый пятидесятый— названіе „юбилейнаго года“.

Главное постановленіе Моисеева законодательства относительно субботняго года есть требованіе покоя для земли. „Земля должна покоиться въ субботу Господню. Шесть лѣтъ засѣвай поле твое и шесть лѣтъ обрѣзывай виноградникъ твой, и собирай произведенія ихъ; а въ седьмый годъ да будетъ суббота

покоя земли, суббота Господня; поля твоего не засѣвай, и виноградника твоего не обрѣзывай“ [1]). Теократическій смыслъ этого закона указанъ выше: онъ опредѣляется общимъ значеніемъ субботы, и по отношенію къ землѣ выражается въ возстановленіи той цѣльности, той дѣвственности (если такъ можно выразиться), какую она имѣла при твореніи (по отношенію къ евреямъ при распредѣленіи земли), но которой она лишилась въ продолженіе обработки и истощенія ея. Но съ теократическимъ значеніемъ субботняго года связывалось много и другихъ его значеній, имѣвшихъ соціально-экономическій характеръ. Такъ „покой земли“, повторяясь періодически, въ агрономическомъ отношеніи имѣлъ значеніе пара, удобренія земли. Удобреніе почвы (въ собственномъ смыслѣ) въ древности было неизвѣстно. Поэтому оставленіе земли въ покоѣ, при значительномъ развитіи скотоводства, доставлявшаго естественный матеріалъ для удобренія почвы (такъ какъ стада цѣлый этотъ годъ постоянно могли оставаться на поляхъ), служило лучшимъ средствомъ возстановленія истощенной растительной силы земли. Еще важнѣе и характеристичнѣе въ отношеніи къ общему воззрѣнію Моисеева законодательства на землю и собственность другой законъ о субботнемъ годѣ, или, точнѣе говоря, дополненіе перваго закона о покоѣ земли. Запретивъ въ седьмой годъ обработку земли и посѣва на ней, законъ продолжаетъ: „Что само выростетъ на жатвѣ твоей, не сжинай, и гроздовъ съ необрѣзанныхъ лозъ твоихъ не снимай: да будетъ это годъ покоя земли. И будетъ это въ продолженіе субботы земли *всѣмъ* вамъ въ пищу, тебѣ и рабу твоему, и рабѣ твоей, и наемнику твоему и поселенцу твоему, поселившемуся у тебя; и скоту твоему и звѣрямъ, которые на землѣ твоей, да будутъ всѣ произведенія ея въ пищу“ [2]). Этимъ закономъ всѣ произведенія земли, выросшія [3]) безъ искусственнаго ухода за ней, предоставляются въ *общее* пользованіе, — всѣмъ, которые только нуждаются въ нихъ, даже тѣ, которые въ обычное время, ограничиваемые условіями права собственности, не имѣютъ права воспользоваться ими, безъ дозволенія владѣтеля или собственника. Теократиче-

[1]) Лев. XXV, 2 и 4; Исх. XXII, 10—11. [2]) Лев. XXV, 5—7.
[3]) А они, какъ увидимъ ниже, очень значительны.

ское значеніе этого закона состоитъ въ томъ, что имъ какъ бы возстановлялся тотъ періодъ человѣческой жизни, когда люди, неиспорченные еще грѣхомъ и незараженные узкоэгоистическими инстинктами, обособляющими человѣка въ сферу личныхъ интересовъ, часто затемняющихъ даже сознаніе общечеловѣческаго братства, неподѣленные еще на классы по роду и состоянію, жили общею жизнью и пользовались благами природы на правахъ полнаго равенства. Изъ такого теократическаго значенія этого закона понятно и его соціальное значеніе. Предоставляя частную собственность въ общее пользованіе, законъ достигалъ этимъ двоякой пользы—въ соціально-экономическомъ и соціально-нравственномъ отношеніи. Естественно-историческія условія, какъ они ни подавлялись и какъ ихъ дѣйствіе не регулировалось теократическимъ принципомъ, быстро вели къ неравномѣрному распредѣленію матеріальныхъ благъ и мало по малу приводили къ обособленію богатыхъ отъ бѣдныхъ, производили соціально-экономическое неравенство, со всѣми его бѣдствіями. Разсматриваемый законъ сглаживалъ въ извѣстной степени образовавшееся неравенство. Уничтожая на цѣлый годъ право исключительнаго пользованія плодами земли со стороны собственниковъ и предоставляя пользованіе ими всѣмъ нуждающимся въ нихъ, дѣлая ихъ *общимъ* достояніемъ, законъ тѣмъ самымъ лишалъ богатыхъ собственниковъ возможности въ продолженіи цѣлаго года накоплять богатства къ богатствамъ (что конечно для нихъ, пользующихся значительнымъ количествомъ рабочихъ рукъ и земельныхъ участковъ, было несравненно удобнѣе и легче, чѣмъ для бѣдняковъ). А между тѣмъ бѣдные и всѣ обездоленные въ суровой житейской борьбѣ, лишившіеся своихъ поземельныхъ участковъ, будучи вынуждены продать ихъ богатымъ, теперь могли свободно пользоваться произведеніями всѣхъ нивъ и виноградниковъ. Эта мысль ясно выражена въ другой формѣ того же закона: „Въ седьмый годъ оставляй землю въ покоѣ, чтобы питались убогіе изъ народа твоего, а остатками послѣ нихъ, прибавляетъ законъ, питались звѣри полевые“, какъ извѣстно, тоже часто лишающіеся, благодаря алчности человѣка, необходимой, назначенной имъ природой, пищи. „Такъ же поступай съ виноградникомъ твоимъ и съ

маслиною твоею“ [1]). Въ соціально-нравственномъ отношеніи этотъ законъ имѣлъ то благодѣтельное вліяніе, что предоставленіе плодовъ въ общее пользованіе способствовало поддержанію и возбужденію сознанія братства людей, часто затемняющагося развившимся неравенствомъ по положенію и состоянію, и препятствовало сильному развитію узкаго, своекорыстнаго себялюбія, уединяющаго человѣка отъ всѣхъ благородныхъ порывовъ человѣколюбія въ сферу личныхъ интересовъ.

Таково теократическое и соціальное значеніе разсматриваемаго нами закона о субботнемъ годѣ. Но спрашивается: не могло ли происходить отъ этого закона, запрещающаго въ седьмой годъ обработку земли и посѣвъ хлѣба [2]), экономическихъ затрудненій? Другими словами: могла ли палестинская почва безъ обработки и посѣва производить столько продуктовъ, чтобы ихъ достаточно было для прокормленія народа? Это серьезный вопросъ, и многіе изслѣдователи останавливались на немъ. Для насъ онъ имѣетъ тѣмъ большее значеніе, что указанная выше теорія соціальнаго значенія закона о субботнемъ годѣ получаетъ всю свою силу только при положительномъ отвѣтѣ на вопросъ, т. е. что палестинская почва могла достаточно производить продуктовъ безъ обработки земли и посѣва.

Михаэлисъ, для избѣжанія представляющихся закономъ затрудненій, построилъ цѣлую теорію, по которой законъ о субботнемъ годѣ будто бы имѣлъ народо-воспитательное значеніе, имѣвшее цѣлью пріучить народъ къ сбереженію на случай голоднаго года. „Разсматриваніе затрудненій (могущихъ произойти отъ закона о покоѣ земли), говоритъ Михаэлисъ, навело меня на мысль, что это очень мудрый законъ и имѣлъ цѣлію сбереженіе, запасъ хлѣба, чтобы обезопасить народъ на случай голода. Великую пользу сбереженія хлѣба Моисей могъ знать изъ Египта, гдѣ Іосифъ представилъ примѣръ подобнаго сбереженія, которому по всей вѣроятности въ продолженіе многихъ столѣтій подражали египтяне. Отсюда довольно вѣроятно, что онъ эту спасительную мѣру — сбереженіе, старался ввести и въ своемъ народѣ“ [3]). Для подтвержденія своей мысли, Ми-

[1]) Исх. XXIII, 11.
[2]) Лев. XXV, 20.
[3]) Mosaisches Recht. Zweiter Theil. стр. 32.

хаэлисъ „не можетъ освободиться отъ предположенія“, что текстъ, въ которомъ Іегова обѣщаетъ послать благословеніе народу въ *шестый годъ* [1]), читался не: въ *шестый годъ*, а въ *шесть* лѣтъ [2]). Этой же мысли въ общемъ ея видѣ отчасти держится и Залыюцъ. „Хотя измѣненія текста, говоритъ онъ, предлагаемаго Михаэлисомъ, нельзя принять, однакожь изъ текста можно вывести подобный же смыслъ. Его нельзя понимать такъ, будто благословеніе Божіе будетъ ниспослано только на шестой годъ, но такъ, что этотъ годъ, столь же плодоносный, какъ и прежніе годы, только *восполнитъ* прежній запасъ настолько, что его достанетъ на три года“ [3]). Такого же мнѣнія отчасти держится Элеръ [4]). Не вдаваясь въ подробный разборъ указанныхъ предположеній о запасѣ отъ прежнихъ лѣтъ, предположеній, не мотивируемыхъ прямымъ смысломъ текста, и не отрицая того, что *могли* оставаться запасы и отъ прежнихъ лѣтъ, мы обратимся къ болѣе простому рѣшенію вопроса, по которому дѣло объясняется на основаніи прямого смысла текста и историко-географическихъ данныхъ относительно особенностей Палестины.

Запрещая посѣвъ, законъ однакоже говоритъ о пользованіи произведеніями и плодами земли и настолько значительными, что по удовлетвореніи хозяевъ со всѣми ихъ домочадцами, рабочими, скотомъ, и по удовлетвореніи бѣдныхъ и поселенцевъ, очевидно не имѣющихъ своихъ полей и значитъ имѣющихъ пользоваться плодами съ тѣхъ же полей имущихъ собственниковъ, предполагаетъ еще остатки [5]), которые предоставляются въ пищу звѣрямъ полевымъ. Ясно, что законъ предполагаетъ хорошій урожай безъ посѣва, — и историко-географическія данныя вполнѣ подтверждаютъ это предположеніе. Извѣстно, что библейскіе, классическіе и вообще древніе писатели, писавшіе о Палестинѣ, единогласно, за исключеніемъ Страбона, мало знавшаго Палестину, съ восхищеніемъ отзы-

---

[1]) Лев. XXV, 21.

[2]) Mosaisches Recht. Zweiter Theil. стр. 31.

[3]) *Saalschütz*, Mosaisches Recht. стр. 143.

[4]) Sabbath-und Jobeljahr. *Herzog*. Real-Encyclopädie. T. XIII. Ср. его же Theologie des Alten Testaments. стр. 536, Anmerk. 6.

[5]) Исх. XXIII, 11.

ваются о ея климатическихъ условіяхъ и необыкновенномъ плодородіи. Это, по выраженію Іеговы, „страна, гдѣ течетъ молоко и медъ“ [1]), „краса всѣхъ земель“ [2]), „земля, по описанію Моисея, добрая, гдѣ пшеница, ячмень, виноградныя лозы, смоковницы и гранатовыя деревья, масличныя деревья и медъ, земля, въ которой народъ безъ скудости будетъ ѣсть хлѣбъ, и ни въ чемъ не будетъ имѣть недостатка“ [3]). Такими же красками изображаютъ плодородіе Палестины Тацитъ [4]). Амміанъ Марцелинъ [5]), Іосифъ Флавій [6]), Іустинъ философъ [7]) и др. Такія свидѣтельства древнихъ подтверждаются и новѣйшими изслѣдователями и путешественниками. Такъ Грецъ замѣчаетъ: „Правда, земля, которая нѣкогда текла молокомъ и медомъ, измѣнилась,—взглядъ повсюду видитъ опустошеніе. Но и теперь тамъ, гдѣ только человѣческая рука обработываетъ почву, является необыкновенное плодородіе“ [8]). Если принять во вниманіе такую роскошь и плодородіе обѣтованной земли, то нѣтъ ничего удивительнаго, что и безъ искусственнаго посѣва выростали богатыя нивы единственно только отъ случайно выпавшихъ [9]) зеренъ, количество которыхъ тѣмъ больше, чѣмъ значительнѣе урожай. И такое явленіе не безпримѣрно: по свидѣтельству Страбона [10]) въ Албаніи отъ одного посѣва можно было собирать двѣ или три жатвы. Въ Нумидіи отъ выпавшихъ зеренъ на слѣдующее лѣто выростали обыкновенныя жатвы, и въ Гирканіи, гдѣ собственно не было даже пра-

---

[1]) Исх. Ш, 82) Іезек. XX, 6. [3]) Второз. VIII, 7—9.

[4]) Tac. Hist. 5, 6. Uber solum; fruges nostrum ad morem praeterque eas balsamum et palmæ. Palmetis proceritas et decor.

[5]) Ammian. Marc. 14, 5: Palaestina cultis abundans terris et nitidis.

[6]) Bell. jud. Γαλιλαία πίων πάσα καὶ εὔβοτος καὶ δένδρεσι παντοίοις κατάφυτος, ὡς ὑπὸ τῆς εὐπαθείας προσκαλέσασθαι καὶ τὸν ἧκιστα γῆς φιλόπονον, и о Самаріи и Іудеѣ 4: εἰς τε γεωργίαν μαλθακαὶ καὶ πολύφοροι, καταδενδροι καὶ ὀπώρας ὀρεινῆς καὶ ἡμέρου μεσταὶ. Antiqu. 8, 2; 15, 5.

[7]) L. 36, c. 3.

[8]) Geschichte der Juden. Vorwort, стр. IX.

[9]) По свидѣтельству путешественниковъ, и въ теперешней Палестинѣ очень большая часть зеренъ сама собой высѣевается изъ спѣлыхъ колосьевъ, и во многихъ мѣстахъ хлѣбъ выростаетъ безъ обработки. *Schubert*, Reise Ш, стр. 115, 166. Ср. *Knobel*, Leviticus стр. 561.

[10]) Strab. XI, 4. 3; *Herzog*, Real-Encycl. Bd. XIII. Art. Sabbath-und-Jobeljahr. Ср. *Knobel*, l. c. стр. 561.

вильнаго земледѣлія, хлѣбъ родился отъ выпавшихъ при жатвѣ зеренъ [1]). Вѣроятность этого явленія въ Палестинѣ еще больше, если принять во вниманіе законъ, запрещавшій дожинать ниву до края и подбирать оставшееся [2]). При такихъ условіяхъ урожай могъ быть значительный и безъ посѣва, не говоря уже о садахъ и виноградникахъ, могущихъ приносить плоды безъ ухода и въ странахъ менѣе плодородныхъ, чѣмъ Палестина. Но, объясняя естественнымъ путемъ возможность урожая безъ посѣва, мы тѣмъ самымъ не исключаемъ здѣсь особеннаго дѣйствія „благословенія Божія“, которое обѣщано самимъ Іеговою на шестый годъ. Напротивъ, намъ кажется, что и особенное опасеніе затрудненій, могущихъ произойти отъ закона о покоѣ земли, заставившее указанныхъ нами ученыхъ изслѣдователей прибѣгать къ разнымъ теоріямъ и натяжкамъ (Михаэлисъ), вытекло изъ односторонняго, усконатуралистическаго взгляда на предметъ, игнорирующаго или даже вовсе исключающаго [3]) чудесный элементъ въ судьбѣ избраннаго народа. Это тѣмъ болѣе нужно сказать относительно юбилейнаго года, гдѣ, по случаю стеченія двухъ лѣтъ покоя земли, натуралистическая теорія приходитъ еще въ большее замѣшательство, но гдѣ зато тѣмъ явственнѣе выступаетъ чудесный элементъ.

Юбилейный годъ составляетъ высшую ступень въ раскрытіи идеи субботы и дальнѣйшую градацію въ субботней системѣ по Моисеевымъ законамъ о землѣ и собственности. „Насчитай себѣ семь субботнихъ лѣтъ, семь разъ по семи лѣтъ, чтобъ было у тебя въ семи субботнихъ годахъ сорокъ девять лѣтъ. И освятите пятьдесятый годъ. Пятьдесятый годъ да будетъ у васъ юбилей“ [4]). Если слѣдовать буквальному смыслу текста этого закона, то не можетъ быть и вопроса о томъ, когда праздновался этотъ годъ. Прямой, буквальный смыслъ закона тотъ, что юбилей положенъ былъ на 50-й годъ, послѣ послѣдовательнаго ряда семи седмицъ лѣтъ, и былъ отличенъ

---

[1]) *Knobel*, Exeg. Handbuch zu Leviticus l. c.

[2]) Лев. XIX, 9; XXIII, 22.

[3]) Такой взглядъ явственно проходитъ въ трудахъ Михаэлиса и Зальшюца. См. напр. *Michaelis*, 2 Th., стр. 31; *Saalschütz*, Mos. Recht. стр. 142—143 и др.

[4]) Лев. XXV, 8—11.

отъ седьмаго субботняго года. Но при такомъ пониманіи представляется возможность еще большаго экономическаго затрудненія, чѣмъ какое представляется въ законѣ о субботнемъ годѣ, такъ какъ тогда пришлось бы допустить, что земля оставалась безъ обработки въ продолженіе двухъ лѣтъ сряду. Затрудняясь согласить такое пониманіе съ законодательною мудростью, нѣкоторые ученые изслѣдователи доказываютъ, что юбилей могъ быть только въ 49 годъ, т. е. онъ былъ не что иное, какъ седьмой субботній годъ, какъ заключительный пунктъ всего субботняго круга. Чтобы согласить такое мнѣніе съ текстомъ, обыкновенно предполагаютъ, что субботній годъ начинался весною, а юбилейный осенью, другою половиною своею захватывая первую половину перваго года (пятидесятаго) новаго субботняго періода, почему и названъ онъ въ текстѣ въ отличіе отъ седьмаго субботняго года пятидесятымъ [1]). Но, не говоря уже о томъ, что такое предположеніе и объясненіе основывается на искусственномъ пониманіи текста, неоправдываемомъ прямымъ его смысломъ, оно вноситъ путаницу въ лѣтосчисленіе, предполагая его двоякимъ въ отношеніи къ двумъ годамъ одной субботней системы. Кромѣ того, древность, за исключеніемъ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ ученыхъ, не за это мнѣніе. Филонъ и Іосифъ Флавій ясно говорятъ о юбилейномъ годѣ какъ пятидесятомъ [2]). Главный мотивъ къ этому натянутому объясненію заключается, какъ сказано выше, въ опасеніи возникновенія экономическихъ затрудненій отъ оставленія полей безъ обработки и посѣва въ продолженіи двухъ лѣтъ сряду. Натуралистическая тенденція этой теоріи указана была выше и тамъ же показана ея несостоятельность. Здѣсь мы дополнимъ только сказанное, указавъ причины несостоятельности такой теоріи въ ея частномъ примѣненіи къ юбилейному году. Опасеніе возможности возникновенія экономическихъ затрудненій,

---

[1]) Такого мнѣнія между прочимъ держится Эвальдъ. См. Alterthümer d. Volkes Isr. 1 A. S. 385, 3 A. S. 496. Нѣсколько иное объясненіе даетъ Зальшюцъ. Онъ предполагаетъ, что юбилейный годъ начинался Нисаномъ и составлялся изъ второй (лѣтней) половины седьмаго субботняго года и первой (зимней) половины перваго года новаго субботняго періода. Archäol. der Hebräer II, S. 229. Ср. Mosaisches Recht, S. 145. *Oehler*, Theologie d. A. Testam. S. 537, Anm. 15.

[2]) Philo, Opp. II, 391; Jos., Ant. 3, 12. 3.

при полномъ господствѣ обычныхъ экономическихъ условій, предполагается самимъ законодателемъ [1]), но имъ же оно и устраняется: „Если скажете: что же намъ ѣсть въ седьмый годъ, когда мы не будемъ ни сѣять, ни собирать произведеній нашихъ?—Я пошлю благословеніе Мое на васъ въ шестый годъ, и онъ принесетъ произведеній на три года“ [2]). Слѣдовательно здѣсь, кромѣ разсмотрѣнныхъ нами выше естественныхъ средствъ Палестины устранить экономическія затрудненія, полное значеніе получаетъ теократическій принципъ, къ сущности котораго относится между прочимъ и подчиненіе естественныхъ условій высшему руководительному началу. Преобладаніе такого начала, понятное и въ учрежденіи субботняго года, становится даже необходимымъ въ учрежденіи юбилейнаго года, которое по величію своихъ задачъ вполнѣ безпримѣрное въ исторіи явленіе.

Сущность Моисеева законодательства относительно юбилейнаго года заключается въ требованіи возстановленія того порядка вещей, который установленъ былъ при раздѣлѣ земли во владѣніе израильтянамъ и отъ котораго онъ уклонился въ своемъ развитіи подъ вліяніемъ естественно-историческихъ условій. А такъ какъ этотъ порядокъ состоялъ въ равномѣрномъ распредѣленіи земли во владѣніе и въ личной свободѣ каждаго члена теократическаго государства, то возстановленіе его должно было заключаться въ возвращеніи поземельной собственности и личной свободы тѣмъ, которые лишились ихъ въ суровой житейской борьбѣ въ теченіе пятидесятилѣтняго періода. „Въ юбилейный годъ возвратитесь каждый во владѣніе свое“ и „до юбилейнаго года пусть работаетъ (братъ твой) у тебя, а тогда пусть отойдетъ отъ тебя, самъ и дѣти его съ нимъ, и возвратится въ племя свое, и вступитъ опять во владѣніе отцовъ своихъ“ [3]). Въ этихъ немногихъ словахъ выражена сущность законовъ о юбилейномъ годѣ и изъ нихъ же видно все великое значеніе этихъ законовъ въ теократическомъ и соціальномъ отношеніи. По смыслу этого закона юбилейный годъ долженъ былъ служить опредѣленнымъ временемъ, въ которое разстроившійся разъ установленный порядокъ соціально-экономи-

[1]) Лев. XXV, 20. [2]) Лев. XXV, 20—21.
[3]) Лев. XXV, 13 и 40—41.

ческихъ отношеній,—порядокъ, основнымъ началомъ котораго было равенство, опять возстановлялся въ его прежнее состояніе. Субботній годъ имѣлъ своимъ назначеніемъ возстановленіе въ прежнее состояніе только земли, а юбилейный годъ обнималъ и землю и людей. „Специфическое значеніе юбилейнаго года, въ отличіе отъ субботняго, заключается въ идеѣ спасительнаго возстановленія и возвращенія теократіи къ первобытному божественному порядку, при которомъ всѣ свободны и каждому обезпечено его земное благосостояніе. Богъ, нѣкогда избавившій свой народъ отъ рабства египетскаго и взявшій его въ свою собственность, и теперь является Спасителемъ, чтобы возстановить личную свободу попавшихъ въ рабство и возвратить обѣднѣвшимъ ту причитающуюся на нихъ долю участія въ благахъ земныхъ, которой они лишились“ [1]). Въ соціальномъ отношеніи институтъ юбилейнаго года имѣлъ своею задачею противодѣйствовать и уничтожать тѣ ненормальности, которыя неизбѣжны въ жизни человѣческаго общества при его обыкновенномъ, предоставленномъ самому себѣ, соціально-экономическомъ развитіи. Въ этомъ отношеніи учрежденіе юбилейнаго года представляетъ счастливое, какъ выражается Зальшюцъ [2]), рѣшеніе проблемы, надъ которою трудились законодатели различныхъ народовъ. Уже сказано было, въ чемъ заключается эта міровая проблема: она заключается въ достиженіи такого регулированія человѣческихъ отношеній, при которомъ невозможно было-бы возникновеніе или по крайней мѣрѣ сильное развитіе соціальнаго зла—крайне неравномѣрнаго распредѣленія матеріальныхъ благъ, чрезмѣрнаго богатства съ одной стороны и крайней нищеты — съ другой. Учрежденіе юбилейнаго года насколько возможно достигало этой цѣли. Пятидесятилѣтній періодъ, давая владѣтелю значительную свободу въ распоряженіи своею собственностью, въ тоже время ограничивалъ эту свободу, полагая ей необходимые предѣлы, за которыми она послужила бы во вредъ самому владѣтелю, подвергая его всѣмъ случайностямъ и опасностямъ навсегда лишиться владѣнія. Только этотъ институтъ служилъ надеж-

---

[1]) *Oehler*, Theologie d. A. Testaments. S. 540—541.

[2]) Mosaisches Recht. S. 154.

нымъ средствомъ противодѣйствовать такому злу и былъ именно приспособленъ къ тому, чтобы препятствовать дѣленію народа на различные классы по состоянію, на богатую знать и бѣдныхъ работниковъ и постоянно поддерживать равенство между ними, какъ свободными землевладѣльцами.

III.

Учрежденіе юбилейнаго года получаетъ свою практическую силу изъ теократическаго принципа, на который оно опирается. Сущность этого принципа въ данномъ случаѣ состоитъ въ ограниченіи права собственности въ отношеніи къ землѣ, какъ исключительной собственности одного полновластнаго владѣтеля ея Іеговы. Онъ какъ полновластный собственникъ отдаетъ ее во владѣніе своему народу, но сохраняетъ надъ ней свои права, которыя, полагая необходимый предѣлъ свободѣ распоряженія землею со стороны вторичныхъ такъ сказать собственниковъ, служатъ регулирующей силой въ развитіи соціально-экономическихъ отношеній народа. Такое ограниченіе прежде всего выражается въ законѣ о продажѣ земли. „Землю не должно продавать навсегда; ибо Моя земля; вы пришельцы и поселенцы у Меня“ [1]). Такимъ законоположеніемъ, опредѣляющимъ неотчуждаемость поземельной собственности, обезпечена навсегда за каждымъ членомъ теократическаго государства извѣстная доля матеріальнаго довольства, возможнаго при данномъ земельномъ участкѣ, и слѣдовательно устранена возможность возникновенія и развитія того соціальнаго зла, которое, являясь въ видѣ пауперизма или пролетаріата всегда служило и до настоящаго времени служитъ больнымъ мѣстомъ общественныхъ организмовъ, судорожно потрясающимъ и здоровыя части ихъ. По этому законоположенію, никто не имѣетъ права произвольно распоряжаться своею земельною собственностью такъ, чтобы это распоряженіе шло вопреки учрежденіямъ Іеговы, обезпечивающимъ общественное благо [2]). Собственникъ— полновластный распорядитель своею земельною собственностью

---

[1]) Лев. XXV, 23.

[2]) *Saalschütz*, Mos. Recht. S. 154.

только въ предѣлахъ пятидесятилѣтняго періода — отъ одного юбилейнаго года до другаго. Онъ можетъ продать свой участокъ, но не далѣе какъ до юбилейнаго года, въ который проданное опять безплатно должно было возвратиться къ прежнему владѣльцу. Но и въ предѣлахъ этого періода продажа собственности, по ясному выраженію закона (ст. 25), обусловлена единственно бѣдностью, крайнею, гнетущею нуждою, а всякая продажа изъ другихъ мотивовъ, какъ напримѣръ изъ барышнической спекуляціи, закономъ или не предполагается, или даже, какъ думаютъ раввины [1]), вовсе запрещается. Далѣе, продажа и въ случаѣ нужды ограничивалась [2]) лишь *частію* владѣнія („если обѣднѣетъ братъ твой и продастъ *отъ владѣнія* своего"... какъ выражается законъ). Слѣдовательно, по предположенію закона, землевладѣлецъ и послѣ продажи части своего владѣнія, вызванной необходимостью удовлетворить гнетущей нуждѣ, будетъ имѣть еще свою землю, съ которой ему можно питаться. Конечно законъ предполагаетъ возможность продажи и всей земли, за чѣмъ слѣдуетъ полная бѣдность и перспектива рабства, но уже самая безотрадность перспективы послѣ такой продажи естественно ограничивала эту возможность областью рѣдкихъ, исключительныхъ случаевъ.

Опредѣленная закономъ продажа на извѣстный, опредѣленный срокъ, послѣ котораго проданное опять возвращается къ прежнему владѣльцу, естественно теряетъ существенный характеръ продажи въ собственномъ смыслѣ, какъ передачи другому всей суммы полезности, какую только можно извлечь изъ проданной вещи. Въ данномъ случаѣ продажа является какъ передача другому не всей суммы полезности продаваемой вещи, а только той части ея, какую можно извлечь въ данное время. Отсюда и стоимость продаваемой вещи измѣняется по количеству того времени, въ продолженіе котораго предполагается пользованіе вещью. Въ отношеніи къ землѣ стоимость ея при временной продажѣ равняется количеству лѣтъ, въ продолженіи которыхъ покупатель разсчитываетъ собирать жатву съ нея. А такъ какъ это количество въ предѣлахъ пятидесяти-

---

[1]) *Saalschütz*, Mos. Recht. Kap. 13, Anm. 186.

[2]) *Saalschütz*, ibidem.

лѣтняго періода опредѣляется количествомъ лѣтъ, оставшихся до юбилейнаго года, то и стоимость продаваемой земли опредѣляется количествомъ жатвъ, могущихъ быть собранными до юбилейнаго года. Законъ строго опредѣляетъ такое отношеніе цѣнности земли къ количеству лѣтъ пользованія ею: „По расчисленію лѣтъ послѣ юбилея ты долженъ покупать у ближняго твоего, и по расчисленію лѣтъ дохода, онъ долженъ продавать тебѣ. Если много остается лѣтъ, умножь цѣну; а если мало лѣтъ остается, уменьши цѣну: ибо извѣстное число лѣтъ жатвъ онъ продаетъ тебѣ“ [1]). Такая продажа получаетъ характеръ сдачи въ аренду. Много спорили о выгодахъ такого законоположенія. По мнѣнію однихъ изслѣдователей оно, превращая продажу въ простую сдачу въ аренду и низводя цѣнность земли на степень ренты, слѣдовательно уменьшая ее соотвѣтственно ограниченному числу лѣтъ пользованія ею, будто бы не представляло никакой существенной выгоды ни продавцу, ни покупателю [2]). Но это мнѣніе не вполнѣ ясно сознаетъ и недостаточно оцѣниваетъ мотивы законодательства. Конечно, говоритъ Винеръ [3]), добровольный продавецъ, продающій свой участокъ изъ видовъ спекуляціи и корысти, ничего не выигралъ бы при такомъ порядкѣ вещей, потому что онъ могъ продать его только до юбилея, и слѣдовательно могъ получить за него не болѣе какъ арендную плату до этого срока. Но, во первыхъ, законъ и не предполагаетъ такого продавца-спекулянта: единственнымъ продавцомъ своего участка законъ предполагаетъ продавца по нуждѣ, человѣка, который вынуждается къ продажѣ своего владѣнія какимъ либо великимъ, гнетущимъ несчастіемъ, личнымъ или семейнымъ, повергшимъ его въ тяжелое бѣдствіе, единственнымъ исходомъ изъ котораго оставалась продажа земли. Вотъ на такихъ то несчастныхъ и разсчитано законодательство. Хотя и они также получали за землю уменьшенную плату, но зато безпрепятственное возвращеніе владѣнія доставляло имъ дѣйствительную выгоду, такъ какъ они получали свой участокъ, не будучи обременены

---

[1]) Лев. XXV, 15—16.

[2]) *Raumer*, Vorlesungen I, 130 и д.

[3]) *Winer*, Biblisches Realwörterbuch, I Bd. Jübeljahr, S. 736. 2-te Aufl.

никакими долговыми обязательствами, которыя были бы неизбѣжны при возвращеніи участка въ случаѣ полной его продажи, и долговыя обязательства тѣмъ тяжелѣе, чѣмъ настоятельнѣе была нужда, заставившая продать или заложить свой участокъ. При данномъ же порядкѣ владѣлецъ свободно, безъ всякаго выкупа возвращался въ то состояніе, въ которомъ онъ находился до несчастія, принудившаго его къ продажѣ. Несправедливо и то мнѣніе, по которому продавшіе свой участокъ въ предѣлахъ пятидесятилѣтняго періода, во время своего невладѣнія, находясь собственно въ положеніи сдатчиковъ въ аренду, въ юбилейный годъ получали лишь то, чѣмъ они въ сущности уже *владѣли*. Здѣсь не принято во вниманіе то, что каждый землевладѣлецъ, самъ обработывая свои поля, извлекъ бы изъ нихъ несравненно больше выгоды, чѣмъ сколько могъ ему заплатить временный владѣлецъ, — слѣдовательно первый въ юбилейный годъ вступалъ опять въ полное пользованіе своею собственностію. Съ другой стороны, временная продажа и обусловливающее ее возвращеніе земли есть узаконенное благодѣяніе въ томъ отношеніи, что владѣлецъ, принужденный гнетущею необходимостью продать свой участокъ, конечно получилъ бы не полную стоимость его; но и этотъ чистый капиталъ, который бы ему удалось получить за проданную землю, въ государствѣ, гдѣ нельзя было отдавать денегъ изъ процентовъ, не могъ бы служить постояннымъ источникомъ дохода, какимъ всегда могъ служить поземельный участокъ, потому что капиталъ, не принося дохода, скоро потребился бы (особенно, если бы продолжились тяжелыя обстоятельства). Въ неотчуждаемой же недвижимой собственности капиталъ оставался неприкосновеннымъ, служа постояннымъ источникомъ дохода, будетъ ли владѣлецъ самъ лично изъ земли извлекать этотъ доходъ, или же будетъ принужденъ взять за него вознагражденіе, отдавъ пользованіе доходомъ другому. Въ этомъ законодательствѣ заключается также гарантія отъ личнаго произвола однихъ по отношенію къ другимъ, болѣе всего могущимъ пострадать отъ этого произвола [1]). Тотъ, кто свобо-

---

[1]) *Saalschütz*, Mos. Recht. Кар. 13, Anmerk. 201.

день безусловно распорядиться своимъ владѣніемъ, такъ что можетъ продать его навсегда, безъ сомнѣнія получаетъ большую въ данный моментъ выгоду, чѣмъ тотъ, кто можетъ только сдать въ аренду жатвы до юбилейнаго года. Но законодатель въ данномъ случаѣ является опекуномъ дѣтей и потомковъ, которыхъ легкомысленный отецъ, увлеченный временною выгодою, продавъ землю навсегда, могъ бы повергнуть въ бѣдствіе вѣчной нищеты. Кромѣ того, по мнѣнію Зальшюца, разсматриваемое законоположеніе имѣетъ значеніе и въ отношеніи къ возвышенію общей стоимости полей, такъ какъ цѣны на недвижимую собственность постоянно опредѣляются по ихъ ближайшей полезности, и прежде всего по той, которую они могутъ представить въ теченіе жизни покупателя, чѣмъ напримѣръ по столѣтнему или еще на большіе періоды разсчитанному пользованію ими, и слѣдовательно сумма цѣны при продажѣ навсегда постоянно бываетъ меньше, чѣмъ сумма цѣлаго ряда сдачъ въ аренду на юбилейные періоды. Правда, при временной сдачѣ въ пользованіе можетъ представляться та невыгода, что временный владѣлецъ будетъ стараться о томъ, какъ бы больше извлечь изъ земли выгоды и меньше истратить на ея обработку, т. е. представляется невыгода беззастѣнчивой, крайней эксплоатаціи земли, неминуемо ведущей за собой истощеніе ея и безплодіе, какъ это было напримѣръ въ самарской губерніи, гдѣ арендаторская эксплоатація довела землю до крайняго истощенія, за которою послѣдовала въ 1873 г. извѣстная катастрофа—голодъ [1]). Но и это неудобство не могло принести въ древней Палестинѣ столько вреда, сколько оно могло бы принести его въ другихъ странахъ и при другихъ условіяхъ. Прежде всего временный владѣлецъ только въ рѣдкихъ случаяхъ могъ имѣть прямую выгоду въ эксплоатаціи земли до истощенія, и попреимуществу предъ юбилейнымъ годомъ, когда онъ долженъ былъ возвращать землю прежнему владѣльцу. Но и здѣсь уже его корыстная эксплоатація могла парализоваться глубоко укоренившимся въ народѣ воззрѣніемъ на землю, какъ бы на одушевленное,

[1]) Правосл. Обозр. авг. 1874 г. статья Гусева «Нравственныя условія эконом. благосостоянія».

чувствующее существо, и потому самому требующее отдохновенія послѣ труда [1]),—слѣдовательно удобренія послѣ истощенія. Но если бы даже этотъ нравственный мотивъ оказался безсильнымъ умѣрить хищническую эксплоатацію временнаго владѣльца, то и въ такомъ случаѣ вредъ ея парализовался разсмотрѣннымъ уже нами учрежденіемъ субботняго года, агрономическое значеніе котораго и состояло въ возстановленіи истощенной растительной силы земли. При необыкновенномъ плодородіи палестинской почвы такого узаконеннаго покоя было достаточно для того, чтобы изгладить слѣды хищнической эксплоатаціи. Тѣмъ большее значеніе въ этомъ отношеніи имѣлъ двухгодичный покой (во время субботняго и юбилейнаго года), какъ разъ приходившійся ко времени возвращенія истощенной земли прежнему владѣльцу: послѣ такого продолжительнаго покоя земля возвращалась прежнему владѣтелю со всѣмъ богатствомъ своихъ растительныхъ силъ и своего плодородія.

Но Моисеево законодательство и временную продажу обусловливаетъ такими опредѣленіями, по которымъ только въ исключительныхъ случаяхъ земля могла остаться въ рукахъ покупателя до юбилейнаго года. И здѣсь оно, всегда вѣрное своему основному принципу, приходитъ на помощь обездоленному судьбой бѣдняку, вынужденному бѣдствіемъ къ продажѣ своего участка, защищая его отъ эксплоатаціи со стороны болѣе состоятельныхъ людей. Эта помощь выражается въ законодательствѣ въ широкомъ правѣ выкупа проданнаго владѣнія. „По всей землѣ владѣнія вашего дозволяйте выкупъ земли“, возвѣщаетъ законъ [2]). Обязанность выкупа возлагается на близкаго родственника (гоэла). „Если братъ твой обѣднѣетъ и продастъ отъ владѣнія своего, то прійдетъ близкій его родственникъ и выкупитъ проданное братомъ его“ (ст. 25). Впрочемъ изъ текста нельзя опредѣлить, какого рода эта обязанность: просто ли вытекающая изъ чувства родства, или юридическая. По мнѣнію

---

[1]) Такое воззрѣніе между прочимъ проглядываетъ въ Лев. XXVI, 33 и 34 и 2 Пар. XXXVI, 21, гдѣ говорится, что земля лишавшаяся узаконеннаго покоя до вавилонскаго плѣна, должна была отдохнуть, удовлетворить себя во время плѣна.

[2]) Лев. XXV, 24.

Зальшюца, законъ просто предоставляетъ родственнику *право* выкупить землю, чтобы обратить ее въ *свое* пользованіе [1]). Но такое мнѣніе едва ли основательно, хотя повидимому и болѣе понятно для нашего своекорыстнаго времени. Предоставляя право выкупа, законъ имѣетъ въ виду не выгоды цѣлаго рода, среди котораго могутъ быть богатые члены, скупившіе участки бѣдняковъ, а исключительно выгоды самого потерпѣвшаго, вынужденнаго продать свой участокъ. Эта мысль закона ясно выступаетъ въ предоставленіи права выкупа самому продавшему, какъ только онъ получитъ къ тому возможность. „Если же некому за него выкупить, но самъ онъ будетъ имѣть достатокъ, и найдетъ сколько нужно на выкупъ; то пусть онъ расчислитъ годы продажи своей, и возвратитъ остальное тому, кому онъ продалъ, и вступитъ опять во владѣніе свое“ (ст. 26—27). Всего вѣроятнѣе здѣсь мысль закона та, что состоятельный родственникъ обязанъ, если и не юридически (въ чемъ однакоже нѣтъ ничего невозможнаго), то по чувству родства, выкупить проданный братомъ участокъ и возвратить ему [2]). Это пониманіе съ полнымъ основаніемъ можетъ опираться на ту силу родственной связи, какая обыкновенна у восточныхъ народовъ, гдѣ она часто служитъ прочной гарантіей взаимныхъ услугъ въ такихъ отношеніяхъ, въ которыхъ такой гарантіей въ наше время можетъ служить лишь принудительная сила узаконенія. При пониманіи этой обязанности гоэла имѣетъ значеніе и то, что низшей юридически опредѣленной единицей, получавшей землю, служилъ, какъ показано было выше, *домъ* или *семейство* въ обширномъ смыслѣ, какъ подраздѣленіе поколѣнія; члены этого семейства должны были оберегать *общее* ихъ достояніе; продажа одного участка члену другаго семейства уменьшала земельный надѣлъ всего семейства, къ которому принадлежалъ бѣднякъ. Отсюда выкупъ проданной земли, кромѣ мотивовъ родственнаго чувства, вызывался и общимъ интересомъ всего семейства.—Частное опредѣленіе закона о выкупѣ—„расчислить годы продажи своей и возвратить остальное тому, кому было продано выкупаемое“ — составляетъ простой разсчетъ справедливости, по которому нужно возвратить покупщику его

[1]) Mos. Recht, Kap. 107, § 4.

[2]) Ср. *Knobel*, Kurzgef. exeget. Handbuch. Leviticus, S. 567.

плату только за тѣ годы, которые ему *оставалось* пользоваться полемъ до юбилейнаго года, и удержать за тѣ годы [1]), въ которые онъ уже пользовался имъ со времени покупки. „Если же не найдетъ рука его (бѣдняка) сколько нужно возвратить ему, то проданное имъ останется въ рукахъ покупщика до юбилейнаго года, а въ юбилейный годъ отойдетъ оно, и онъ опять вступитъ во владѣніе свое“ — заключаетъ законъ свои опредѣленія о правѣ выкупа проданной земли [2]).

Наравнѣ съ полемъ въ отношеніи къ праву выкупа и возвращенія въ юбилейный годъ законъ поставляетъ сельскіе дома, не имѣющіе крѣпкой искусственной защиты. „Домы въ селеніяхъ, вокругъ которыхъ нѣтъ стѣны, должно считать наравнѣ съ полемъ земли; выкупать ихъ всегда можно, и въ юбилей они отходятъ“ [3]). Другое дѣло „дома въ городѣ, огражденномъ стѣною“. Въ отношеніи къ нимъ право выкупа ограничено, а существенный законъ юбилейнаго года — о неотчуждаемости недвижимой собственности — на нихъ вовсе не простирается. „Если кто продастъ жилой домъ въ городѣ, огражденномъ стѣною, то выкупить его можно до истеченія года отъ продажи его; въ теченіе года выкупить его можно. Если же не будетъ онъ выкупленъ до истеченія цѣлаго года; то домъ, который въ городѣ, имѣющемъ стѣну, останется навсегда у купившаго его въ роды его, и въ юбилей не отойдетъ отъ него“ [4]). Разница въ отношеніи закона о правѣ выкупа и неотчуждаемости къ двумъ родамъ недвижимой собственности—землѣ и домамъ (въ укрѣпленномъ городѣ) объясняется разною степенью права собственника на тотъ или другой родъ владѣнія. Между тѣмъ какъ по отношенію къ землѣ, которая для владѣльца ея есть лишь временный даръ Іеговы, настоящаго собственника ея, этотъ законъ выражается въ ограниченіи произвола въ распоряженіи ею, по отношенію къ дому (въ укрѣпленномъ городѣ), какъ полному произведенію самого владѣтеля и слѣдовательно

---

[1]) По раввинскому праву выкупъ поля, въ интересахъ покупщика, допускался не ранѣе двухъ лѣтъ дѣйствительнаго пользованія имъ. И въ текстѣ, замѣчаетъ Зальшюцъ, законъ повидимому нужно также понимать, такъ какъ въ Лев. XXV, 15 говорится о *многихъ* лѣтахъ жатвъ, которыми предстоитъ воспользоваться покупщику. S. 148. Anm. 190.

[2]) Лев. XXV, 28. [3]) Лев. XXV, 31. [4]) Лев. XXV, 29, 30.

полнаго собственника по праву производителя, законъ менѣе или даже вовсе не ограничиваетъ свободу распоряженія, и потому, предоставляя собственнику право на полную продажу, назначаетъ только годовой срокъ на выкупъ, по истеченіи котораго проданный домъ становится полною собственностію покупщика. Что же касается собственно установленнаго закономъ различія въ отношеніи къ домамъ въ селеніяхъ и городахъ, причемъ первые вполнѣ подводятся подъ категорію законовъ о землѣ, а вторые получаютъ особые законы, то это объясняется тѣмъ, что дома въ селеніяхъ находятся въ болѣе тѣсной связи съ полями, чѣмъ дома въ городахъ.

IV.

Нѣсколько другой характеръ Моисеево законодательство принимаетъ въ отношеніи къ домамъ левитовъ. Но это опредѣляется особеннымъ соціально-экономическимъ положеніемъ ихъ въ средѣ израильскаго народа. Извѣстно, что все владѣніе левитовъ состояло въ 48 городахъ, данныхъ имъ при раздѣлѣ земли [1]). Эти города съ незначительнымъ количествомъ окружающихъ ихъ полей и должны были служить для нихъ основою экономическаго благосостоянія, вмѣсто поземельныхъ участковъ, и потому самому они имѣли для нихъ тоже значеніе, какое для простыхъ израильтянъ имѣли земельные участки. Отсюда и законодательство на дома левитовъ въ ихъ городахъ переноситъ тѣже опредѣленія, которыя оно дѣлаетъ относительно земельныхъ участковъ простыхъ израильтянъ. „Города левитовъ, домы въ городахъ владѣнія ихъ, левитамъ всегда можно выкупать“ [2]). Законъ о возвращеніи въ юбилейный годъ земельныхъ участковъ къ прежнимъ владѣтелямъ здѣсь простирается также на дома левитовъ. „А кто изъ левитовъ не выкупитъ, то проданный домъ въ городѣ владѣнія ихъ въ юбилей отойдетъ; потому что домы въ городахъ левитскихъ есть ихъ владѣніе среди сыновъ

---

[1]) Числ. XXXV, 1—8.

[2]) Согласно съ еврейскимъ текстомъ этотъ стихъ можно перевести такъ: «и кто выкупитъ изъ (отъ) левитовъ, и отойдетъ проданный домъ и городъ владѣнія его въ юбилей». Лев. XXV, 32.

израилевыхъ“ [1]). Прямой смыслъ приведеннаго текста (по синодальному переводу) ясенъ: онъ говоритъ о юбилейномъ правѣ, по которому проданная недвижимая собственность, если не будетъ выкуплена, въ юбилей возвратится къ прежнему владѣльцу. Но встрѣчается затрудненіе въ объясненіи одной частности закона, такъ какъ онъ по еврейскому тексту читается иначе — безъ отрицательной частицы „не“: et qui redimet a levitis [2]).

Подобный же по смыслу перифразъ этого текста представляетъ Зальшюцъ: „Если кто нибудь изъ самихъ левитовъ выкупитъ, то проданный домъ, или даже цѣлый городъ, въ юбилей отойдетъ“. Такое чтеніе онъ сопровождаетъ слѣдующимъ объясненіемъ: „если одинъ левитъ вынужденъ былъ продать домъ, или цѣлое семейство левитовъ—городъ, и ихъ выкупятъ *другіе* левиты, то и между левитами дѣйствуютъ не общіе законы о домахъ (ст. 30), а общіе законы о земельномъ владѣніи, слѣдовательно такъ, что владѣніе левита А, которое онъ по бѣдности продалъ левиту В, и которое у этого послѣдняго выкупилъ левитъ С, въ юбилейный годъ возвращается опять отъ С къ первому владѣтелю—левиту А“ [3]). Но такое чтеніе и сопровождающее его остроумное объясненіе, не смотря на преобладаніе его въ древнихъ переводахъ, не вполнѣ соотвѣтствуетъ контексту рѣчи и отзывается искусственностію; между тѣмъ текстъ синодальнаго перевода [4]) вполнѣ соотвѣтствуетъ контексту, естественному, логическому ходу рѣчи. Законъ, предоставивъ левитамъ широкое (сравнительно съ простыми израильтянами) право выкупа („левитамъ всегда можно выкупать“), тотчасъ же дѣлаетъ естественное предположеніе, что по исключи-

---

[1]) Лев. XXV, 33.

[2]) Замѣчательно, что такое же чтеніе безъ частицы «не» усвоено почти всѣми древними переводами. По переводу LXX этотъ текстъ читается такъ: καὶ ὃς ἂν λυτρώσηται παρὰ τῶν λευϊτῶν; по таргуму Онкелоса: et qui de levitis redemerit; по еврейско-самаританскому: ideo qui redemerit a levitis; по сирійскому: et si quis ex levitis redimat redemptione, и по аравійскому: ac proinde qui emerit talia ab ipsis. *Waltonus*, Biblia Polyglotta, l. c.

[3]) Mos. Recht, S. 149—150.

[4]) Одинаковъ съ нимъ текстъ Вульгаты: si redemptae *non* fuerint etc. Такого чтенія между прочимъ держатся *Эвальдъ*—Alterth. S. 421. *Кнобель*—Kurzgef. exeg. Handbuch, l. c.

тельнымъ обстоятельствамъ левиты могутъ не воспользоваться и такимъ широкимъ правомъ выкупа. Въ такомъ случаѣ, „проданный домъ въ городѣ владѣнія ихъ“ естественно до юбилея останется въ рукахъ покупщика, а въ юбилей, по общему юбилейному праву, „отойдетъ“ къ прежнему владѣльцу. Принятіе такого чтенія и объясненія тѣмъ болѣе естественно, что ему вполнѣ и почти съ буквальною точностію соотвѣтствуетъ чтеніе и смыслъ 28 стиха, въ которомъ содержится подобный же законъ о выкупѣ и возвращеніи проданнаго земельнаго владѣнія.

Нѣсколько неопредѣленный характеръ имѣетъ, далѣе, законъ о продажѣ полей, лежащихъ вокругъ городовъ левитскихъ. „Полей вокругъ городовъ ихъ продавать нельзя, потому что это вѣчное владѣніе ихъ“ [1]), или какъ этотъ законъ выражается въ подстрочномъ переводѣ съ еврейскаго: „et ager suburbii civitatum eorum non vendetur“, что можно перевести такъ: „и поле выгонное при городахъ ихъ не должно быть продаваемо“. Изъ текста не ясно, въ какомъ смыслѣ запрещается продажа этихъ полей: въ томъ ли, что ихъ нельзя продавать далѣе, какъ до юбилейнаго года, или же въ томъ, что ихъ вовсе нельзя продавать, даже и до юбилейнаго года. Въ первомъ случаѣ, говоритъ Зальшюцъ [2]), законъ былъ бы только повтореніемъ того, что уже опредѣлено имъ для обыкновенныхъ израильскихъ земельныхъ владѣній. Если же принять послѣдній смыслъ, то опять трудно сказать, почему относительно *левитскихъ* земельныхъ владѣній данъ такой исключительный законъ, запрещавшій всякую продажу, даже и на нѣсколько лѣтъ, между тѣмъ какъ онъ не простирается на дома левитовъ. Такое затрудненіе онъ думаетъ разрѣшить слѣдующимъ образомъ: „по всей вѣроятности законъ и здѣсь земельному владѣнію придаетъ относительно большую цѣнность, чѣмъ владѣнію городскими домами. Въ такомъ случаѣ восходящая градація законовъ была бы такова: 1) городскіе дома израильтянъ можно было продавать навсегда съ правомъ выкупа въ теченіе одного года; 2) поземельное владѣніе израильтянъ можно было продать только до юбилейнаго года съ правомъ выкупа въ теченіе всего этого времени; 3) дома левитовъ

---

[1]) Лев. XXV, 34.

[2]) Mosaisches Recht, S. 150.

продаются на правахъ земельныхъ владѣній простыхъ израильтянъ; 4) земельныя владѣнія левитовъ вовсе нельзя было продавать, такъ что левитъ то, что только едва могло кормить его, слѣдовательно свое поле, конечно (ср. ст. 31) съ принадлежащими къ нему постройками, вовсе не могъ выпускать изъ своихъ рукъ“ [1]). Какъ ни стройна повидимому представленная градація законовъ, она однакоже не объясняетъ съ достаточною основательностью закона о безусловной неотчуждаемости левитскихъ земельныхъ владѣній. Категорическое заявленіе закона, что „полей вокругъ городовъ левитскихъ продавать нельзя“, мотивированное другимъ категорическимъ заявленіемъ, что „это вѣчное владѣніе ихъ“, гдѣ эпитетъ „вѣчное“ безъ затрудненія можно понимать въ смыслѣ „постояннаго“, „непрерывнаго“ владѣнія, совершенно ясно говоритъ о безусловной неотчуждаемости левитскихъ полей; но объясненія этого закона нужно искать въ особенныхъ условіяхъ соціально-экономическаго положенія левитовъ. Левиты, какъ выдѣленные изъ народа на особенное служеніе, не получили земельныхъ участковъ наравнѣ съ другими колѣнами: личное занятіе полевыми работами, съ ихъ мелочными житейскими заботами, сочтено не соотвѣтствующимъ ихъ особенному служенію, — они должны были содержаться вознагражденіемъ за это служеніе. Но они однакоже получили нѣсколько городовъ съ прилегающимъ къ нимъ незначительнымъ, строго опредѣленнымъ, количествомъ полей. „Города, говоритъ законъ, будутъ имъ для жительства, а поля будутъ для скота ихъ и для имѣнія ихъ и для всѣхъ житейскихъ потребностей ихъ“ [2]). Если принять во вниманіе, что главный источникъ содержанія левитовъ состоялъ въ доходахъ отъ служенія, что данная имъ земля около каждаго города, которую притомъ они сами не обработывали, по своему огра-

---

[1]) Mos. Recht. S. 150.

[2]) Числ. XXXV, 3. Замѣчательны въ данномъ случаѣ варіанты другихъ переводовъ. Въ греческомъ переводѣ LXX послѣдняя половина стиха «для всѣхъ житейскихъ потребностей ихъ» читается такъ: «καὶ πᾶσι τοῖς τετράποσιν αὐτῶν», въ Сирскомъ: «cunctis que eorum animantibus», въ таргумѣ Онкелоса: et omnibus animalibus suis. Согласно съ этимъ выражаются и еврейско-самаританскій и аравійскій переводы. Подстрочный переводъ съ еврейскаго выражается подобнымъ же образомъ: et omni bestiae eorum». *Waltonus*, Biblia Polyglotta, l. c.

ниченному количеству была неудобна для раздѣла, и что наконецъ законъ прямо указываетъ назначеніе этой земли—для скотоводства и выгона скота, то надо думать, что эта земля была *общимъ* владѣніемъ левитовъ, назначеннымъ служить ближайшимъ, подручнымъ средствомъ удовлетворенія ихъ общихъ житейскихъ нуждъ. Въ такомъ случаѣ понятно опредѣленіе закона объ абсолютной неотчуждаемости *общаго* левитскаго владѣнія; между тѣмъ какъ дома, составлявшіе частную собственность отдѣльныхъ левитовъ, могли быть продаваемы, хотя и съ ограниченіемъ этой продажи до юбилейнаго года. Запрещеніе продавать поля левитовъ мотивировано общиннымъ характеромъ ихъ владѣнія, отсутствіемъ частнаго права собственности на нихъ, предоставляющаго возможность произвольнаго распоряженія владѣніемъ. Въ данномъ случаѣ законъ остается вѣренъ своему основному воззрѣнію на собственность, по которому произволъ въ распоряженіи владѣніемъ постепенно ограничивается по мѣрѣ пріобрѣтенія имъ общиннаго характера, какъ это видно было выше изъ разности законовъ о землѣ и городскихъ домахъ простыхъ израильтянъ.

Законъ о правѣ выкупа и о возвращеніи собственности въ юбилейный годъ къ прежнему владѣльцу простирается и на недвижимости, посвященныя Іеговѣ, хотя здѣсь оно терпитъ нѣкоторыя измѣненія сообразно особенностямъ этого рода распоряженія собственностію. При посвященіи Іеговѣ владѣніе передается не какому либо „пришельцу и поселенцу“ другимъ „пришельцемъ и поселенцемъ“, которые сами владѣютъ этимъ владѣніемъ только благодаря особенной милости къ нимъ истиннаго собственника этого владѣнія, но самому истинному собственнику, и не на правахъ продажи, а въ качествѣ благодарственной жертвы за какія либо особенныя милости. Отсюда различіе въ правѣ на переданное владѣніе. Если послѣ продажи собственности обыкновенному покупщику продавецъ сохранялъ на нее право, выражавшееся въ свободномъ правѣ выкупа за туже цѣну, которая взята и при продажѣ (съ вычетомъ за время пользованія), то здѣсь это право ограничивалось возвышеніемъ стоимости выкупа. Но такое ограниченіе объясняется не тѣмъ, что будто законодатель, какъ думаетъ Заль-

шюцъ [1]), неодобрительно вообще смотрѣлъ на посвященія и обѣты, и этою мѣрою хотѣлъ удержать израильтянъ отъ нихъ, но возвышенно-нравственными мотивами. Владѣтель, продавшій свое имѣніе по нуждѣ, при выкупѣ его руководился экономическимъ разсчетомъ личной выгоды, иногда даже въ ущербъ покупщику, вдругъ лишавшемуся быть можетъ съ большимъ усиліемъ пріобрѣтеннаго имѣнія. При посвященіи же никакіе эгоистическіе разсчеты личной выгоды не должны были имѣть мѣста. Поэтому, если посвятившій свое владѣніе захотѣлъ бы по разсчету выгоды выкупить посвященное, возвышеніе стоимости выкупа должно было служить сдержкою его и приводить къ сознанію, что посвященіе Іеговѣ должно производиться съ полною рѣшимостью отказаться отъ пользованія посвящаемымъ въ пользу Іеговы. „Возвышеніе платы при выкупѣ, говоритъ Кнобель, есть родъ нравственно-мотивированнаго наказанія за то, что посвятившій Богу вещь не отказывается отъ пользованія ею, а хочетъ опять имѣть ее у себя“ [2]). Посвященіе производится по оцѣнкѣ священника: „Если кто посвящаетъ домъ свой въ святыню Господу, то священникъ долженъ оцѣнить его, хорошъ ли онъ, или худъ, и какъ оцѣнитъ его священникъ, такъ и состоится“ [3]). Сообразно этой оцѣнкѣ производится и плата при выкупѣ съ прибавленіемъ пятой части стоимости посвященнаго по этой оцѣнкѣ: „Если посвятившій захочетъ выкупить домъ свой, то пусть прибавитъ пятую часть серебра оцѣнки твоей, и тогда будетъ его“. Подобныя же опредѣленія относительно оцѣнки и выкупа простираются и на посвященное поле. Но здѣсь оцѣнка производится болѣе точнымъ образомъ, по узаконенной нормѣ, опредѣляемой посѣвомъ хомера. „Если поле изъ своего владѣнія посвятитъ кто Господу, то оцѣнка твоя должна быть по мѣрѣ посѣва; за посѣвъ хомера ячменя пятьдесятъ сиклей серебра“ [4]). Т. е. оцѣнка посвященнаго поля должна производиться по мѣрѣ того, сколько хомеровъ [5]) по обыкновенному разсчету нужно вы-

[1]) Mos. Recht, S. 151.

[2]) *Knobel*, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. Test. S. 585, l. c.

[3]) Лев. XXVII, 14. [4]) Лев. XXVII, 15, 16.

[5]) «По Теніусу хомеръ заключаетъ въ себѣ около 225 фунтовъ» (Knobel, S. 586).

сѣять на посвящаемое поле; полагая на каждый хомеръ по пятидесяти сиклей серебра, вся сумма оцѣнки такимъ образомъ опредѣлялась произведеніемъ числа хомеровъ на 50. Самая оцѣнка хомера въ пятьдесятъ сиклей опредѣляется доходомъ съ жатвы, какая обыкновенно бываетъ отъ высѣяннаго хомера ячменя. Слѣдовательно представленная нами сумма оцѣнки посвященнаго поля есть лишь годичная сумма, вся же она опредѣлялась количествомъ лѣтъ, на которыя посвящалось поле. Поэтому оцѣнка была то выше, то ниже, смотря по количеству лѣтъ, оставшихся до юбилейнаго года, такъ какъ до этого только года имѣло силу посвященіе. „Если отъ юбилейнаго года посвящаетъ кто поле свое; должно состояться по оцѣнкѣ твоей“ (Лев. XXVII, 17), т. е. если поле посвящается въ первый годъ послѣ юбилея, statim ab anno incipientis jubilaei, какъ ясно выражается Вульгата [1]), слѣдовательно на полный пятидесятилѣтній періодъ, то и сумма оцѣнки его должна быть полная—за пятьдесятъ лѣтъ по указанному расчету. „Если же послѣ юбилея посвящаетъ кто поле свое; то священникъ долженъ разсчитать серебро по мѣрѣ лѣтъ, оставшихся до юбилейнаго года, и должно убавить изъ оцѣнки твоей“— (ст. 18). Убавка производится по количеству оставшихся (отъ времени посвященія) до юбилея лѣтъ. Если же посвятившій захочетъ выкупить посвященное поле, т. е., какъ говоритъ Кнобель, освободить его отъ всякаго обязательства по отношенію къ святилищу, чтобы продать или сдать въ аренду изъ экономическихъ разсчетовъ выгоды, то онъ долженъ заплатить сумму, опредѣленную священникомъ при оцѣнкѣ, прибавивъ къ ней пятую часть ея по тѣмъ же основаніямъ, какія указаны для этой прибавки при разсмотрѣніи закона о выкупѣ посвященнаго дома. „Если же захочетъ выкупить поле посвятившій его, то пусть онъ прибавитъ пятую часть серебра оцѣнки твоей, и оно останется за нимъ“ (ст. 19), — такъ законъ формулируетъ это опредѣленіе. Выкупъ конечно не былъ обязателенъ, а предоставлялся на волю посвятившаго, и производился въ кругѣ пятидесятилѣтняго періода, такъ какъ по

[1]) Polyglotten-Bibel, von Stier und Theile, 3 Aufl. 1 Bd., S. 607, — если впрочемъ выраженіе «jubilaei» понимать въ смыслѣ юбилейнаго періода.

общему законодательству Моисея о землевладѣніи земельные участки, временно отчужденные отъ владѣльцевъ (продажей ли, или посвященіемъ), въ юбилейный годъ безъ всякаго выкупа возвращались къ прежнему владѣльцу. Поэтому и въ разсматриваемомъ случаѣ долженъ бы дѣйствовать общій принципъ Моисеева законодательства, но здѣсь повидимому оно уклоняется отъ него. Право выкупа здѣсь какъ будто переходитъ въ обязанность, неисполненіе которой ведетъ за собой полное лишеніе посвященнаго владѣнія. „Если же (посвятившій) не выкупитъ поля и будетъ продано поле другому человѣку; то уже нельзя выкупить“ (ст. 20). И далѣе: „Поле то, когда оно въ юбилей отойдетъ, будетъ святынею Господу, какъ бы поле заклятое; священнику достанется оно во владѣніе“ — (ст. 21). По первому опредѣленію посвятившій лишается права выкупа поля, если оно будетъ „продано другому человѣку“. Здѣсь не ясно, кѣмъ будетъ продано. По синодальному, приведенному нами, переводу продажа повидимому предполагается со стороны не посвятившаго, а кого-то другаго, такъ какъ въ первомъ предложеніи стоитъ активная форма, а во второмъ страдательная. Подобную же форму имѣетъ Вульгата: „Si autem noluerit redimere, sed alteri cuilibet fuerit venumdatus“. Такого же чтенія держится Зальшюцъ, который на основаніи этого чтенія прямо высказываетъ мнѣніе, что продажа производилась со стороны священнической хозяйственно-распорядительной власти [1]). Но такое чтеніе и пониманіе его не объясняетъ тѣхъ важныхъ послѣдствій, которыя ведетъ за собой для посвятившаго такая продажа, именно лишенія права выкупа и юбилейнаго права — безвозмезднаго возвращенія своего владѣнія. Кромѣ того, такъ понимаемый, этотъ законъ могъ подать поводъ къ важнымъ злоупотребленіямъ со стороны священнической хозяйственно-распорядительной власти, которая въ виду того что проданное ею посвященное поле въ юбилейный годъ „священнику достанется во владѣніе“, всегда въ интересахъ сословія старалась бы какъ можно скорѣе продать посвященное

[1]) Mos. Recht, S. 151. Прямымъ подтвержденіемъ его мнѣнія служитъ аравійскій переводъ: «Et nisi redemerit eum, vendideritque illum *sacerdos* alii viro». *Waltonus*, Biblia Polyglotta, l. c.

поле, и такимъ образомъ лишала бы посвятившаго и его наслѣдниковъ ихъ родовой, по закону неотчуждаемой поземельной собственности. Другой смыслъ имѣетъ текстъ LXX: Ἐὰν δὲ μὴ λυτρῶται τὸν ἀγρὸν, καὶ ἀποδῶται τὸν ἀγρὸν ἀνθρώπῳ ἑτέρῳ, οὐκέτι μὴ λυτρώσηται αὐτὸν. По этому чтенію продажа предполагается со стороны посвятившаго [1]), на что ясно указываетъ активная форма двухъ глаголовъ съ однимъ подлежащимъ [2]). Такое чтеніе и пониманіе съ удобствомъ объясняетъ важныя послѣдствія продажи безъ выкупа. Если продавцомъ здѣсь является самъ посвятившій, т. е. отказавшійся на время отъ всѣхъ правъ на посвященное, и если онъ продаетъ посвященное какъ свою собственность, не имѣя на то, безъ выкупа, никакого права, то продажа въ данномъ случаѣ составляетъ преступленіе, похищеніе у святыни принадлежащаго ей, святотатство. Съ этой точки зрѣнія понятно и лишеніе посвятившаго права выкупа и юбилейнаго права возвращенія владѣнія. Только тяжестію преступленія можно объяснить тяжелое лишеніе посвятившаго тѣхъ правъ, которыя составляютъ сущность Моисеева законодательства относительно недвижимой собственности. А насколько законъ, допустившій въ разсмотрѣнномъ случаѣ исключеніе, цѣнитъ принципъ неотчуждаемости недвижимаго владѣнія, показываетъ слѣдующее узаконеніе, которымъ опредѣляется образъ посвященія святынѣ не своей родовой, а купленной собственности. „Если кто посвятитъ Господу поле купленное, которое не изъ полей его владѣнія; то священникъ долженъ разсчитать ему количество оцѣнки до юбилейнаго года, и долженъ онъ отдать по разсчету въ тотъ же день, какъ святыню Господню. Поле же въ юбилейный годъ перейдетъ опять къ тому, у кого куплено, кому

---

[1]) Такой же смыслъ имѣетъ славянскій текстъ: «Аще же не искупитъ нивы (освятивый ю), и отдастъ ниву человѣку иному, не ктому да искупитъ ю». Стереотип. изд. 1824 г.

[2]) Такую же форму этотъ законъ имѣетъ въ подстрочномъ переводѣ съ еврейскаго и въ нѣкоторыхъ древнихъ переводахъ. Въ подстрочномъ переводѣ онъ читается: «Et si non redemerit agrum, et si vendiderit agrum viro alteri»; въ Сирскомъ: «At si non redemerit agrum, eumque vendiderit alteri viro»; еще яснѣе въ Самаританскомъ: «Si autem non redemerit agrum, *sed* vendiderit agrum homini alteri», гдѣ противоположеніе *sed* ясно и выразительно указываетъ на тожество подлежащаго. *Waltonus*, Biblia Polyglotta, l. c.

принадлежитъ владѣніе той земли“ [1]). По этому узаконенію, желавшій посвятить поле, купленное имъ у „обѣднѣвшаго брата“, не имѣлъ права передать святынѣ самое поле, а только цѣнность его по священнической оцѣнкѣ; самое же поле должно было оставаться у него, чтобы въ юбилейный годъ перейти къ прежнему владѣльцу. Сумма, приходившаяся по оцѣнкѣ, передавалась „въ тотъ же день“, т. е. въ день посвященія.

Разсмотрѣнными постановленіями исчерпывается содержаніе Моисеевыхъ законовъ о недвижимой собственности [2]), составляющей главный источникъ экономическаго благосостоянія въ жизни народа. Характеристическія черты этихъ законовъ представляются въ слѣдующемъ видѣ.

Земля принадлежитъ въ собственномъ смыслѣ Іеговѣ, но она отдана Имъ во владѣніе Израилю, и въ этомъ смыслѣ составляетъ общее владѣніе всѣхъ членовъ народа. Какъ общее владѣніе всего народа, она распредѣляется между колѣнами, поколѣніями и семействами, смотря по количеству входящихъ въ нихъ членовъ, такъ чтобы при дальнѣйшемъ дѣленіи на каждое хозяйство пришлось по равному надѣлу, и послѣ этого въ своихъ частяхъ становится неотчуждаемою собственностью какъ указанныхъ общественныхъ единицъ—колѣнъ, поколѣній и семействъ, такъ и отдѣльныхъ личностей. Неотчуждаемость владѣнія этихъ общихъ единицъ гарантируется законами о наслѣдствѣ, не допускающими перехода его въ другое колѣно, поколѣніе или даже семейство, а неотчуждаемость владѣнія личности гарантируется ограниченіемъ правъ ея въ распоряженіи своею собственностію. Ограниченіе выражается въ законахъ о продажѣ недвижимаго владѣнія. Но это ограниче-

---

[1]) Лев. XXVII, 22—24.

[2]) Кромѣ законовъ о наслѣдствѣ, разсмотрѣніе которыхъ дано будетъ ниже.

ніе правъ личности въ распоряженіи своею собственностью по мысли законовъ Моисея не есть безцѣльное, слѣпо логическое слѣдствіе общиннаго (на основаніи принадлежности земли Іеговѣ и никому еще въ частности) характера землевладѣнія, жертвующаго выгодами личности отвлеченной выгодѣ общаго, какъ это было попреимуществу въ государствахъ древняго міра; здѣсь оно напротивъ служитъ къ выгодѣ личности, поставляя ее въ нормальное отношеніе къ общему, такъ какъ этимъ ограниченіемъ достигалось то, что каждый частный членъ постоянно имѣлъ самостоятельный источникъ экономическаго благосостоянія и въ силу этого постоянно сохранялъ свою личную самостоятельность, не поступая въ экономическую зависимость отъ общества. Правильное отношеніе личности къ обществу устанавливаетъ правильное же отношеніе одной личности къ другой. Такое отношеніе между личностями по Моисееву законодательству обусловливалось возможнымъ экономическимъ равенствомъ между собою, каковое поддерживалось узаконеніями, устранявшими возможность чрезмѣрнаго возвышенія или обогащенія одной личности на счетъ другой, или радикально возстановлявшими нарушенное равенство.

Таковы законы Моисея относительно земельной и недвижимой собственности. Относительно другаго рода собственности, именно движимой, Моисеево законодательство не представляетъ никакихъ особенностей. Ее, какъ полное произведеніе самого человѣка, законъ не стѣсняетъ никакими особенными опредѣленіями и распоряженіе ею предоставляетъ въ полную волю собственниковъ, дѣйствующихъ въ этомъ случаѣ по указанію обыкновеннаго опыта, обычая и разсчетовъ личной выгоды. Интересныя особенности представляются только въ законахъ о долгахъ. Но прежде обратимся къ разсмотрѣнію законовъ о наслѣдствѣ, какъ тѣсно связанныхъ съ законами о земельномъ владѣніи.

Законы о наслѣдствѣ.

V.

Законы о правѣ наслѣдства, какъ извѣстной формѣ перехода собственности изъ однихъ рукъ въ другія, тѣсно связаны съ законами о собственности вообще, составляютъ въ сущности часть ихъ. Такъ какъ главный предметъ наслѣдованія состоялъ въ земельномъ удѣлѣ, какъ главной основѣ экономическаго благосостоянія, то и законы о наслѣдствѣ составляютъ юридическій выводъ изъ законовъ о земельномъ владѣніи.

Недвижимое имущество считалось неотъемлемою собственностію всего колѣна, а въ своихъ частяхъ—собственностію племенъ или семействъ въ колѣнѣ. Отсюда право наслѣдства естественно ограничивалось этими общественными единицами, за предѣлы которыхъ оно не могло переходить. Такъ какъ земельные надѣлы при раздѣлѣ земли по жребію были розданы „по числу именъ“ лицъ мужескаго пола [1]) и получили ихъ имена, чтобы подъ этими именами переходить изъ рода въ родъ, то естественными наслѣдниками этихъ надѣловъ, по смерти владѣтеля, являются его сыновья, какъ носители его имени и хранители его рода.

Законъ ясно утверждаетъ такое право сыновей на наслѣдство отца: „если кто умретъ, не имѣя сына, то передавайте удѣлъ его дочери его“ [2]). Законъ не говоритъ положительно о правѣ сына на наслѣдство, но самая форма закона, обусловливающая право наслѣдства дочери отсутствіемъ сына, предполагаетъ право сына на наслѣдство прочнымъ, не требующимъ особаго опредѣленія. Такое право сына, кромѣ его логическаго вывода изъ законовъ о земельномъ владѣніи, привязанномъ къ имени мужескаго лица въ родѣ, имѣетъ глубокое историческое основаніе, дѣлающее это право безспорнымъ. Такъ

---

[1]) Числ. XXVI, 53—55.
[2]) Числ. XXVII, 8.

Авраамъ отдаетъ своему сыну все свое имущество [1]). Раздѣлъ имѣнія между сыновьями повидимому былъ равный, кромѣ перваго сына, который издавна пользовался особыми привиллегіями въ правѣ на наслѣдство. Это такъ называемое право первородства—favor primogenitorae. Это древнее право настолько соотвѣтствовало новымъ узаконеніямъ о собственности, имѣвшимъ главною задачею сохранять въ большей или меньшей цѣлости родовое земельное владѣніе съ постояннымъ личнымъ представителемъ рода во главѣ, что Моисей вполнѣ призналъ это право, придавъ ему большую юридическую прочность болѣе точнымъ опредѣленіемъ его.

„Если у кого будетъ двѣ жены, одна любимая, а другая нелюбимая, и какъ любимая, такъ и нелюбимая, родятъ ему сыновей, и первенцемъ будетъ сынъ нелюбимой, то при раздѣлѣ сыновьямъ своимъ имѣнія своего, онъ не можетъ сыну жены любимой дать первенство предъ первороднымъ сыномъ не любимой; но первенцемъ долженъ признать сына нелюбимой, ибо онъ есть начатокъ силы его, ему принадлежитъ право первородства“ [2]). Этимъ точнымъ опредѣленіемъ права первородства законъ даетъ юридическую форму древнему обычаю, который въ своей прежней, неопредѣленной формѣ давалъ поводъ къ различнымъ семейнымъ ссорамъ, интригамъ, неудовольствіямъ, которымъ теперь положенъ конецъ. Право первородства давало привиллегію на двойную часть въ наслѣдствѣ. Первенцу, говоритъ законъ, должно „дать двойную часть изъ всего, что найдется“ у оставившаго наслѣдство. Законъ утверждаетъ это древнее право потому, говоритъ Зальшюцъ, что оно имѣетъ близкую связь „съ опредѣленіями закона о земельномъ владѣніи и съ особенностями началъ, положенныхъ въ основу семейной жизни“. Въ соотвѣтствіе съ ними „тотъ, кто призванъ былъ послѣ смерти отца быть главою его дома, получалъ большую часть въ наслѣдствѣ для того, чтобы могъ поддерживать родовое достоинство дома (нѣчто подобное составляютъ новѣйшіе майораты).

---

[1]) Быт. XXV, 5; XXIV, 36; XXI, 10.
[2]) Втор. XXII, 15—17.

Право на двойную часть въ наслѣдствѣ простиралось, какъ видно изъ ст. 17, не только на недвижимое, земельное владѣніе, но на *все*, что только было, слѣдовательно и на движимое имущество“ [1]). Получали ли часть въ наслѣдствѣ и сыновья наложницъ и какую именно, законъ не опредѣляетъ, предоставляя дѣло давнему обычаю и установившейся практикѣ. А по обычаю и они наслѣдовали часть изъ имѣнія наравнѣ съ другими сыновьями, кромѣ первороднаго. Такъ Іаковъ въ благословеніи своемъ не дѣлаетъ различія между сыновьями своихъ женъ и служанокъ (наложницъ) [2]). Обыкновенно приводимый противъ этого случай—лишеніе Измаила наслѣдства въ пользу Исаака, доказываетъ скорѣе равномѣрность раздѣла наслѣдства, такъ какъ Сарра изъ боязни, что Авраамъ раздѣлитъ свое имущество и сыновьямъ наложницъ и такимъ образомъ лишитъ ея собственнаго любимца—сына значительной части богатства, настояла на удаленіи и наложницъ и ихъ сыновей. „И показалось это Аврааму весьма непріятнымъ“, т. е. какъ бы противнымъ обычаю [3]). Сыновья блудницъ повидимому не наслѣдовали вовсе, какъ показываетъ лишеніе Іефѳая, который былъ плодомъ незаконной связи, братьями отца его части въ наслѣдствѣ [4]). Но самый протестъ Іефѳая, то, что онъ считалъ такое лишеніе ненавистью и жестокостью, показываетъ, какъ справедливо говоритъ Михаэлисъ, что этотъ случай не былъ обыкновеннымъ [5]). Общая мысль Моисеева законодательства въ данномъ случаѣ та, чтобы каждый членъ рода мужескаго пола, носящій родовое имя, пользовался и родовымъ владѣніемъ, связаннымъ съ этимъ именемъ.

Ближайшимъ наслѣдникомъ послѣ сына являлась дочь. „Если кто умретъ, не имѣя у себя сына; то передавайте удѣлъ его дочери его“ [6]). Законъ признаетъ за дочерью право на наслѣдство, но, по ясному выраженію его, это право онъ обусловливаетъ отсутствіемъ сына, т. е. дочь наслѣдуетъ только тогда,

---

[1]) *Saalschütz*, Mos. Recht. S. 821.
[2]) Быт. XLIX, 1 и д.; ср. XXXV, 22.
[3]) Быт. XXI, 9—11. Ср. XXV, 5 и 6.
[4]) Суд. XI, 1—2.
[5]) *Michaelis*, Mos. Recht. Th. II, S. 62.
[6]) Числ. XXVII, 8.

когда нѣтъ сына, при сынѣ же слѣдовательно она не наслѣдуетъ. Въ библейской практикѣ представляется нѣсколько случаевъ наслѣдованія дочерью имущества отца при сынѣ (разсмотрѣніе ихъ представлено въ главѣ „о семейныхъ отношеніяхъ“). Разсматриваемое узаконеніе относительно права наслѣдства дочери вызвано обстоятельствомъ, показавшимъ возможность нарушенія первоначальнаго раздѣленія земли *по именамъ*. У Салпаада, вошедшаго въ исчисленіе для полученія наслѣдственнаго удѣла, не было сыновей, а было пять дочерей. Его дочери „предстали предъ Моисея и предъ Елеазара священника, и предъ князей и предъ все общество, и сказали: отецъ нашъ умеръ въ пустынѣ, и сыновей у него не было. За что исчезать имени отца нашего изъ племени его, потому что нѣтъ у него сына? Дай намъ удѣлъ среди братьевъ отца нашего“ [1]). Эта просьба дочерей Салпаада—дать имъ во владѣніе отцовскій удѣлъ, повидимому указываетъ на древнее обычное право, по которому дочери абсолютно не наслѣдовали, даже когда не было сыновей—иначе просьба ихъ была бы безцѣльна и излишня. Такъ понимаютъ этотъ фактъ Михаэлисъ и Зальшюцъ [2]). Но такое пониманіе едва ли основательно, такъ какъ въ обычномъ правѣ были даже случаи наслѣдованія дочерей при сыновьяхъ [3]). Болѣе основательнымъ представляется предположеніе, что просьба ихъ вызвана была не древнимъ правомъ, абсолютно лишавшимъ ихъ наслѣдства, а особенными обстоятельствами, при которыхъ имъ пришлось быть наслѣдницами: онѣ являлись наслѣдницами такого имущества своего отца, которымъ онъ еще фактически не владѣлъ, такъ какъ умеръ еще „въ пустынѣ“. Слѣдовательно, ихъ просьба вызывалась опасеніемъ, какъ бы ихъ не обошли при фактическомъ, дѣйствительномъ распредѣленіи земли. Онѣ, въ нѣкоторомъ смыслѣ, просили себѣ самостоятельнаго надѣла, а не просто наслѣдства: „дай намъ удѣлъ среди братьевъ отца нашего“—говорятъ онѣ. Законъ утверждаетъ ихъ въ правѣ отца, которое

---

[1]) Числ. XXXVII, 2—4.

[2]) *Michaelis*, M. R. Th. II, S. 54—55. *Saalschütz*, M. R. S. 822—23, § 2.

[3]) Іовъ XLII, 15. Другіе факты указаны и разсмотрѣны въ отдѣлѣ «о семейныхъ отношеніяхъ».

онъ получилъ еще ante rem, и которымъ фактически имѣли воспользоваться уже только дочери. По поводу этого обстоятельства законъ, для точнаго опредѣленія градаціи наслѣдованія, излагаетъ сущность законодательства о правахъ на наслѣдство, въ числѣ которыхъ констатируется и разсматриваемое нами право дочерей на наслѣдство отца, не оставившаго сыновей.

Итакъ за неимѣніемъ сына надѣлъ передается дочери, она является представительницею угаснувшаго въ мужской линіи рода и носительницею его имени. Но предоставленіе дочери права на отцовскій надѣлъ могло повлечь за собою нарушеніе правильнаго распредѣленія земельныхъ владѣній вообще по колѣнамъ, такъ какъ дочь, выйдя замужъ въ другое колѣно (что было возможно), и свой надѣлъ присоединила бы къ колѣну своего мужа, отнявъ его у колѣна своего отца. Такой фактъ былъ бы противорѣчіемъ съ общими законами Моисея о землевладѣніи, по которымъ земельные участки въ ихъ распредѣленіи по колѣнамъ были неотъемлемою собственностію колѣнъ. Въ виду возможности такого факта, опасеніе котораго высказали главы семействъ того племени, въ которомъ были дочери Салпаада, былъ установленъ законъ, по которому „всякая дочь, наслѣдующая удѣлъ въ колѣнахъ сыновъ израилевыхъ, должна быть женою кого нибудь изъ племени колѣна отца своего, чтобы сыны израилевы наслѣдовали каждый удѣлъ отцовъ своихъ, и чтобы не переходилъ удѣлъ изъ колѣна въ другое колѣно; ибо каждое изъ колѣнъ сыновъ израилевыхъ должно быть привязано къ своему удѣлу“ [1]). Этимъ закономъ устранена возможность нарушенія правъ колѣна на подвѣдомственные ему отдѣльные участки.

Порядокъ наслѣдованія по боковымъ—восходящимъ и нисходящимъ линіямъ, коротко опредѣляется въ слѣдующемъ узаконеніи: „Если же нѣтъ у умершаго дочери, передавайте удѣлъ его братьямъ его. Если же нѣтъ у него братьевъ, отдайте удѣлъ его братьямъ отца его. Если же нѣтъ братьевъ отца его, отдайте удѣлъ его близкому его родственнику изъ поко-

[1]) Числ. XXXVI, 8—9.

лѣнія его, чтобъ онъ наслѣдовалъ его; и да будетъ сіе для сыновъ израилевыхъ поставлено въ законъ“ [1]). Этимъ краткимъ опредѣленіемъ Моисей заключаетъ законы о порядкѣ наслѣдованія, предоставляя подробную, детальную разработку ихъ обычаю и исторіи. Въ болѣе подробную регламентацію входитъ законодатель въ области законовъ о долгахъ, составляющихъ также часть законовъ о собственности вообще.

Законы о долгахъ.

VI.

Законы о долгахъ, представляющихъ собой одну изъ формъ распоряженія имуществомъ, въ Моисеевомъ законодательствѣ тѣсно связаны съ общимъ законодательствомъ о собственности и проникнуты тѣмъ же возвышенно-теократическимъ духомъ, какимъ отличается и все Моисеево законодательство о собственности. Этотъ теократическій духъ здѣсь выражается въ учрежденіи, если и не тождественномъ по названію, то тождественномъ по сущности съ учрежденіемъ субботняго года. Это учрежденіе такъ называемаго „года прощенія“. „Въ седьмый годъ дѣлай прощеніе“ [2])—гласитъ законъ. Законъ не опредѣляетъ, какой это седьмой годъ: совпадалъ ли онъ съ седьмымъ субботнимъ годомъ, или составлялъ особую седмичную систему. Но въ виду того, что характеръ этого года вполнѣ соотвѣтствуетъ характеру субботняго года и что законъ не опредѣляетъ момента съ котораго должно начинать счетъ седьмыхъ годовъ прощенія, что было бы необходимо, если бы онъ представлялъ собою новую, независимую отъ субботней, систему, — можно съ достаточнымъ основаніемъ отождествить годъ прощенія съ суббот-

---

[1]) Числ. XXVII, 9—11.

[2]) Второз. XV, 1.

нимъ годомъ. Такъ смотритъ на дѣло большинство изслѣдователей [1]). Въ такомъ случаѣ годъ прощенія теряетъ свое самостоятельное значеніе и является лишь одною стороною субботняго года, но отъ этого онъ не теряетъ своего великаго значенія; напротивъ, субботній годъ придаетъ ему еще больше силы, вводя его въ грандіозную, обнимающую весь кругъ соціально-гражданской жизни народа, субботнюю систему. Но прежде чѣмъ указывать значеніе субботняго года въ области законовъ о долгахъ, разсмотримъ предварительно характеристическія особенности долговыхъ отношеній между членами Моисеева государства.

Члены Моисеева государства, основаннаго исключительно на земледѣліи и отчасти на скотоводствѣ, были чужды духа спекуляціи, поддерживаемаго и развиваемаго въ народѣ торговлею и другими подобными промыслами. Поэтому имъ неизвѣстенъ былъ и тотъ кредитъ, — источникъ долговыхъ обязательствъ людей между собою, — который составляетъ необходимую принадлежность нашего спекулятивно-промышленнаго времени, когда громадное количество людей живетъ не непосредственнымъ извлеченіемъ произведеній изъ земли, а искусственнымъ возвышеніемъ цѣнности этихъ произведеній, для чего требуются грандіозныя комбинаціи и предпріятія, требующія большихъ затратъ, которыя и возможны только при широкомъ развитіи кредита. Въ Моисеевомъ государствѣ долговыя обязательства вызывались только необходимостью, когда благодаря развивавшемуся неравенству одни — обѣднѣвшіе—вынуждались для поправленія своихъ матеріальныхъ обстоятельствъ обращаться къ другимъ — разбогатѣвшимъ — съ просьбою о займѣ. „Если будетъ у тебя нищій кто-либо изъ братьевъ твоихъ на землѣ твоей, то не ожесточи сердца твоего и не сожми руки твоей предъ нищимъ братомъ твоимъ, но открой ему руку свою и дай ему взаймы, смотря по его нуждѣ, въ чемъ

---

[1]) *Saalschütz*, Mos. Recht, S. 162; *Michaelis*, Th. III, S. 76; *Pastoret*, Moyse, considéré comme legislateur et comme moraliste, p. 234; *Oehler*, Sabbath-und Jobeljahr въ *Herzog's* Real-Encyclopädie; *Smith's* Dictionary of the Bible—Sabbatical Year; *Biasi*, Archaeologia biblica, 1865. p. 479; De-Wette, Winer и др.

онъ нуждается“ [1]). Долговыя обязательства въ такомъ случаѣ, какъ служащія не средствомъ для спекуляціи, а средствомъ облегченія неизбѣжнаго соціальнаго зла—неравенства по состоянію, средствомъ для выхода изъ нужды, должны были получить законодательную регламентацію сообразно съ ихъ назначеніемъ. Сами по себѣ долговыя обязательства, служащія выраженіемъ экономическаго неравенства, имѣютъ тенденцію еще больше закрѣплять это неравенство, такъ какъ поставляютъ должника, надѣющагося посредствомъ займа поправить свои тяжелыя обстоятельства, въ зависимое положеніе отъ кредитора, получающаго въ силу долговаго обязательства извѣстное право на дѣйствіе и имущество должника, въ извѣстномъ смыслѣ на его личность. Эта зависимость увеличивается отъ тѣхъ условій, которыя сопровождаютъ долговое обязательство и которыя притомъ назначаются въ большинствѣ случаевъ со стороны кредитора. Еще болѣе почувствуется тяжесть долговаго обязательства, когда заемъ не произведетъ ожидавшагося облегченія житейскихъ обстоятельствъ, а благодаря какому либо несчастію ляжетъ лишь новымъ бременемъ на голову несчастнаго бѣдняка. Тогда долговыя обязательства, имѣющія цѣлію облегчить тяжесть соціальнаго зла, сами становятся этимъ зломъ, и отысканіе способа устранить его изъ общественной жизни составляетъ такую же великую соціальную проблемму, какою представляется и самый вопросъ объ устраненіи соціальнаго неравенства вообще. Моисеево законодательство представляетъ слѣдующій способъ рѣшенія этой проблеммы.

Такъ какъ долговыя обязательства въ Моисеевомъ государствѣ вызывались гнетущей нуждой, то законодательство всѣми мѣрами старается облегчить эти обязательства. Такъ, оно запрещаетъ обычное при этихъ обязательствахъ взиманіе процентовъ или роста и вообще всякіе корыстные виды. „Если братъ твой обѣднѣетъ и придетъ въ упадокъ у тебя; то поддержи его, пришлецъ ли онъ или поселенецъ, чтобы онъ жилъ съ тобою. Не бери съ него роста и прибыли, и бойся Бога твоего. Серебра твоего не отдавай ему въ ростъ, и хлѣба твоего не от-

[1]) Втор. XV, 8.

давай ему для полученія прибыли“ [1]). Много спорили относительно справедливости и цѣлесообразности такого узаконенія. Проценты, по воззрѣнію политико-экономической науки, душа долговыхъ обязательствъ: только ими и вообще выгодами мотивируется отдача извѣстной части своего богатства или денегъ другому въ пользованіе. Безъ видовъ на выгоды не мыслимы долговыя обязательства. Справедливость взиманія процентовъ опредѣляется тремя условіями: 1) опасностью потерять отдаваемую сумму, требующею вознагражденія за рискъ; 2) выгодою, которую извлекаетъ должникъ изъ занятой суммы, слѣдовательно участіемъ кредитора въ доставленіи возможности этой выгоды и 3) вознагражденіемъ за ту выгоду, которую могъ бы извлечь самъ кредиторъ изъ отданной взаймы суммы [2]). Эти условія справедливости взиманія процентовъ съ отданнаго взаймы капитала какъ бы противорѣчатъ Моисееву узаконенію, категорически запрещающему всякій „ростъ“ и „прибыль“. Но это только повидимому. На самомъ дѣлѣ всѣ эти условія, повидимому неизбѣжныя въ долговыхъ обязательствахъ, въ области соціальныхъ отношеній членовъ Моисеева государства теряютъ свое значеніе. Такъ, опасность потери отданной взаймы суммы устранялась надежнымъ обезпеченіемъ земельнымъ участкомъ, которымъ владѣлъ каждый израильтянинъ, а слѣдовательно и должникъ, и кромѣ того заемъ обезпечивался широкоразвитою, какъ увидимъ ниже, системою залоговъ. Второе условіе справедливости взиманія процентовъ, именно та выгода, которую извлекаетъ занявшій изъ занятой суммы, кажется справедливымъ только тамъ, гдѣ корыстолюбіе является преобладающею страстью. „Весьма незначительная доля справедливости, справедливо говоритъ Михаэлисъ, въ томъ, что я долженъ захватить частичку изъ той прибыли, которую получаетъ другой безъ всякаго ущерба для меня, хотя и посредствомъ моихъ денегъ. Вѣдь я не требую же вознагражденія отъ другаго за свѣчу, которую онъ зажигаетъ отъ моей свѣчи, хотя онъ при взятомъ у меня свѣтѣ зарабатываетъ деньги. Въ такомъ же положеніи находится тотъ, кто безъ всякаго со своей стороны труда и

---

[1]) Лев. XXV, 35—37.

[2]) *Michaelis*, Mos. Recht, Th. III, § 152. S. 51—53.

опасности отдаетъ другому взаймы лежащія у него безъ употребленія деньги—quasi lumen de suo lumine accendere facit“ [1]). Это соображеніе получаетъ еще больше значенія въ Моисеевомъ государствѣ, гдѣ, какъ было сказано выше, заемъ дѣлался не для спекуляціи, а въ виду гнетущей нужды и бѣдности. Такое воззрѣніе конечно всего естественнѣе и живѣе могло быть въ теократическомъ государствѣ, въ царствѣ гуманности и высшей справедливости [2]).

Нѣкоторое затрудненіе въ оправданіи Моисеева законодательства повидимому представляетъ третье условіе справедливости взиманія процентовъ—именно необходимость вознагражденія за ту выгоду, которую извлекъ бы самъ владѣтель при помощи отданныхъ взаймы денегъ или вообще своего имущества. Но и это затрудненіе устраняется особенностями соціально-экономическаго устройства Моисеева государства. Большую выгоду капиталы приносятъ только тамъ, гдѣ есть возможность для нихъ быстраго оборота, именно при значительномъ развитіи торговли и духа спекулятивныхъ предпріятій. Такихъ условій не было въ Моисеевомъ земледѣльческомъ государствѣ. Поэтому капиталы, частью въ видѣ серебра, а большею частію въ видѣ сырыхъ продуктовъ — хлѣба, плодовъ и пр., должны были лежать у владѣтеля ихъ безъ употребленія, подвергаясь ржавчинѣ, гніенію и истребленію отъ мышей, червей и другихъ вредныхъ насѣкомыхъ. При такомъ порядкѣ вещей естественно, что капиталисту выгоднѣе отдать свой капиталъ въ заемъ другому подъ вѣрное обезпеченіе, чѣмъ оставлять его у себя, такъ какъ должникъ, обязанный возвратить долгъ въ такомъ же количествѣ и того же качества, какъ онъ и занялъ, явится хранителемъ капитала отъ всякой порчи. Такимъ образомъ въ условіяхъ соціально-экономическаго устройства Моисеева государства третье условіе справедливости взиманія процентовъ, неизбѣжное при нашихъ современныхъ европейскихъ порядкахъ,

---

[1]) *Michaelis*, § 155. S. 65.

[2]) Хотя въ высказанныхъ объясненіяхъ нѣтъ прямыхъ указаній на дѣйствіе теократическаго принципа, но какъ самый законъ Моисея о долгахъ въ цѣломъ его видѣ проникнутъ этимъ принципомъ, такъ и всѣ частности закона несомнѣнно находятся подъ вліяніемъ того же принципа.

совершенно теряетъ свою силу, такъ какъ капиталистъ, отдавая свой лежащій безъ употребленія капиталъ, ничего не теряетъ, а напротивъ выигрываетъ, сберегая его тѣмъ отъ значительной порчи.

Таковы законъ о долговыхъ обязательствахъ и условія исполненія его въ отношеніи къ израильтянину, въ области соціально-экономическихъ порядковъ Моисеева государства. Другой характеръ принимаетъ законъ въ отношеніи къ иноземцу. Вслѣдъ за запрещеніемъ отдавать капиталъ въ ростъ израильтянину, законъ прибавляетъ: „Иноземцу отдавай въ ростъ, а брату твоему не отдавай въ ростъ“ [1]). При первомъ взглядѣ на такое различіе въ законѣ по отношенію къ израильтянину и иноземцу, — различіе, клонящееся въ пользу перваго и въ ущербъ послѣдняго, — можно усмотрѣть въ этомъ узко-національную исключительность закона, исключающаго всякаго не израильтянина изъ пользованія выгодами національнаго израильскаго учрежденія. Но такой взглядъ не вполнѣ основателенъ. Правда, исключительности въ законѣ нельзя вполнѣ отрицать: она по необходимости является уже вслѣдствіе того, что Іегова царство свое, съ его особенными началами, учредилъ только среди и для сыновъ израилевыхъ; но въ данномъ случаѣ различіе въ законѣ о долгахъ, дѣлаемое законодателемъ по отношенію къ иноземцу, вызывается не національнымъ себялюбіемъ, преобладавшимъ у всѣхъ народовъ древняго міра, а естественными особенностями условій, въ которыя поставляются долговыя обязательства по отношенію къ иноземцу. Здѣсь долговыя обязательства выходятъ изъ области соціально-экономическаго строя Моисеева государства, давшаго имъ разсмотрѣнную нами характеристическую особенность, и вступаютъ въ область обыкновенныхъ экономическихъ условій; а вслѣдствіе этого опять получаютъ законную силу тѣ условія справедливости взиманія процентовъ, которыя потеряли ее благодаря особенностямъ соціально-экономическаго строя въ Моисеевомъ государствѣ. Такъ, отдавая свой капиталъ иноземцу, напримѣръ богатому негоціанту изъ Тира или Сидона (вѣдь въ

[1]) Втор. XXIII, 20.

большинствѣ случаевъ только таковые могли отправляться за займомъ за границу), заимодавецъ подвергалъ цѣлость его значительной опасности, во всякомъ случаѣ гораздо болѣе значительной, чѣмъ какъ отдавая его внутри страны подъ вѣрное обезпеченіе. Отсюда справедливость требуетъ вознагражденія за рискъ. Въ данномъ случаѣ получаетъ силу и второе условіе, требующее взиманія процентовъ. Если богатый спекулянтъ изъ Сидона на занятыя у израильтянина 10 талантовъ серебра ловкимъ оборотомъ пріобрѣлъ еще столько же, то такимъ пріобрѣтеніемъ онъ обязанъ никому иному, какъ израильтянину, такъ какъ безъ его одолженія вся ловкость и изворотливость спекулянта были бы напрасны [1]). Будетъ ли несправедливо, если онъ вознаградитъ израильтянина за одолженіе? Конечно, нѣтъ. Свое обыкновенное значеніе получаетъ наконецъ и третье условіе справедливости взиманія процентовъ въ отношеніи къ иноземцу. Правда, капиталъ, находясь у владѣльца, могъ и не принесть ему лично выгоды, какъ это было показано выше, но въ данномъ случаѣ получаетъ особенное значеніе общественный государственный интересъ. Если капиталъ и не находилъ выгоднаго употребленія лично для владѣтеля его, то во всякомъ случаѣ онъ могъ всегда найти выгодное для общества или государства употребленіе въ видѣ ссуды бѣднымъ членамъ общества для поправки ихъ матеріальныхъ обстоятельствъ. Да и помимо этого запасный капиталъ въ государствѣ всегда полезенъ, такъ какъ онъ всегда могъ служить гарантіей противъ общественныхъ бѣдствій голода и пр. Поэтому вывозъ капитала за границу для государства составляетъ если не прямой, то косвенный ущербъ, за который оно имѣетъ право получить вознагражденіе, въ данномъ случаѣ въ формѣ процентовъ въ личное пользованіе владѣльца капитала. Мы предполагаемъ случай, когда капиталъ не находилъ выгоднаго употребленія въ странѣ лично для владѣльца его; если же онъ находилъ такое употребленіе, то справедливость взиманія процентовъ съ иноземца безспорна.

Разница въ законѣ о долговыхъ обязательствахъ въ отно-

---

[1]) *Michaelis*, Mos. Recht, S. 52. Th. III.

шеніи израильтянина и иноземца достаточно оправдывается и разностью мотивовъ и цѣлей заключенія долговыхъ обязательствъ тѣмъ и другимъ. Въ то время какъ иноземецъ, богатый негоціантъ изъ Тира или Сидона, занималъ капиталъ для торговыхъ цѣлей, въ видахъ смѣлой спекуляціи и, можетъ быть, легкой наживы, для накопленія къ богатствамъ новыхъ богатствъ, израильтянинъ занималъ только по нуждѣ, въ видахъ поправленія своихъ плохихъ экономическихъ обстоятельствъ, какъ это предполагаетъ законъ, называя всегда должника „бѣднымъ братомъ“, „нищимъ братомъ“, „бѣднымъ изъ народа“ и пр. [1]). Отсюда понятенъ нравственно-соціальный мотивъ, требующій разницы въ законѣ. Если для перваго заемъ былъ дѣломъ жажды пріобрѣтенія, а для послѣдняго дѣломъ необходимости, то и взиманіе процентовъ для перваго не составляетъ тяжести, между тѣмъ какъ для послѣдняго оно было бы невыносимымъ бременемъ. Что законодатель имѣлъ въ виду эту разницу въ положеніи заключающихъ заемъ, видно изъ того, что тотъ же иноземецъ, но живущій въ Палестинѣ, слѣдовательно въ области соціально-экономическихъ условій теократическаго государства, пользуется въ законѣ о долгахъ тѣми же преимуществами предъ дѣйствительнымъ иноземцемъ, т. е. случайно заѣзжающимъ въ страну, какія предоставлены израильтянамъ. „Если братъ твой обѣднѣетъ и прійдетъ въ упадокъ у тебя: то поддержи его, пришлецъ ли онъ, или поселенецъ, чтобы жилъ онъ съ тобою. Не бери съ него роста и прибыли“ [2]). Въ силу той же разницы въ положеніи занимающихъ, законодатель, предоставляя заключеніе займа иноземцемъ доброму, свободному соглашенію его съ заимодавцемъ, считаетъ нужнымъ въ дѣлѣ заключенія займа бѣднымъ израильтяниномъ или пришлецомъ присовокупить особенное нравственное увѣщаніе къ богатымъ, чтобы они не отказывали въ просьбѣ о займѣ. „Не ожесточи сердца твоего, обращается законодатель къ богатымъ, и не сожми руки твоей предъ нищимъ братомъ твоимъ. Но открой ему руку свою и дай ему взаймы, смотря по его нуждѣ, въ чемъ онъ нуждается“ [3]).

---

[1]) Исх. XXII, 25; Втор. XV, 7 и пр.

[2]) Лев. XXV, 35—36. [3]) Второз. XV, 7—8.

Заемъ обезпечивался залогомъ. Система залоговъ въ Моисеевомъ законодательствѣ имѣетъ широкое развитіе, хотя происхожденіемъ своимъ обязана правовымъ обычаямъ народа. Законодатель только регулируетъ установленную обычаемъ систему залоговъ, устраняя изъ нея тѣ ненормальности, которыя тяжелымъ бременемъ ложились на должника и поощряли алчность кредитора. Ненормальности эти могли состоять въ томъ, что алчный заимодавецъ, пользуясь безвыходностью положенія бѣдняка, просящаго у него взаймы, могъ захватить въ залогъ или цѣнныя вещи (если были таковыя), стоимостью много разъ превосходящія долгъ, съ цѣлію, въ случаѣ неустойки должника, воспользоваться ими, или же предметы первой необходимости, лишеніе которыхъ дѣлаетъ жизнь бѣдняка еще безотраднѣе. Поэтому законодатель предписываетъ нѣкоторыя ограниченія относительно бранія залоговъ. Такъ, кредиторъ не имѣетъ права самъ входить въ домъ, чтобы взять залогъ, а долженъ былъ ждать на улицѣ, пока ему вынесетъ залогъ самъ занявшій. „Если ты ближнему своему дашь что-нибудь взаймы, то не ходи къ нему въ домъ, чтобы взять у него залогъ; постой на улицѣ, а тотъ, которому ты далъ взаймы, вынесетъ тебѣ залогъ свой на улицу“ [1]). Практическая важность этого узаконенія заключается въ томъ, что оно защищало должника отъ наглой жадности заимодавца, который, войдя въ домъ, пользуясь безвыходностью положенія должника, могъ захватить самую лучшую, попавшуюся ему на глаза, вещь въ домѣ и взять ее вмѣсто условленнаго залога, или же даже вмѣстѣ съ залогомъ въ качествѣ благодарности за одолженіе, не встрѣчая сильнаго протеста со стороны стѣсненнаго обстоятельствами бѣдняка. „Если возьмешь въ залогъ одежду ближняго твоего, до захожденія солнца возврати ее. Ибо она есть единственный покровъ; она одѣяніе тѣла его: въ чемъ будетъ онъ спать?“ [2]). Здѣсь очевидно ограничивается право брать въ залогъ у бѣдняка вещи первой необходимости, — въ данномъ случаѣ верхнюю одежду, какъ это видно изъ другой редакціи этого закона во Второз. XXIV, 12 и 13 ст. Чтобы понять значеніе этого закона, „нужно

[1]) Втор. XXIV, 10—11. [2]) Исх. XXII, 26, 27.

принять во вниманіе, говоритъ Зальшюцъ, что одежда (верхняя) на востокѣ еще и теперь часто состоитъ изъ простаго, четыреугольнаго куска матеріи, который служитъ вмѣстѣ и одѣяломъ ночью, защищая спящаго на открытомъ воздухѣ отъ ночныхъ, очень значительныхъ холодовъ и внезапно появляющихся съ Ливана холодныхъ порывистыхъ вѣтровъ, легко причиняющихъ смертельную простуду“ [1]). Эту одежду днемъ не носили, такъ какъ благодаря ея значительной тяжести и неудобству покроя въ ней неудобно было ходить, а тѣмъ болѣе работать; поэтому должникъ легко могъ отдать ее въ залогъ на день [2]), но не могъ обойтись безъ нея на ночь. Еще болѣе ограничивается право брать залогъ отъ вдовы. „У вдовы не бери одежды въ залогъ» [3])—категорически заявляетъ законъ, абсолютно запрещая брать въ залогъ одежду у безпомощной вдовы. Такое же абсолютное запрещеніе простирается на предметы первой необходимости. Такъ напр. запрещается брать въ залогъ ручную мельницу, служившую въ древности, не знавшей большихъ механическихъ мельницъ, необходимою принадлежностью каждаго домохозяина, удовлетворявшею потребности приготовленія дневной пищи. „Никто не долженъ брать въ залогъ верхняго и нижняго жернова [4]); ибо таковой беретъ въ залогъ душу“ [5]), прибавляетъ законодатель, указывая тѣмъ на тяжесть лишенія для должника предмета первой необходимости въ хозяйствѣ, въ жизни. Михаэлисъ справедливо предполагаетъ [6]), что это узаконеніе, конкретно выраженное на примѣрѣ ручной мельницы, распространяется и на другіе предметы первой необходимости въ хозяйствѣ, какъ напр. земледѣльческія орудія, рабочія животныя и т. под., хотя законодатель прямо и не говоритъ объ этомъ [7]).

---

[1]) *Saalschütz*, Mos. Recht. S. 280. Быт. XXXI, 40.

[2]) *Michaelis*, Mos. Recht. Th. III, § 150, S. 47—48.

[3]) Втор. XXIV, 17.

[4]) Ручныя мельницы состояли изъ двухъ камней, изъ которыхъ верхній былъ подвиженъ, а нижній неподвиженъ. Работа исполнялась обыкновенно въ бѣдныхъ семействахъ женщинами, а въ большихъ хозяйствахъ рабами. *Winer*, Realwörterbuch, Art. *Mühlen*.

[5]) Втор. XXIV, 6.

[6]) *Michaelis*, Mos. Recht, Th. III, § 150. S. 49.

[7]) Ср. Іова, XXIV, 3.

На случай неустойки должника и недостаточности для погашенія займа взятаго залога, заимодавецъ имѣетъ обезпеченіе во всемъ имуществѣ должника — движимомъ и недвижимомъ. Законодатель не говоритъ объ этомъ прямо, но это ясно предполагается узаконенными условіями отчужденія владѣнія. Если главнымъ условіемъ этого соціальнаго явленія представляется обѣднѣніе [1]), то по обыкновенной логикѣ условіемъ его могла быть и неустойка въ долговыхъ обязательствахъ, какъ одна изъ формъ „бѣдности“.

Система залоговъ, какъ она представлена выше, могла бы развить изъ долговыхъ обязательствъ соціальное зло, которое бы всею своею тяжестію легло на бѣдныхъ членовъ государства. Но такою она не могла стать благодаря мудрому закону, которымъ законодатель ограничилъ область долговыхъ отношеній. Онъ и въ области долговыхъ отношеній ввелъ такое теократическое учрежденіе, которое призвано было періодически возстановлять нарушенное естественно-экономическими условіями нормальное отношеніе между членами теократическаго государства. Это—упомянутое уже выше учрежденіе года прощенія. „Въ седьмый годъ дѣлай прощеніе“, говоритъ законъ [2]). Выше уже было сказано о совпаденіи этого „седьмаго года“ съ субботнимъ годомъ. Теперь перейдемъ къ разбору частныхъ опредѣленій этого закона и къ указанію его теократическаго и соціально-экономическаго значенія.

Лаконически объявивъ объ учрежденіи года прощенія, законодатель тотчасъ же объясняетъ сущность этого установленія. „Прощеніе же состоитъ въ томъ, говоритъ законъ, чтобы всякій заимодавецъ, который далъ взаймы ближнему своему, простилъ *долгъ* (буквально: ослабилъ руку свою) и не взыскивалъ съ ближняго своего или (по-еврейски — и) съ брата своего; ибо провозглашено прощеніе (отпущеніе, ослабленіе, remissio) ради Господа“ [3]). Таковъ текстъ этого знаменитаго,

---

[1]) Лев. XXV, 25 и 39.

[2]) Втор. XV, 1.

[3]) Въ виду важности этого закона считаемъ нужнымъ привести текстъ закона въ его различныхъ переводахъ. По *подстрочному* переводу съ еврейскаго, онъ читается: a fine septem annorum facies remissionem. Et hoc verbum remissionis, remittere omnem dominum crediti manus suae. Qui mutuaverit in

безпримѣрнаго въ исторіи законодательства, Моисеева закона о прощеніи долговъ. Прямой смыслъ закона, какъ онъ является на первый взглядъ въ приведенномъ (синодальномъ) текстѣ, очевидно тотъ, что въ седьмой годъ должно было производиться полное прощеніе долговъ, абсолютное прекращеніе права заимодавца требовать съ должника данную ему взаймы сумму, однимъ словомъ полное прекращеніе всякихъ долговыхъ отношеній между ними [1]). Но такъ понимаемый этотъ законъ настолько возвышенъ и такъ несогласенъ съ нашею современною меркантильною справедливостью, что остается совершенно непонятенъ большинству новѣйшихъ изслѣдователей Моисеева права, которые поэтому стараются дать ему другой смыслъ; именно тотъ, что прощеніе состояло не въ абсолютномъ прекращеніи права заимодавца требовать съ должника данную ему взаймы сумму, а только въ прекращеніи этого права въ

---

proximo suo, non aretabit socium suum et fratrem suum, quia vocavit remissionem Domino». По *греческому* LXX: ὸι ἑπτα ετῶν ποιήσεις ἄνεσιν. Καὶ οὕτως τὸ προστάγμα της ἀφέσεως. Αφήσεις πᾶν χρέος ἴδιον ὅ ὀφειλει σοι ὅ πλησίον σοῦ, καὶ τὸν ἀδελφὸν σου ουκ ἀπαιτήσεις, ὅτι ἐπικέκληται ἄφεσις Κυρίῳ τῷ θεῷ σου. По *Вульгатѣ*: Septimo anno facies remissionem, quae hoc ordine celebrabitur. Cui debetur aliquid ab amico vel proximo ac fratre suo, repetere non poterit, quia annus remissionis est Domino. По *таргуму* Онкелоса: In anno ultimo septem annorum facies remissionem. Et hoc est verbum remissionis; ut remittat unusquisque creditor, cui debetur aliquid a proximo suo vel a fratre suo; quia vocavit remissionem coram Domino. По *еврейско-самаританскому* переводу: septimo quoque anno facies remissionem. Haec autem erit remissionis ratio: remittat omnis creditor debitum manus suae, quod mutuo dedit proximo suoque non exiget a proximo suo, fratre suo, eo quod promulgata est remissio Domini. По *сирскому* переводу: Et post septem annos fac remissionem. Haec autem est regula remissionis. Remittet omnis creditor, quod illi debet proximus suus: non repetet a proximo suo et a fratre suo, quoniam proclamata est remissio Domino. По *аравійскому* переводу: Et in singulis septem annis fac remissionem. Haec autem est expositio remissionis, ut remittat quilibet dominus debiti manum suam in iis, quae debet amicus suus, et non exigat ab amico suo nec a fratre suo, cum jam vocaverit eam, Remissionem Deo. Наконецъ по *нѣмецкому* переводу Лютера: Ueber sieben Jahre sollst du ein Erlassjahr halten. Also solls aber zugehen mit dem Erlassjahr: Wenn einer seinem Nächsten etwas borget, der soll es ihm erlassen, und soll es nicht einmahnen von seinem Nächsten oder von seinem Bruder, denn es heisst das Erlassjahr dem Herrn. См. *Waltonus*, Biblia Polyglotta MDCLVII an., а нѣмецкій текстъ въ *Polyglotten-Bibel* von *Stier* und *Theile*, 1863. Втор. XV, 1—2.

[1]) Въ смыслѣ полнаго прощенія долговъ понимаютъ этотъ законъ талмудисты и еврейскіе ученые. См. *Knobel*, Kurzgef. exeg. Handbuch. l. c.

продолженіи седьмаго года, послѣ котораго заимодавецъ опять входилъ въ свои права и опять могъ требовать съ должника занятую имъ сумму. Такъ объясняютъ этотъ законъ Михаэлисъ, Зальшюцъ, Элеръ, Пасторетъ, Винеръ, Смитъ [1]) и др. Основаніемъ для такого пониманія служатъ обыкновенно соображенія Михаэлиса, по которымъ „полное прощеніе долговъ въ седьмой годъ съ одной стороны сдѣлало бы бѣдность легкимъ ремесломъ и слишкомъ потворствовало бы лѣни и бездѣлью, а съ другой стороны — для того, кто могъ бы дать взаймы, во всякомъ случаѣ служило бы достаточнымъ и справедливымъ основаніемъ отказывать просителямъ о займѣ". „Какой ужасный деспотизмъ, восклицаетъ Михаэлисъ, не одного тиранна, а многихъ тысячей, всѣхъ, кто только носитъ рваный костюмъ, тяготѣлъ бы надъ богатымъ. О справедливости я уже и говорить не хочу: ее пойметъ самъ каждый, если онъ будетъ поставленъ въ такое положеніе, что завтра должны уничтожиться всѣ долговыя обязательства, а сегодня пришелъ къ нему бѣдный просить взаймы, отказать которому законъ запрещаетъ подъ страхомъ прослыть скупымъ и немилосерднымъ. Я спрашиваю только: какое государство могло бы устоять при такомъ правѣ? Кто имѣлъ бы желаніе пріобрѣтать и быть богатымъ, если онъ черезъ каждые семь лѣтъ долженъ былъ подвергаться налогу со стороны каждаго бѣдняка. Богатый непремѣнно вынужденъ былъ бы или оставить (и чѣмъ скорѣе, тѣмъ лучше) ту страну, гдѣ существуютъ такіе несправедливые законы, или же притворяться бѣднымъ, какъ это и бываетъ въ деспотическихъ государствахъ, гдѣ жадный деспотъ подъ всевозможными предлогами старается присвоить себѣ состояніе богатыхъ людей" [2]). На основаніи такихъ соображеній приходятъ къ указанному пониманію закона. Но, какъ легко видѣть, эти соображенія выходятъ изъ неправильной точки зрѣнія на предметъ. Всѣ названные изслѣдователи смотрятъ на изслѣдуемый законъ съ *современной* точки зрѣнія, прилагаютъ къ нему мас-

[1]) *Michaelis*, M. R. III, § 158. *Saalschütz*, Кар. 15, § 1. *Oehler*, въ Herzog's R.-encyclopädie, Art. Sabbath-und Jobeljahr. *Pastoret*, Moyse comme legislateur et moraliste, p. 234. *Winer*, Bibl. Realwört. Art. Sabbathjar. *Smith*, Dictionary of the Bible, art. Sabbatical year.

[2]) *Michaelis*, Mos. Recht, § 158.

штабъ нашихъ обычныхъ соціальныхъ отношеній и упускаютъ изъ виду рѣзкія особенности соціальнаго строя Моисеева государства. Отсюда и происходитъ кажущаяся невозможность прямаго пониманія закона, кажущаяся несправедливость его,— тоже явленіе, которое уже было отмѣчено нами при разсматриваніи Моисеева закона о невзиманіи роста.

Чтобы судить о возможности или невозможности прямаго пониманія разсматриваемаго закона, нужно принять во вниманіе особенности нравственнаго состоянія и соціально-экономическаго строя израильскаго общества. Изображенныя Михаэлисомъ мрачными красками ненормальныя явленія, могущія будто бы произойти отъ закона о прощеніи долговъ, предполагаютъ такую крайнюю деморализацію, какой никакъ нельзя допустить въ молодомъ народѣ, только что прошедшемъ чрезъ трудную, возродившую его воспитательную школу (въ сорокалѣтнемъ странствованіи по пустынѣ). Далѣе они предполагаютъ такое соціальное разъединеніе бѣдныхъ отъ богатыхъ, такое враждебное противоположеніе ихъ, какое опять несвойственно соціально-экономическому строю Моисеева государства. Правда, Моисеево законодательство положительно утверждаетъ неизбѣжное существованіе бѣдныхъ [1]), но соціальные законы, направленные къ возможному недопущенію развитія бѣдности, и предположительное выраженіе закона о возможности несуществованія бѣдныхъ [2]) даютъ достаточное основаніе для заключенія, что бѣдность была исключительнымъ явленіемъ въ Моисеевомъ государствѣ, преобладало благосостояніе. Въ такомъ случаѣ уже не имѣетъ основанія предположеніе Михаэлиса о тысячахъ безсовѣстныхъ, алчныхъ лохмотниковъ, обрушивающихся на несчастнаго богача. Если далѣе принять во вниманіе общинный характеръ самоуправленія и соціальнаго строя, при которомъ личность всегда находится подъ болѣе или менѣе сильнымъ контролемъ общества, могущаго съ приблизительною точностью опредѣлить нравственное и экономическое состояніе личности, то наглости бездѣльника, разсчитывающаго пробавляться займомъ у бога-

[1]) «Бѣдные всегда будутъ среди земли твоей» —Втор. XV, 11.
[2]) Втор. XV, 4.

тыхъ безъ отдачи, не можетъ быть мѣста: она всегда по достоинству оцѣнится обществомъ и получитъ надлежащія ограниченія. Такимъ образомъ съ этой стороны законъ объ абсолютномъ прощеніи долговъ не представляется невозможнымъ— въ соціальномъ смыслѣ.

Не представляется неопровержимымъ, съ другой стороны, и филологическое объясненіе, даваемое тексту этого закона съ цѣлію подтвердить разбираемое нами непрямое пониманіе закона о прощеніи долговъ. „Въ самомъ названіи этого года: Schemittah, говоритъ Зальшюцъ, не заключается собственно понятія полнаго прощенія долговъ, а только *оставленія* ихъ. Особенно замѣчательно въ этомъ отношеніи то, что глаголъ schamat—*оставлять* относится не къ долгу, а къ рукѣ, требующей его". Въ подтвержденіе первой мысли изслѣдователь указываетъ на то, что schemittah въ смыслѣ *оставленія* употреблено и относительно *оставленія* земли безъ обработки въ седьмой годъ, хотя это оставленіе производилось только на одинъ этотъ годъ, а не навсегда [1]). Но такое сопоставленіе не имѣетъ важнаго научнаго достоинства: одно и тоже слово, поставленное въ различныя синтаксическія или логическія отношенія, получаетъ совершенно различное значеніе. Въ законѣ объ оставленіи земли безъ обработки глаголъ schamat получаетъ характеристическій оттѣнокъ отъ сопровождающаго его опредѣленія: „оставляй въ покоѣ" (буквально: отпусти ее и оставь ее въ покоѣ), что въ связи съ контекстомъ рѣчи: „шесть лѣтъ засѣвай землю, а въ седьмый оставляй ее въ покоѣ",—служитъ точнымъ указаніемъ настоящаго смысла закона объ оставленіи земли только на седьмой годъ. Законъ объ оставленіи долговъ тогда только можно было бы сопоставлять съ закономъ объ оставленіи земли, если бы текстъ закона читался такимъ образомъ: въ седьмой годъ оставляй должника въ покоѣ. Зальшюцъ указываетъ въ подтвержденіе своей мысли еще на то обстоятельство, что schamat — „оставлять" относится не къ долгу, какъ это значится по приведенному тексту, а къ рукѣ, требующей долгъ (по еврейскому тексту). Но и это обстоятельство не даетъ права на то, чтобы понимать его согласно съ

[1]) Исх XXIII, 11.

указанными изслѣдователями. Текстъ значилъ бы только (выражаясь описательно): пусть рука твоя оставитъ притязаніе на ближняго твоего и не требуетъ,—т. е. и въ такомъ случаѣ текстъ заключалъ бы въ себѣ понятіе полнаго прощенія долга, полнаго оставленія притязанія на ближняго, а не простаго прекращенія требованія, отсрочки его на годъ, потому что иначе текстъ представлялъ бы тождесловіе. Онъ читался бы такъ: оставленіе же состоитъ въ томъ, чтобы всякій заимодавецъ, который далъ взаймы ближнему своему, оставилъ руку (не требовалъ) и не *требовалъ* съ ближняго своего [1]). Между тѣмъ такой несообразности не будетъ при прямомъ пониманіи закона: „чтобы заимодавецъ простилъ долгъ и не взыскивалъ“,—причемъ слово „не взыскивалъ“ здѣсь будетъ логическимъ выводомъ и объясненіемъ факта прощенія.

Такими соображеніями устраняются или по крайней мѣрѣ ослабляются основанія для пониманія, принятаго указанными выше изслѣдователями, Моисеева закона о прощеніи долговъ.

Если теперь обратиться къ положительному изслѣдованію закона о прощеніи долговъ, то въ его частностяхъ представляется много данныхъ для его прямаго пониманія. Прежде всего — сильный, лаконически торжественный тонъ закона даетъ сразу понять, что здѣсь дѣло идетъ не о какомъ либо обыкновенномъ законѣ (вѣдь таковымъ бы онъ былъ, если бы его понимать въ смыслѣ отсрочки платежей на годъ по случаю необработки и незасѣва полей), а о законѣ необыкновенномъ, носящемъ на себѣ яркую печать теократизма. „Въ седьмый годъ дѣлай прощеніе“... Эта предполагаемая необычайность закона, несоотвѣтствующая себялюбивымъ наклонностямъ владѣтелей имущества, послужила достаточнымъ мотивомъ для законодателя обратиться къ нимъ съ особеннымъ увѣщаніемъ не отказывать просителямъ о займѣ. „Если будетъ у тебя нищій кто либо изъ братьевъ твоихъ, то не ожесточи сердца твоего и не сожми руки твоей предъ нищимъ братомъ твоимъ. Но открой ему руку свою и дай ему взаймы, смотря по его

---

[1]) Такой оборотъ повидимому имѣетъ сходство съ еврейскимъ параллелизмомъ, но параллелизмъ свойственъ поэтической, а не юридической рѣчи.

нуждѣ, въ чемъ онъ нуждается“ [1]). Но въ виду разностей въ пониманіи разсматриваемаго закона, особенно замѣчательно слѣдующее мѣсто закона: „Берегись, чтобы не вошла въ сердце твое беззаконная мысль: приближается седьмый годъ, годъ прощенія; и чтобъ *отъ того* глазъ твой не сдѣлался не милостивъ къ нищему брату твоему [2]), и ты не отказалъ ему; ибо онъ возопіетъ къ Господу и будетъ на тебѣ великій грѣхъ“ [3]). Это настойчивое убѣжденіе отъ законодателя къ состоятельнымъ людямъ не отказывать бѣдному въ просимомъ займѣ въ виду приближенія седьмаго года какъ нельзя яснѣе указываетъ на истинный смыслъ закона объ абсолютномъ прощеніи долговъ. Въ самомъ дѣлѣ, какое достаточное основаніе было бы для законодателя обращаться съ особеннымъ, настойчивымъ увѣщаніемъ къ заимодавцамъ не отказывать въ просимомъ займѣ, если бы прощеніе долговъ состояло въ простой отсрочкѣ требованія ихъ на седьмой годъ? Какой достаточный мотивъ имѣло бы выраженіе закона: „и когда будешь давать ему, не должно скорбѣть сердце твое“ [4])? Если бы законъ о прощеніи состоялъ въ простой отсрочкѣ требованія на седьмой годъ, то для заимодавца не было бы никакой причины опасаться седьмаго года, такъ какъ въ продолженіе седьмаго, субботняго года, капиталъ во всякомъ случаѣ долженъ былъ оставаться безъ употребленія, въ виду узаконеннаго покоя земли, и потому не могло даже представиться достаточныхъ мотивовъ къ требованію его съ должника. Отсюда всякое опасеніе и скорбь были бы непонятны и безцѣльны. Такимъ образомъ опасеніе и скорбь могли быть вызваны только полнымъ прощеніемъ долговъ въ седьмой годъ. Но и въ такомъ случаѣ эти опасенія и скорбь могли возникнуть не вслѣдствіе того печальнаго, изображеннаго Михаэлисомъ, положенія богача, въ которое онъ былъ поставленъ этимъ закономъ, а вслѣдствіе порочнаго корыстолюбія, по которому онъ тяготился закономъ, служащимъ къ общественному благу, и представляющимъ со-

[1]) Втор. XV, 7, 8.

[2]) По подстрочному переводу: et non malignetur oculus tuus in fratrem tuum. *Waltonus*, Biblia Polyglotta, l. c.

[3]) Втор. XV, 9.

[4]) Втор. XV, 10.

бою юридическое выраженіе человѣколюбія и благотворенія къ страдающимъ и обездоленнымъ судьбою братьямъ. Чтобы вполнѣ понять смыслъ этихъ увѣщаній, гражданскую справедливость ихъ требованій, нужно принять во вниманіе сущность воззрѣнія Моисеева законодательства на долгъ. Долгъ, по этому законодательству, исключительно мотивировался бѣдностью, и ссуда разсматривалась какъ одна изъ формъ благотворенія, или даже какъ милостыня, за которую обѣщалось соотвѣтствующее воздаяніе. „За то благословитъ тебя Господь, Богъ твой, говоритъ законодатель, во всѣхъ дѣлахъ твоихъ и во всемъ, что будетъ дѣлаться твоими руками“ [1]). Смыслъ увѣщаній въ такомъ случаѣ будетъ тотъ, чтобы не отказывать нуждающемуся въ благотвореніи, хотя бы оно осталось, благодаря учрежденію года прощенія, невознагражденнымъ со стороны облаготвореннаго. Правда, форма займа, въ которую облечена эта благотворительность, даетъ ей нѣсколько иной характеръ, предполагающій повидимому вознагражденіе, отдачу, возвращеніе полученнаго, и потому, въ виду приближающагося года прощенія, повидимому оправдывающій скорбь и опасеніе заимодавца, отдающаго взаймы безъ надежды получить отданную сумму. Но въ сущности и это оправданіе не имѣетъ достаточнаго основанія. Если кредиторъ давалъ въ займы задолго до года прощенія, то конечно заемъ получалъ юридическую форму долговаго обязательства съ предоставленіемъ заимодавцу права въ продолженіе пяти-шести лѣтъ требовать съ должника занятую имъ сумму, и слѣдовательно смотря по условію о срокѣ отдачи, заимодавецъ, въ случаѣ неустойки или намѣреннаго уклоненія должника отъ уплаты, могъ достигать удовлетворенія судебнымъ порядкомъ. Но заемъ получалъ форму благотворенія, когда онъ заключался предъ годами прощенія и, судя по экономическому состоянію занимающаго, не представлялъ гарантій уплаты. Въ такомъ случаѣ конечно и заимодавецъ могъ прямо смотрѣть на заемъ какъ на форму благотворенія и соразмѣрять его величину съ своимъ добрымъ расположеніемъ и состояніемъ. Ничто однакоже не запрещало должнику, если бы онъ благодаря займу поправилъ свои об-

[1]) Втор. XV, 10.

стоятельства, вознаградить заимодавца или погасить заемъ и послѣ года прощенія.

Такимъ образомъ, въ общественно-гражданскомъ отношеніи нѣтъ препятствій для прямаго пониманія закона о прощеніи долговъ. Еще менѣе препятствій для такого пониманія закона въ теократическомъ отношеніи. Напротивъ, въ этомъ отношеніи законъ получаетъ наибольшее подтвержденіе и высшій смыслъ. Сущность теократическаго начала въ соціально-экономическомъ отношеніи состояла въ противодѣйствіи естественно-экономическому принципу развитія, имѣющему постоянную тенденцію къ нарушенію соціально-экономическаго равенства, и слѣдовательно въ поддержаніи этого равенства, а въ случаѣ нарушенія—въ возстановленіи его. Долговыя обязательства суть произведеніе соціально-экономическаго неравенства, продуктъ естественно-экономическаго развитія, и потому самому стоятъ въ противорѣчіи съ теократическимъ началомъ. Дѣйствіе теократическаго начала въ данномъ случаѣ и должно выражаться, какъ и всегда, въ стремленіи къ возстановленію равенства, а слѣдовательно къ устраненію неравенства и всѣхъ его слѣдствій, между которыми стоятъ между прочимъ и долговыя обязательства. Долгъ такимъ образомъ, какъ ненормальное съ точки зрѣнія теократизма явленіе, въ моментъ полнаго господства теократизма (въ годъ прощенія), если онъ не былъ погашенъ прежде, долженъ былъ терпѣть полное погашеніе или прощеніе.

Дѣйствіе года прощенія конечно простиралось на всѣ виды долговыхъ обязательствъ. Слѣдовательно, прощались долги въ собственномъ смыслѣ, возвращались залоги взятые въ обезпеченіе займа. Но вѣроятно прощеніе не простиралось на такіе предметы, которые находились у заимодавца не въ качествѣ только залога, а поступили уже къ нему въ качествѣ уплаты долга, слѣдовательно юридически сдѣлались какъ бы его собственностью. Сюда относятся между прочимъ участки земли, поступившіе уже юридическимъ путемъ въ уплату долга. Такое заключеніе логически слѣдуетъ изъ того положенія, что уплаченный долгъ уже не подлежалъ дѣйствію года прощенія, въ противномъ случаѣ нужно бы допустить несообразную мысль, что въ годъ прощенія заимодавецъ обязанъ былъ простить уже

уплоченный долгъ и слѣдовательно возвратить должнику взятую у него въ погашеніе займа сумму. Участки земли, взятые въ уплату долговъ, поступали подъ дѣйствіе особыхъ спеціальныхъ законовъ, по которымъ участки возвращались къ первому владѣльцу въ юбилейный годъ.

Дѣйствіе закона о прощеніи долговъ не простирается, какъ уже сказано было выше, на иноземцевъ, какъ находящихся внѣ сферы соціально-экономическго строя Моисеева государства и вліянія теократическаго принципа. „Съ иноземца взыскивай, а что будетъ твое у брата твоего, прости“ [1]).

Въ заключеніе намъ остается еще коснуться спорнаго вопроса о томъ, производилось ли прощеніе долговъ въ юбилейный годъ? Законъ нигдѣ не говоритъ объ этомъ, и самый вопросъ возникъ только благодаря свидѣтельству I. Флавія, который прямо говоритъ: „пятидесятый годъ у евреевъ называется юбилейнымъ годомъ: въ этотъ годъ должники освобождаются отъ своихъ долговъ“ [2]). Въ виду такого яснаго свидѣтельства авторитетнаго знатока и изслѣдователя еврейскихъ древностей, трудно сомнѣваться въ истинности этого свидѣтельства, хотя и остается загадочнымъ молчаніе объ этомъ положительнаго закона. Его можно объяснить развѣ тѣмъ, что законодатель, опредѣливъ прощеніе въ седьмой, субботній годъ, находилъ излишнимъ повторять это опредѣленіе на юбилейный годъ, такъ какъ этотъ послѣдній, какъ суббота субботнихъ годовъ, самъ собою предполагалъ въ себѣ всѣ тѣ теократическія дѣйствія, которыя заключаются въ простомъ субботнемъ годѣ. Во всякомъ случаѣ, юбилейный годъ, и помимо этихъ соображеній, по своему великому теократическому значенію, обнимая собою всѣ сферы соціально-экономической жизни израильскаго народа, необходимо предполагаетъ и прощеніе долговъ,—и прощеніе безъ всякихъ ограниченій. Такъ сюда между прочимъ входитъ полное возвращеніе взятыхъ за долгъ участковъ земли. Однимъ словомъ, этотъ годъ былъ періодомъ полнаго возрожденія государства, уничтожавшимъ собою всѣ ненормальности и всѣ виды

---

[1]) Втор. XV, 3.

[2]) Antiqq. III, 12, § 3.

соціальнаго неравенства, возникшіе въ теченіе пятидесятилѣтняго періода развитія.

Законы о рабствѣ.

VII.

Рабство было общимъ явленіемъ въ до-христіанскомъ мірѣ. Этотъ древній міръ, въ своемъ развитіи уклонившійся отъ нормы, извратилъ и нормальныя отношенія между людьми, долженствовавшія быть отношеніями равенства,. и сдѣлалъ изъ нихъ отношенія вопіющаго неравенства, подавляющаго господства сильнаго надъ слабымъ. Вѣрный своему принципу — бездушному эгоизму, древній міръ не умѣлъ цѣнить личности человѣческой, какъ личности, а смотрѣлъ на нее какъ на политическую или экономическую единицу, и распоряжался ею по этому воззрѣнію. Отсюда во всѣхъ древнихъ государствахъ подъ владычествомъ немногихъ основателей государства или ихъ потомковъ томились безчисленныя толпы безправнаго народа, обязаннаго безпрекословно исполнять прихоти немногихъ счастливцевъ, владѣвшихъ ими. Такое отношеніе между членами древнихъ обществъ было полнымъ попраніемъ человѣческаго достоинства и, какъ ненормальное явленіе, служило тормазомъ развитія человѣчества. Понятно отсюда, что теократическое государство Моисея, призванное быть нормою или, по выраженію пророка, свѣтомъ для древняго міра, должно было возвѣстить и основать совершенно иныя начала личныхъ отношеній, противоположныя указаннымъ началамъ древняго языческаго міра. Такимъ оно и является въ идеѣ, и съ этой стороны имѣетъ громадный интересъ, представляя собою величественное зрѣлище—свѣта среди глубокой тьмы, гуманности и высшей справедливости среди варварскаго безчеловѣчія и неправды.

По отношенію къ рабству, какъ наивысшему выраженію попранія достоинства человѣческой личности, Моисеево законодательство дѣйствительно является чрезвычайнымъ фактомъ во

всемірной исторіи, не имѣющимъ ничего себѣ подобнаго въ древнемъ мірѣ: въ то время какъ другія законодательства рабство полагали въ основу общества и безъ него считали немыслимою правильную государственно-общественную жизнь (извѣстны взгляды на это Платона и Аристотеля, выраженные въ ихъ „идеальныхъ“ государствахъ), Моисеево законодательство, одно въ цѣломъ мірѣ, признало его ненормальнымъ явленіемъ и принимало всѣ мѣры къ его ослабленію и уничтоженію. „Никакая религія и никакое законодательство древности по своему внутреннему духу, говоритъ по этому поводу одинъ изслѣдователь [1]), не могли такъ рѣшительно возстать противъ рабства, какъ религія Іеговы и законъ Моисея, и никакой народъ на основаніи своей собственной исторіи не могъ чувствовать себя призваннымъ къ уничтоженію рабства болѣе, чѣмъ израильскій народъ. Религія, которая такъ высоко ставитъ достоинство человѣка, какъ по образу Божію сотвореннаго существа [2]), законодательство, которое основываетъ свои законы на такомъ достоинствѣ человѣка [3]) и которое во всѣхъ своихъ опредѣленіяхъ имѣетъ въ виду не только высшую справедливость, но и нѣжную заботливость и покровительство для всѣхъ несчастныхъ и нуждающихся въ помощи людей, народъ наконецъ, который самъ томился подъ игомъ рабства и только съ освобожденіемъ отъ него сталъ самостоятельнымъ народомъ,—всѣ они по необходимости должны были стремиться къ тому, чтобы гдѣ только возможно ослаблять и уничтожать не естественное, унижающее человѣка состояніе рабства“. Такая мысль объ освобожденіи проходитъ, какъ увидимъ ниже, по всему Моисееву законодательству и стремится къ осуществленію, гдѣ и когда только представляются для того благопріятныя условія. Тѣмъ не менѣе это законодательство не провозгласило полнаго уничтоженія рабства. Слишкомъ велики были для того препятствія, представлявшіяся какъ со стороны вообще духа до-христіанской эпохи, такъ въ частности и со

---

[1]) *Mielziner*, Die Verhältnisse der Sclaven bei den alten Hebräern § 1. Kopenhagen. 1859.

[2]) Быт. I, 26, 27; V, 1 Лев. XIX, 2.

[3]) Быт. IX, 6; Втор. XXI, 23, XXV, 3.

стороны самого народа еврейскаго, который, не смотря на свое великое призваніе, все таки оставался сыномъ своего времени, съ укоренившимися въ немъ взглядами и обычаями, часто оказывавшими противодѣйствіе самымъ возвышеннымъ намѣреніямъ законодателя. Съ такими противодѣйствующими элементами законодателю приходилось имѣть дѣло и въ данномъ случаѣ.

Рабство было уже извѣстно еврейскому народу, когда онъ получилъ новое законодательство: его историческіе предки, какъ напримѣръ Авраамъ [1]), имѣли многихъ рабовъ и рабынь. Да и вообще во всемъ окружающемъ мірѣ рабство считалось такимъ необходимымъ элементомъ общественной жизни, что народу, не успѣвшему еще возвыситься сознаніемъ надъ общимъ сознаніемъ древняго міра, трудно было отрѣшиться отъ прежняго порядка вещей и начать новую жизнь, вполнѣ основанную на началахъ равенства и свободы личности. Мудрый законодатель вполнѣ сознавалъ неприготовленность народа къ полному принятію новыхъ, возвѣщенныхъ на Синаѣ началъ, и потому ввелъ ихъ въ законодательство лишь въ той мѣрѣ и въ тѣхъ формахъ, какія были наиболѣе удобны для народа на его тогдашней степени развитія. Наиболѣе полное осуществленіе началъ равенства было удобнѣе по отношенію собственно къ членамъ теократическаго государства, какъ получившимъ въ законѣ нравственную свободу и ставшимъ членами „царства Іеговы“, священнымъ народомъ. Поэтому законодатель по отношенію къ нимъ провозгласилъ (въ предѣлахъ возможности для того времени) уничтоженіе рабства. Въ силу теократическаго принципа, по которому израильтяне, какъ члены „царства Іеговы“, суть рабы Іеговы, они не могли уже быть рабами людей, и ихъ нельзя было „продавать, какъ продаютъ рабовъ“ [2]). На мѣсто рабскаго состоянія по отношенію къ нимъ законодатель старается установить состояніе свободныхъ „наемниковъ“ [3]). Но такъ какъ рабство пустило слишкомъ глубокіе корни въ общественной жизни народа, такъ что онъ не могъ обходиться безъ рабовъ, то законодатель, уступая глубоко-укоренившимся въ народѣ обычаямъ, допустилъ и существованіе рабства, хотя въ смягченной и ограниченной формѣ, и подъ

[1]) Быт. XIV, 14; XVI, 1. [2]) Лев. XXV, 42. [3]) Лев. XXV, 40.

тѣмъ условіемъ, чтобы рабами были только иноплеменники. „Чтобы рабъ и рабыня были у тебя, говоритъ законодатель, то покупайте себѣ раба и рабыню у народовъ, которые вокругъ васъ“ [1]). Такое узаконеніе вызвано желаніемъ по возможности ослабить силу необходимо существовавшаго въ то время зла. Если рабство должно было существовать, то во всякомъ случаѣ оно должно было существовать въ такой формѣ, которая бы всего менѣе противорѣчила основнымъ началамъ Моисеева законодательства; поэтому должно было составляться не изъ членовъ священнаго народа, только что получившаго и политическую и нравственную свободу и призваннаго возвѣстить эту свободу всему человѣчеству, а изъ тѣхъ народовъ, которые, не получивъ нравственной свободы, не могли особенно тяжело чувствовать и лишенія политической свободы. Правда, въ рабство, какъ увидимъ послѣ, могли поступать и свободные израильтяне, члены теократическаго государства, но это было уже исключительнымъ явленіемъ, вызывавшимся особенными обстоятельствами; главная же масса рабовъ у евреевъ состояла изъ чужеземцевъ и ихъ потомковъ. Къ разсмотрѣнію положенія этого класса рабовъ мы прежде всего и приступимъ.

Рабы изъ чужеземцевъ пріобрѣтались разными способами. Прежде всего, особенно при первоначальномъ завоеваніи Палестины, такимъ средствомъ служила война, въ которой плѣнные, оставленные въ живыхъ, обращались въ рабовъ [2]). Другимъ и, судя по закону Лев. XXV, 44, главнымъ способомъ пріобрѣтенія рабовъ служила купля, которая при существованіи въ древнемъ мірѣ невольническихъ рынковъ, была самымъ обыкновеннымъ явленіемъ. Эти рабы въ законѣ носятъ особенное названіе—miknath keseph—„купленный за серебро“ [3]). Но самыми многочисленными, особенно впослѣдствіи, рабами были такъ называемые „рожденные въ домѣ“, „домочадцы“ [4]), пріобрѣтаемые естественнымъ размноженіемъ уже имѣющихся рабовъ и рабынь. Вотъ въ общихъ чертахъ и всѣ способы пріобрѣтенія рабовъ, дозволенные или предполагаемые закономъ.

Трудно опредѣлить по этимъ способамъ пріобрѣтенія ра-

---

[1]) Лев. XXV, 44. [2]) Числъ XXXI, 11 и 18; Втор. XX, 14.
[3]) Быт. XVII, 23. [4]) Быт. XVII, 23.

бовъ численность ихъ въ Моисеевомъ государствѣ, хотя такое опредѣленіе могло бы бросить значительный свѣтъ на степень того или иного правоваго положенія ихъ въ государствѣ, такъ какъ чѣмъ многочисленнѣе рабы, тѣмъ услуга ихъ цѣнится дешевле, и тѣмъ положеніе ихъ ниже, и наоборотъ. Есть только одно цифровое данное, и то изъ времени послѣ вавилонскаго плѣна, по которому можно приблизительно составить понятіе о численности рабовъ у евреевъ. По свидѣтельству Ездры II, 64—65 ст. у 42,360 человѣкъ израильтянъ, возвратившихся изъ плѣна въ Іерусалимъ, было 7,337 рабовъ и рабынь [1]). Слѣдовательно, если еврейское семейство (понимаемое въ смыслѣ отдѣльнаго дома или хозяйства) считать круглымъ числомъ въ шесть человѣкъ, то на семейство приходилось по *одному* рабу или рабынѣ. Отношеніе очень хорошее для положенія рабовъ. Правда, эта цифра—изъ времени послѣ вавилонскаго плѣна, и слѣдовательно по необходимости меньше цифры, которою выражалось число рабовъ *до* вавилонскаго плѣна, необходимо повлекшаго за собою разореніе и обѣднѣніе богатыхъ рабовладѣльцевъ, могшихъ имѣть значительное число рабовъ, особенно въ виду неисполненія законовъ объ отпущеніи рабовъ изъ евреевъ въ опредѣленные для того закономъ сроки [2]),—но въ то же время эту цифру можно считать и приблизительно нормальной, особенно для перваго времени существованія государства, когда равная умѣренная степень экономическаго благосостоянія и отсутствіе крупныхъ богачей-землевладѣльцевъ не представляли условій благопріятныхъ для развитія многочисленнаго рабскаго состоянія, какъ напр. это было въ Греціи и Римѣ. Если это соображеніе болѣе или менѣе вѣрно дѣйствительности, то уже по самому такому положенію раба въ семействѣ, его правовое положеніе не могло быть такимъ униженнымъ и жалкимъ, по которому онъ не имѣлъ бы никакого

---

[1]) Можно съ вѣроятностью полагать, что эти рабы и рабыни были иноплеменники, такъ какъ если вавилонскій плѣнъ на основаніи Лев. XXVI, 34 и 35 и 2 Пар. XXXVI, 21 имѣлъ цѣлію между прочимъ удовлетвореніе земли за несоблюдавшіеся годы покоя, то конечно онъ имѣлъ цѣлію и удовлетвореніе людей за несоблюдавшіеся годы отпущенія, и слѣдовательно влекъ за собой полное отрицаніе рабства по отношенію къ израильтянамъ.

[2]) Іер. XXXIV, 14.

иного значенія, кромѣ рабочей единицы и притомъ ничтожной единицы, какою онъ считался напр. у богатыхъ римскихъ гражданъ, имѣвшихъ 10—20,000 рабовъ. Напротивъ, здѣсь въ еврейскомъ семействѣ онъ часто могъ быть необходимымъ работникомъ, вмѣстѣ съ господиномъ поддерживавшимъ благосостояніе семейства, а въ случаѣ болѣзни господина могъ быть единственнымъ работникомъ и содержателемъ семейства. Отсюда жизнь и здоровье такого раба должны были имѣть значительную цѣнность для господина, а потому и обращеніе съ нимъ и содержаніе его должны были быть несравненно лучше и гуманнѣе, чѣмъ напр. у богатаго римлянина, для котораго ничего не значила жизнь десятковъ и даже сотенъ рабовъ. Правда, экономическое равенство не сохранялось у евреевъ съ математическою точностью: мало по малу обозначалось раздѣленіе ихъ на бѣдныхъ и богатыхъ, т. е. такихъ, изъ которыхъ первые вовсе не могли имѣть рабовъ, а послѣдніе могли имѣть значительное количество ихъ; но во всякомъ случаѣ развитіе бѣдности и богатства, благодаря мудрымъ аграрнымъ законамъ Моисея, не доходило до такихъ крайностей какъ въ Римѣ, и потому указанное выше отношеніе не могло особенно рѣзко измѣняться, такъ какъ значеніе раба у евреевъ какъ цѣннаго, необходимаго „работника“ въ семействѣ никогда не теряло своей силы и онъ никогда не разсматривался какъ бездушное орудіе удовлетворенія прихотей господъ. На это указываетъ между прочимъ и филологическое значеніе слова — ebed (отъ глагола abad — работать, служить), никогда не носившаго на себѣ такого презрѣннаго характера, какъ напр. римское servus или греческое δοῦλος, часто употребляющіяся какъ синонимы презрѣнія и ругательства, а напротивъ часто служившаго почетнымъ названіемъ, особенно при обозначеніи отношенія къ Богу или царю, какъ напр. въ выраженіяхъ:—„рабъ Божій“, „рабы царя“ [1]) и пр.

Въ такомъ видѣ представляется положеніе рабовъ у евреевъ, какъ оно обусловливается экономическимъ и соціальнымъ порядкомъ вещей въ Моисеевомъ государствѣ. Уже отсюда видно, насколько положеніе еврейскаго раба было лучше, чѣмъ напр.

---

[1]) *Mielziner*, Die Verhältnisse d. Sclaven bei d. alten Hebräern, § 2, S. 12.

положеніе римскихъ рабовъ, которые non pro personis, sed pro rebus, immo pro nullis habebantur [1]). Но это преимущество рабскаго состоянія у евреевъ предъ рабскимъ состояніемъ у римлянъ (въ смыслѣ гуманности) обнаружится еще болѣе, если обратимъ вниманіе на юридическое, правовое положеніе еврейскаго раба.

Пріобрѣтенный указанными выше способами рабъ изъ чужеземцевъ, по закону Моисея, становился полною, неотъемлемою, вѣчною „собственностью“ господина. „Чтобы рабъ и рабыня были у тебя, то покупайте себѣ раба и рабыню у народовъ, которые вокругъ васъ. Также и изъ дѣтей поселенцевъ, поселившихся у васъ, можете покупать, и изъ племени ихъ, которое у васъ, которое у нихъ родилось въ землѣ вашей, и они могутъ быть вашею *собственностью*. Можете передавать ихъ въ наслѣдство и сынамъ вашимъ по себѣ, какъ *имѣніе*; вѣчно владѣйте ими, какъ рабами“ [2]). Повидимому законодатель смотритъ здѣсь на рабовъ, какъ на экономическую цѣнность, имѣющую такое значеніе, какое имѣетъ для хозяина и всякое другое имѣніе. Этотъ взглядъ выраженъ еще точнѣе въ другомъ опредѣленіи закона, по которому рабъ прямо называется „серебромъ“ господина [3]). Такъ разсматриваемый, рабъ естественно подлежалъ и всѣмъ отношеніямъ, свойственнымъ имѣнію, т. е. господинъ могъ продать его или отдать въ наслѣдство, подарить или заложить, по своему усмотрѣнію [4]), какъ это отчасти и прямо указано въ законѣ [5]), а отчасти предполагается имъ. Такимъ образомъ, судя по этимъ опредѣленіямъ закона, рабы какъ будто не цѣнились какъ личности, а только какъ движимая, животная собственность, non pro personis, sed pro rebus habebantur, какъ у римлянъ. Но это только повидимому. Законъ дѣйствительно смотритъ на рабовъ какъ на собственность, какъ на имѣніе, какъ на серебро господина, но такой взглядъ онъ ограничиваетъ только тою стороною раба,

---

[1]) *Heineccius*, Ant. Rom. l. Tit. Ш. П. *Mielziner*, Die Verhältnisse der Sclaven bei d. alten Hebräern, Kopenhagen 1859, S. 53.

[2]) Лев. XXV, 44—46. [3]) Исх. XXI, 21.

[4]) *Mielziner*, Verhältnisse d. Sclaven, § 17, S. 54.

[5]) Лев. XXV, 46.

какою онъ на самомъ дѣлѣ есть „имѣніе“ или „серебро“ господина, именно стороною его покупной цѣнности или приносимой имъ пользы или выгоды для господина. Въ этомъ отношеніи и всякій свободный работникъ можетъ быть названъ серебромъ того, для котораго онъ зарабатываетъ прибытокъ своимъ трудомъ. Сущность юридическаго положенія раба у евреевъ точно опредѣлится только тогда, если будетъ указано отношеніе закона къ *личности* раба. А въ этомъ отношеніи законъ принимаетъ совершенно иной характеръ.

Въ древнемъ мірѣ, при всеобщемъ господствѣ начала „поглощенія личности государствомъ“, личность обыкновенно цѣнилась не сама по себѣ, а по принадлежности къ тому или другому обществу или классу въ обществѣ. Такой же взглядъ между прочимъ проглядываетъ и въ законодательствѣ Моисея, когда онъ, отдѣливъ израильскій народъ отъ всего окружающаго міра, какъ избранный, священный народъ, ему одному предоставилъ и пользованіе тѣми преимуществами, которыя соединялись съ этимъ положеніемъ. Всякій, не принадлежавшій къ этому обществу, не имѣлъ права на присвоенныя ему преимущества. Понятно отсюда, какое великое преимущество для рабовъ узаконилъ Моисей, введя ихъ въ число членовъ „избраннаго народа“. А это онъ ставилъ первымъ условіемъ поступленія иноземца въ рабство къ еврею, узаконивъ для него обрѣзаніе— этотъ знакъ „вѣчнаго завѣта“ Іеговы съ Авраамомъ [1]). Допуская раба къ этому высокому преимуществу, присвоенному исключительно членамъ „избраннаго, священнаго“ народа, законодатель тѣмъ ясно давалъ знать, насколько онъ цѣнитъ личность раба. Онъ значитъ смотрѣлъ на него не просто какъ на бездушную вещь, „движимое имѣніе“, а признавалъ въ немъ полную человѣческую личность; а посредствомъ обрѣзанія вводя его въ общество избраннаго народа“, дѣлая его такъ сказать членомъ священнаго организма, дѣлалъ его въ нѣкоторомъ родѣ участникомъ и тѣхъ преимуществъ, какія были присвоены этимъ членамъ. Благодаря такому положенію въ теократическомъ государствѣ, рабъ получалъ права какъ личность. Его личность становилась неприкосновенною. Господинъ не имѣлъ права на

[1]) Быт. XVII, 10—14. Исх. XII, 44.

его жизнь и смерть и даже терялъ всякое право на него за поврежденіе у него какого-либо члена. „Если кто, говоритъ законъ, ударитъ раба своего или служанку свою палкою, и они умрутъ подъ рукою его: то онъ долженъ быть наказанъ“. „Если кто раба своего ударитъ въ глазъ, или служанку свою въ глазъ, и повредитъ его; пусть отпуститъ ихъ на волю за глазъ. И если выбьетъ зубъ рабу своему, или рабѣ своей; пусть отпуститъ ихъ на волю за зубъ“ [1]). Правда, въ отношеніи къ первому случаю законъ дѣлаетъ нѣкоторое ограниченіе, налагая наказаніе на господина только за ударъ, причиняющій скорую, мгновенную смерть и освобождая отъ наказанія, если смерть послѣдуетъ чрезъ день или два дня послѣ удара [2]); но во этомъ видна только мудрость законодателя, по которой онъ принимаетъ во вниманіе всѣ обстоятельства, могущія служить къ смягченію или отмѣнѣ наказанія за преступленіе, каковыми въ данномъ случаѣ могутъ быть ненамѣренность и постороннія неблагопріятныя условія, сдѣлавшія несмертельную рану смертельною. Да притомъ и самая потеря раба, неожиданная для господина, намѣревавшагося только наказать его, была уже достаточнымъ для него наказаніемъ, такъ какъ лишаясь раба, онъ лишался „своего серебра“. Съ другой стороны законъ, требовавшій отъ господина въ случаѣ поврежденія у раба какого нибудь члена („глазъ“ и „зубъ“ по свойству образнаго восточнаго языка нужно понимать въ смыслѣ конкретнаго выраженія для всѣхъ членовъ вообще) отпущенія его на свободу, тѣмъ самымъ значительно ограничивалъ употребленіе жестокихъ наказаній для рабовъ, такъ что предполагаемый выше случай нанесенія смертельныхъ ударовъ могъ быть исключительнымъ, рѣдкимъ явленіемъ.

Такимъ образомъ Моисеево законодательство брало подъ свою защиту жизнь и здоровье раба. Какъ личности же, законодательство предоставляетъ рабу пользованіе однимъ изъ существеннѣйшихъ преимуществъ членовъ теократическаго государства—именно празднованіемъ субботы. „День седьмый суббота Господу, Богу твоему: не дѣлай въ оный никакого дѣла ни ты, ни сынъ твой, ни дочь твоя, *ни рабъ* твой, *ни*

[1]) Исх. XXI, 20, 26 и 27; [2]) Исх. XXI, 21.

рабыня твоя“ [1]), „чтобы отдохнулъ рабъ твой и раба твоя, какъ и ты“ [2]). Этотъ священный день покоя слѣдовательно былъ установленъ не для господина только, но и для его раба, въ потѣ лица трудящагося для него. Значеніе покоя и отдыха имѣли также для раба и годы—субботній и юбилейный, когда прекращалась полевая работа, бывшая главнымъ тяжелымъ трудомъ для рабовъ [3]). Наконецъ, для поднятія нравственнаго сознанія рабовъ Моисей допускаетъ ихъ къ участію какъ въ общихъ праздничныхъ торжествахъ народа, такъ и въ частныхъ семейныхъ радостяхъ, выражавшихся въ жертвенныхъ обѣдахъ. „И сказалъ Господь Моисею и Аарону: вотъ уставъ пасхи: никакой иноплеменникъ не долженъ ѣсть ея. А всякій *рабъ*, купленный за серебро, когда обрѣжешь его, можетъ ѣсть ее“ [4]). Такое же участіе раба допускается и въ другихъ праздничныхъ торжествахъ, въ праздноваиіи седмицъ и кущей. „Совершай праздникъ седмицъ Господу, Богу Твоему. И веселись ты, и сынъ твой, и дочь твоя, и *рабъ* твой, и *рабыня* твоя, и левитъ, который въ жилищахъ твоихъ, и пришелецъ, и сирота, и вдова, которые среди тебя“ [5]). „Праздникъ кущей совершай у себя семь дней, и веселись въ праздникъ твой ты, и сынъ твой, и дочь твоя, и *рабъ* твой, и *раба* твоя“ и т. д. [6]). Такое участіе рабовъ въ народныхъ и семейныхъ торжествахъ еще болѣе могло сближать господъ съ рабами и пріучать ихъ смотрѣть на послѣднихъ, не какъ на низшую по существу породу, а какъ на равныхъ себѣ людей, только случайно обдѣленныхъ судьбой, — слѣдовательно людей, достойныхъ не презрѣнія, а сожалѣнія, людей нуждающихся въ помощи и защитѣ. Такое сознаніе законодатель старается поддерживать въ народѣ частымъ напоминаніемъ ему бѣдствій его собственнаго рабскаго состоянія въ Египтѣ. Перечисливъ лицъ, имѣвшихъ право участвовать въ праздничныхъ торжествахъ народа, лицъ безпомощныхъ, несчастныхъ, обездоленныхъ, каковы рабъ и раба, вдова, сирота, пришелецъ и левитъ, не получившій земельнаго надѣла, законодатель обы-

---

[1]) Исх. XX, 10. [2]) Втор. V, 14. [3]) Лев. XXV, 4.
[4]) Исх. XII, 44. [5]) Второз. XVI, 11. [6]) Втор. XVI, 13, 14.

кновенно такъ заключаетъ свое постановленіе: „помни, что ты былъ рабомъ въ Египтѣ“ [1]), указывая этимъ на близкій фактическій примѣръ тяжести рабскаго, безправнаго, безпомощнаго состоянія. И мотивированный такимъ образомъ законъ имѣлъ сильное вліяніе на практику. Въ библейской литературѣ есть нѣсколько указаній, обрисовывающихъ отношенія господъ къ рабамъ. Такъ Іовъ, въ своемъ бѣдственномъ состояніи, вызвавшемъ у него искреннюю исповѣдь во всѣхъ его прежнихъ житейскихъ отношеніяхъ, говоритъ, что онъ никогда не пренебрегалъ правами своихъ рабовъ, когда даже они спорили съ нимъ, что онъ всегда носилъ въ себѣ сознаніе того, что рабъ и господинъ равны по человѣческому достоинству. „Не Онъ ли, восклицаетъ Іовъ, Который создалъ меня во чревѣ, создалъ и его (раба), и равно образовалъ насъ въ утробѣ“ [2])? Какую противоположность съ этимъ изреченіемъ Іова имѣютъ напримѣръ изреченія представителей двухъ классическихъ народовъ—Аристотеля и Ювенала. Ὁ γὰρ δούλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ' ὄργανον ἄψυχος δούλος ἐστι, безсердечно говоритъ философъ Аристотель, бравшійся за рѣшеніе вопросовъ о счастьи человѣчества. O demens! ita servus homo est? — вторитъ ему Ювеналъ, своей сатирой, неумолимо бичевавшей все низкое и позорное въ римскомъ обществѣ, хотѣвшій возвысить человѣческое достоинство [3]). Какимъ холоднымъ безсердечіемъ и варварствомъ отдаютъ слова этихъ „великихъ“ людей, и какою нѣжностью, любовью и гуманностью вѣетъ отъ словъ библейскаго страдальца. А вотъ другой библейскій „господинъ“—богатый Воозъ. Онъ не считаетъ для себя низкимъ обращеніе съ рабами; напротивъ онъ самъ идетъ въ поле къ жнецамъ, съ истинно братскимъ радушіемъ вступаетъ въ ихъ кругъ и искренно привѣтствуетъ ихъ ласковыми словами: „Господь съ вами“, на что рабы также радушно отвѣчаютъ ему: „да благословитъ тебя Господь“ [4]). Такія дружескія отношенія къ рабамъ имѣли мѣсто и въ домашней обыденной жизни. „Если есть у тебя рабъ, говоритъ мудрецъ, то поступай съ нимъ

---

[1]) Втор. XVI, 12. [2]) Іовъ. XXXI, 13—15.

[3]) *Mielziener*, liber cit. *Arist.* Ethic. VIII, 13. *Juvenal* VI, 222.

[4]) Руѳ. II, 4.

какъ съ братомъ, ибо ты будешь нуждаться въ немъ, какъ въ душѣ твоей“ [1]). При отсутствіи наслѣдниковъ, по древнѣйшему обычаю, рабъ могъ становиться полнымъ наслѣдникомъ имущества господина [2]), или даже жениться на дочери господина, какъ это было напримѣръ въ семействѣ израильтянина Шешана, на дочери котораго женился рабъ его египтянинъ [3]). Благодаря такому гуманному отношенію къ рабамъ объяснимо и то обстоятельство, что въ еврейской исторіи нельзя указать и единственнаго примѣра возстанія рабовъ, какъ это много разъ случалось у римлянъ и грековъ [4]). Даже случаи бѣгства рабовъ отъ своихъ господъ, столь обычнаго явленія у всѣхъ рабовладѣльческихъ народовъ, представляются очень рѣдкими; по крайней мѣрѣ въ библейскихъ книгахъ упоминается одинъ только случай такого рода, именно бѣгство двухъ рабовъ отъ жестокаго и непостояннаго Семея [5]). Другой случай, гдѣ *жестокій* и *злой* Навалъ въ запальчивости говоритъ, что „нынѣ много стало рабовъ, бѣгающихъ отъ господъ своихъ“ [6]) не имѣетъ дѣйствительно историческаго значенія. Но если даже рабъ, не вынося жестокаго обращенія съ нимъ господина, бѣжалъ отъ него, то въ такомъ случаѣ законъ не на сторонѣ господина, какъ это было у всѣхъ древнихъ языческихъ народовъ, а на сторонѣ раба. По этому поводу законъ дѣлаетъ слѣдующее постановленіе, дышащее полнымъ сочувствіемъ къ страдающимъ и угнетеннымъ. „Не выдавай раба господину его, когда онъ прибѣжитъ къ тебѣ отъ господина своего. Пусть онъ у тебя живетъ, среди васъ на мѣстѣ, которое онъ изберетъ въ какомъ нибудь изъ жилищъ твоихъ, гдѣ ему понравится; не притѣсняй его“ [7]). Одно это постановленіе могло служить надежной защитой раба отъ жестокостей господина, такъ какъ въ противномъ случаѣ жестокій господинъ могъ лишиться всѣхъ своихъ рабовъ.

Права рабовъ изъ иноземцевъ терпятъ однакоже въ сравненіи съ правами израильтянъ и значительныя ограниченія.

---

[1]) Сирах. XXXIII, 32. [2]) Быт. XV, 3.
[3]) 1 Парал. II, 34 и 35.
[4]) *Mielziner*, Die Verhältnisse der Sclaven bei d. a. Hebräern, S. 63.
[5]) 3 Царствъ II, 39. [6]) 1 Цар. XXV, 10. [7]) Втор. XXIII. 15 и 16.

Такъ свидѣтельство раба предъ судомъ было не дѣйствительно [1]). Такое ограниченіе конечно было отчасти слѣдствіемъ вообще неблагопріятнаго, господствовавшаго въ древности мнѣнія о нравственныхъ качествахъ рабовъ, а частію вызывалось и подневольнымъ, зависимымъ положеніемъ раба, благодаря которому рабъ, особенно въ случаѣ свидѣтельства противъ господина, поставлялся въ трудное положеніе — между требованіями совѣсти и угрозами господина, въ каковомъ положеніи трудно устоять на точкѣ истины и нравственно закаленному, безукоризненно честному человѣку. Талмудическія постановленія ограничиваютъ права рабовъ и въ нѣкоторыхъ другихъ отношеніяхъ. Такъ, рабъ какъ полная собственность господина не имѣлъ права имѣть никакого собственнаго владѣнія: „все, что рабъ пріобрѣтаетъ, пріобрѣтаетъ онъ для господина своего“ [2]). Господину, по толкованію талмудистовъ, принадлежало не только все то, что рабъ пріобрѣталъ работой, или находкой, или въ качествѣ подарка, но онъ имѣлъ право и на вознагражденіе, сдѣланное рабу за нанесенныя ему оскорбленія или поврежденія. Но, какъ замѣчаетъ Зальшюцъ, талмудическія постановленія въ этомъ отношеніи находились подъ вліяніемъ римскаго права, на что ясно указываетъ почти буквальное сходство приведеннаго выше талмудическаго опредѣленія о правѣ господина на сдѣланное рабомъ пріобрѣтеніе съ подобнымъ же опредѣленіемъ римскаго права, по которому: quodcunque per servum acquiritur id domino acquiritur [3]). По талмудическому праву, рабъ не считался также правоспособнымъ для брачныхъ отношеній. Если господинъ позволялъ рабу сожительство съ рабыней, то это сожительство ни въ юридическомъ, ни въ религіозномъ отношеніи не имѣло характера дѣйствительнаго брака. Господинъ могъ туже рабыню во всякое время передать другому рабу для сожительства. Дѣти отъ такого сожительства принадлежали господину. Господину же принадлежали и дѣти, происшедшія отъ незаконной связи свободнаго съ рабой; напротивъ дѣти отъ связи раба съ свободной считались хотя и

---

[1]) *Mielziner*, Verhältnisse d. Sclaven. S. 58.

[2]) *Mielziner*, ibidem, S. 55.

[3]) *Saalschütz*, Mosaisches Recht, Anm. 919.

незаконными, но свободными, такъ что въ томъ и другомъ случаѣ дѣти отъ незаконной связи причислялись къ состоянію матери. На этихъ постановленіяхъ талмуда также сильно отразилось вліяніе римскаго права, по которому qui nascitur sine legitimo matrimonio, matrem sequitur [1]).

Въ отношеніи къ рабынямъ изъ чужеземцевъ законъ не представляетъ особенныхъ постановленій. Онѣ, какъ видно было изъ приводившихся выше узаконеній, пользовались тѣми же преимуществами и терпѣли тѣ же ограниченія въ своихъ правахъ, какъ и рабы. Особенности представляются только въ такихъ отношеніяхъ, которыя свойственны исключительно женскому полу, какъ напримѣръ въ случаѣ соблазна и недозволенной связи мущины съ несвободною женщиною. Законъ въ этомъ случаѣ налагаетъ на преступниковъ наказаніе, но не смертію, какъ это положено на случай подобнаго преступленія съ свободной, а жертвою повинности [2]). Въ виду такого сходства въ положеніи рабовъ и рабынь нѣтъ надобности останавливаться на подробномъ изложеніи правъ послѣднихъ— оно было бы повтореніемъ уже изложеннаго; вмѣсто этого представимъ общую характеристику рабскаго состоянія чужеземцевъ у евреевъ.

Разсмотрѣнная нами форма рабскаго состоянія есть высшее выраженіе „рабства“ по закону Моисея. Люди этого состоянія на всю жизнь рабы. И однакоже это рабство по сравненію съ рабствомъ у другихъ народовъ теряетъ характеръ „рабства“ въ собственномъ смыслѣ, какъ оно понималось въ древнемъ языческомъ мірѣ и понимается въ новѣйшее время. „Все, что привыкли соединять съ словомъ „рабство“ въ древнемъ и новомъ мірѣ, говоритъ Зальшюцъ [3]), именно, что люди этого состоянія всецѣло отданы на произволъ господина, что онъ можетъ безъ мѣры наказывать ихъ, обременять непрестанной тяжелой работой, даже безнаказанно лишать жизни,—все это теряетъ свое значеніе по отношенію къ Моисееву праву, такъ какъ этотъ классъ людей здѣсь находился подъ защитой

---

[1]) *Mielziner*, Verhältnisse d. Sclaven, § 18, S. 59.

[2]) Лев. XIX, 20—22.

[3]) *Saalschütz*, Mos. Recht, S. 714—716.

закона и никоимъ образомъ не безправенъ". Моисеевъ законъ признавалъ въ рабѣ человѣческую личность, и защищалъ его права какъ личности, бралъ подъ свою охрану его жизнь и здоровье, вводилъ его въ пользованіе всѣми преимуществами, назначенными для народа, и давалъ возможность при случаѣ вступить въ родственныя отношенія съ семействомъ господина, т. е. получить независимость и слиться съ народомъ [1]). Благодаря такимъ гуманнымъ постановленіямъ, тѣ, которые въ другихъ государствахъ въ качествѣ низшей, безправной породы людей отдѣленные отъ остальнаго населенія, составляли изъ себя крайне опасную массу, которую можно было держать въ покорности и порядкѣ только строжайшими, даже безчеловѣчно жестокими мѣрами (какъ это было напр. въ Спартѣ съ илотами), здѣсь вступали въ патріархально-семейный союзъ съ народомъ. Подъ вліяніемъ свободныхъ учрежденій Моисеева государства, сглаживавшихъ рѣзкія противоположности состояній господства и подчиненія, вновь поступающіе рабы скоро переходили изъ отчужденнаго и враждебнаго отношенія къ господамъ въ близкое и братское отношеніе къ нимъ, и такой порядокъ вещей не могъ не имѣть самыхъ лучшихъ послѣдствій какъ для государственной, такъ и для семейной жизни израильскаго народа. Отсюда внутреннее спокойствіе жизни этого народа, незнавшее ужасающихъ бѣдствій вражды подчиненныхъ классовъ къ господствующимъ. Для рабовъ и всѣхъ угнетенныхъ палестинская почва была благословенной почвой, потому что, благодаря закону о невыдачѣ бѣжавшаго раба господину, они здѣсь находили себѣ убѣжище и защиту—отъ притязаній жестокихъ господъ. Наконецъ и самая безотрадная „вѣчность" рабства чужеземцевъ у евреевъ, единственная черта, придающая ему характеръ дѣйствительнаго рабства, въ Моисеевомъ законодательствѣ терпитъ нѣкоторыя косвенныя ограниченія. Такъ, кромѣ указаннаго случая возможности полученія свободы чрезъ поступленіе въ родственную связь съ домомъ господина, въ законѣ Лев. XIX, 20 предполагаетсн возможность добровольнаго освобожденія, а законами о жестокомъ

---

[1]) Примѣры указаны выше въ 1 Парал. II. 34 и 35 и Быт. XV, 2 и 3.

обращеніи съ рабами, о поврежденіи членовъ у нихъ — освобожденіе предписывается. Особенно замѣчательны, какъ говоритъ Залшюцъ [1]), послѣднія постановленія; во всѣхъ случаяхъ, имѣющихся въ виду этими постановленіями, законъ вмѣсто того, чтобы налагать наказаніе на господина за жестокое обращеніе съ рабомъ, предпочитаетъ дать свободу рабу, какъ бы давая этимъ знать, что законодателю противно рабство по существу, что онъ пользуется всякимъ средствомъ и всякимъ поводомъ, чтобы только смягчить, ограничить или даже вовсе уничтожить рабское состояніе.

Такой характеръ рабскаго состоянія у евреевъ не имѣетъ ничего общаго съ рабскимъ состояніемъ у другихъ народовъ древняго міра, напр. у римлянъ. Въ противоположность разсмотрѣнному правовому положенію рабовъ у евреевъ, „у римлянъ рабы считались pro nullis... pro mortuis... pro quadrupedibus; положеніе ихъ было даже хуже положенія домашняго скота. Они не имѣли ни голоса въ государствѣ, ни имени, ни племени, ни даже списка. Они считались неспособными чѣмъ бы то ни было обижаться и не могли пріобрѣтать себѣ ничего ни покупкой, ни по наслѣдству. Исключая того, что называлось ихъ peculium, все, что только они пріобрѣтали, принадлежало ихъ господину; они не могли ни защищать, ни защищаться на судѣ, и всецѣло были исключены изъ сферы всякаго гражданскаго права; они не признавались правоспособными на бракъ и въ тоже время не имѣли пощады въ случаѣ незаконной связи. Ихъ можно было продать, передать, заложить, подобно всякому другому имуществу; имѣніемъ они считались и, какъ съ имѣніемъ, съ ними распоряжались“ [2]). „За малѣйшее и самое невинное оскорбленіе господина ихъ подвергали жестокимъ бичеваніямъ и осуждали на тягчайшія работы; и самый послѣдній тиранъ, членъ господскаго дома, разгнѣванный дѣйствительнымъ или воображаемымъ оскорбленіемъ, могъ во всякое время пригвоздить раба ко кресту и умертвить его самою медленною, мучительною смертью. Рабами попреимуществу были несчастные плѣнники. Эти жалкіе плѣнники,

---

[1]) *Saalschütz*, Mos. Recht, § 13, S. 718.

[2]) *Taylor*, Elements of the Roman Civil Law, p. 429.

какъ свидѣтельствуетъ древняя исторія, или подвергались безпощадному мученію или съ аукціона продавались въ рабство. Тутъ иногда бросали ихъ въ глубокія рудокопни, осуждали на пожизненный невыносимый трудъ во тьмѣ и отчаяніи; иногда запирали въ частные рабочіе дома, осуждая на самыя тяжелыя и низкія работы; работа въ полѣ и дома, работа безъ отдыха,—возлагалась на рабовъ. Наконецъ, послѣднимъ попраніемъ всякаго человѣческаго достоинства въ рабѣ служило клеймленіе лба знакомъ вѣчнаго безчестія и публичнаго позора. Нельзя подумать о такомъ презрительномъ, жестокомъ обращеніи со своимъ ближнимъ, родственнымъ существомъ безъ чувства самой горькой жалости и негодованія“ [1]). Изъ этого сопоставленія римскаго рабства съ еврейскимъ видно, насколько Моисеево право гуманнѣе и справедливѣе въ отношеніи къ обездоленнымъ, безпомощнымъ членамъ въ человѣчествѣ.

VIII.

Въ Моисеевомъ государствѣ, кромѣ разсмотрѣннаго класса рабовъ изъ чужеземцевъ, былъ и классъ рабовъ изъ евреевъ. Этотъ видъ рабовъ повидимому вовсе не долженъ бы имѣть мѣста въ свободномъ государствѣ избраннаго народа, такъ какъ рабство, какъ ненормальное явленіе, выраженіе государственно-общественнаго и нравственнаго неравенства, повидимому исключалось государственно-общественными и экономическими законами Моисея. Мудрый законодатель, при основаніи своего государства, принялъ всѣ мѣры къ тому, чтобы сдѣлать его царствомъ „равенства“, въ которомъ бы всѣмъ и каждому въ отдѣльности предоставлены были всѣ условія нравственнаго и матеріальнаго развитія,—развитія не въ ущербъ однихъ другимъ, какъ это было во всѣхъ древнихъ государствахъ,—а развитія равнаго для всѣхъ. Съ этою цѣлію онъ уничтожилъ всѣ искусственныя раздѣленія народа на классы и состоянія съ различными правами и привиллегіями, сдѣлалъ *всѣхъ* членовъ государства полноправными членами его, объявилъ всѣхъ *рав-*

[1]) *Horne.* A summary of Biblical geography and Antiquities, T. III. of Introduction to the Holy Scriptures. 1861. pp. 459 и 460.

ными предъ государствомъ и закономъ, надѣлилъ *равными* земельными участками, и постановилъ такіе законы, которые должны были не допускать нарушенія установленнаго равенства. Откуда же послѣ этого такое вопіющее нарушеніе его, какъ рабство свободныхъ гражданъ въ такомъ свободномъ государствѣ? Отвѣтить на этотъ вопросъ можно только указаніемъ на общую участь великихъ идей, которыя, попадая въ среду грубой, неупорядоченной массы, никогда не сохраняютъ въ себѣ той чистоты и силы, какими онѣ обладали при выходѣ изъ творческаго духа ихъ великаго создателя: грубая масса своимъ воздѣйствіемъ всегда ослабляетъ ихъ силу, и потому въ своемъ осуществленіи онѣ необходимо подчиняются обычнымъ свойствамъ этой массы. Великая идея равенства, впервые возвѣщенная Моисеемъ, потерпѣла такую же участь. Хотя она призвана была къ осуществленію въ теократическомъ государствѣ, т. е. такомъ государствѣ, гдѣ въ сравненіи со всѣмъ остальнымъ древнимъ міромъ всего менѣе можно было ожидать неблагопріятныхъ для нея воздѣйствій, однакожъ и здѣсь неблагопріятныя условія — результатъ вѣковой ненормально-исторической жизни — оказались настолько сильными, что великая идея никогда не могла *вполнѣ* побороть ихъ. Естественно-историческія условія соціально-экономическаго развитія непрерывно и упорно дѣйствовали противъ нея, и она должна была уступать имъ: разъ установленное равенство мало по малу переходило въ соціально-экономическое неравенство, — источникъ рабства. Моисей своимъ пророческимъ взглядомъ предвидѣлъ такую неминуемую участь своей идеи и потому старанія свои направилъ къ тому, чтобы насколько возможно ограничить развитіе необходимаго зла.

Сущность теократическаго принципа, подъ покровительство котораго Моисей поставилъ неприкосновенность личности членовъ своего государства, выражается въ слѣдующемъ положеніи: „Сыны израилевы, которыхъ Господь Богъ вывелъ изъ земли египетской, чтобы они не были тамъ рабами, стали собственными рабами Іеговы, и потому не должно продавать ихъ, какъ продаютъ рабовъ“ [1]). По прямому смыслу этого положе-

[1]) Сводъ текстовъ Лев. XXV, 42 и 55 и XXVI, 13.

нія, рабство въ собственномъ смыслѣ не должно имѣть мѣста въ израильскомъ народѣ, такъ какъ оно было бы фактическимъ отрицаніемъ господства Іеговы. На этотъ принципъ и опиралась Моисеева идея равенства, такъ какъ устраненіемъ соціально-экономическаго неравенства уничтожался бы первый и главный источникъ рабства. Но, какъ уже было сказано выше, идея равенства никогда вполнѣ не осуществлялась, естественно-экономическіе законы неуклонно дѣйствовали въ противоположномъ направленіи и мало по малу на мѣсто установленнаго равенства появилось сначала экономическое, а потомъ и соціальное неравенство, — образовалась слѣдовательно почва и для рабства. Сообразно съ такимъ положеніемъ вещей законодатель опредѣлилъ и условія для рабскаго состоянія.

Поступленіе свободнаго израильтянина въ рабское состояніе по Моисееву праву обусловливается двумя обстоятельствами: 1) бѣдностію, и 2) преступленіемъ противъ собственности ближняго — воровствомъ, при неимѣніи средствъ вознаградить за украденное. Первый случай законъ не опредѣляетъ положительными постановленіями, а скорѣе предполагаетъ. „Когда обѣднѣетъ, говоритъ онъ, братъ твой и *проданъ* будетъ тебѣ“ [1]). По условіямъ экономическаго быта въ Моисеевомъ государствѣ, до такого состоянія бѣдности, которое могло повлечь за собою „продажу“ въ рабство, свободный израильтянинъ могъ дойти главнымъ образомъ продажей своего наслѣдственнаго земельнаго надѣла. Продавъ свой земельный надѣлъ, еврей тѣмъ самымъ лишался главной опоры своего экономическаго благосостоянія, такъ какъ въ Моисеевомъ, почти исключительно земледѣльческомъ, государствѣ главнымъ и почти единственнымъ (кромѣ скотоводства) источникомъ доходовъ была земля. Послѣ такой продажи онъ оставался совершенно безъ всякихъ средствъ къ жизни, и поэтому, чтобы избавить себя и свое семейство отъ бѣдствій крайней нищеты, ему оставался единственный выходъ изъ безпомощнаго положенія—отдаться въ рабство, если только нельзя было избавиться отъ такой необходимости какимъ нибудь счастливымъ оборотомъ—въ формѣ займа или помощи со стороны родственниковъ.

[1]) Лев. XXV, 39.

Нѣкоторые изслѣдователи допускаютъ, что по Моисееву праву израильтянинъ поступалъ въ рабское состояніе и за неоплатные долги, которые онъ накопилъ, желая поправить свои разстроенныя обстоятельства. Прямыхъ указаній на такое постановленіе въ законѣ нѣтъ, но указанные изслѣдователи выводятъ его изъ нѣкоторыхъ опредѣленій, повидимому предполагающихъ право кредитора ни личность должника. Если въ самомъ дѣлѣ главнымъ условіемъ поступленія въ рабство предполагается обѣднѣніе [1]), то по обыкновенной логикѣ условіемъ его могла быть и неустойка въ долговыхъ обязательствахъ. Это особенно ясно, говорятъ [2]), предполагается страдательною формою глагола, выражающаго законъ о продажѣ въ рабство: „Когда обѣднѣетъ у тебя братъ твой и *проданъ* [3]) будетъ тебѣ“ и пр., предполагающею постороннее право на личность, подлежащую продажѣ. Другую основу для своего мнѣнія изслѣдователи видятъ въ томъ, что при выкупѣ изъ рабства требуется взносъ суммы по разсчету до срока освобожденія [4]). Такая сумма, по мнѣнію Зальшюца, могла образоваться только изъ долговъ, такъ какъ при свободномъ поступленіи израильтянина въ рабство въ качествѣ простаго наемника никто не заплатилъ бы ему впередъ за все время его служенія, имѣя въ виду возможность его болѣзни или даже смерти. Но во-первыхъ „страдательная“ форма глагола слишкомъ неопредѣленное данное, чтобы можно было на немъ категорически обосновывать какое либо заключеніе. Такъ напримѣръ кромѣ продажи въ рабство за долги, она можетъ давать поводъ къ заключенію о томъ, что семейство израильтянина, лишенное всякой возможности пропитываться, отдавало своего главнаго кормильца—отца семейства (конечно съ согласія его, на что между прочимъ указываетъ неустойчивость страдательной формы глагола, переходящей въ другомъ мѣстѣ въ подобномъ же законѣ въ форму активную—„продастся“, „продастъ себя“) [5])—въ работ-

---

[1]) Лев. XXV, 39.

[2]) *Saalschütz*, M. R. Кар. 101, § 8.

[3]) По подстрочному переводу съ еврейскаго: et venditus fuerit tibi. *Waltonus*, Biblia Polyglotta, loco citato.

[4]) Лев. XXV, 50. [5]) Лев. XXV, 47, 50.

ники кому либо, въ нѣкоторомъ смыслѣ „продавало“ его въ рабство, чтобы на счетъ полученной суммы поддержать свое существованіе до болѣе благопріятныхъ обстоятельствъ, какъ напримѣръ до юбилейнаго года, въ который по закону семейство могло получить свой наслѣдственный, проданный по бѣдности, участокъ земли, и такимъ образомъ снова имѣть самостоятельный источникъ средствъ существованія. Такою же неопредѣленностью страдаетъ и вторая посылка Зальшюца, на основаніи которой онъ заключаетъ о продажѣ въ рабство за долги. Та, предполагаемая закономъ, сумма, которую требуется заплатить владѣльцу при выкупѣ изъ рабства, могла образоваться не изъ долговъ только, какъ думаетъ Зальшюцъ, а и другими путями, какъ напримѣръ указаннымъ выше путемъ продажи израильтянина въ рабство его собственнымъ семействомъ, съ цѣлію поддержать свое существованіе на проданную сумму. Въ такомъ случаѣ при выкупѣ израильтянина за него вносилась именно эта сумма, полученная за него семействомъ при его продажѣ. Зальшюцъ при своемъ заключеніи о томъ, что эта сумма есть не что иное какъ долгъ, повидимому введенъ былъ въ заблужденіе выраженіемъ закона, по которому проданный израильтянинъ не долженъ былъ считаться рабомъ въ собственномъ смыслѣ, а „долженъ быть какъ наемникъ, какъ поселенецъ“ [1]). На этомъ основаніи онъ заключилъ, что если такъ проданный израильтянинъ дѣйствительно не рабъ, а „наемникъ“ (поденный или погодный), то конечно никто не дастъ ему за работу всю сумму сразу до года отпущенія или юбилейнаго года, какъ это предполагается закономъ; а если такая сумма предполагается какъ бы уплоченной, полученной рабомъ, такъ что при выкупѣ его требуется возвратить ее владѣльцу раба, то конечно эта сумма есть не что иное, какъ долгъ, который требуется уплатить, чтобы освободить израильтянина отъ рабства. Но дѣло въ томъ, что хотя законъ въ видахъ человѣколюбія повелѣваетъ смотрѣть на раба-израильтянина не какъ на раба въ собственномъ смыслѣ, а какъ на наемника, и поэтому запрещаетъ налагать на него „работу рабскую“, тѣмъ не менѣе этотъ рабъ-израильтянинъ не есть въ

[1]) Лев. XXV, 39, 40.

собственномъ смыслѣ и наемникъ: въ соціальномъ и гражданскомъ смыслѣ онъ все таки не свободный работникъ, а человѣкъ рабскаго состоянія. На это указываетъ лишеніе его свободы до опредѣленнаго закономъ срока для отпущенія рабовъ, что совершенно несовмѣстимо съ положеніемъ свободнаго наемника. А если такъ, то при покупкѣ израильтянина рабовладѣлецъ долженъ былъ платить ему или за него семейству не по частямъ, смотря по времени его работы, не по днямъ или годамъ, а заплатить за него сразу всю сумму до года отпущенія или юбилейнаго года, какъ это бываетъ при покупкѣ обыкновенныхъ рабовъ, принимая на себя всякую невыгодную для него возможность болѣзни или смерти раба. Такими соображеніями ослабляется сила доводовъ Зальшюца въ пользу права кредитора на личность должника. Такое право, говоритъ по этому поводу Мильцинеръ, не имѣетъ для себя надлежащей почвы въ Моисеевомъ законѣ, и въ раввинскихъ преданіяхъ нѣтъ и отдаленнѣйшаго намека на его существованіе [1]). Оно совершенно стало бы въ противорѣчіе съ тѣмъ духомъ гуманности, съ которымъ Моисеево законодательство относится къ должнику. Тотъ законъ, который запрещаетъ кредитору удерживать у себя на ночь взятую въ залогъ одежду бѣдняка [2]) или брать въ залогъ необходимый въ домашнемъ хозяйствѣ, предметъ, или даже вообще запрещаетъ самому кредитору входить въ домъ должника, чтобы взять въ залогъ лучшія по своему усмотрѣнію вещи [3]), — такой законъ не могъ личность и свободу обѣднѣвшаго должника или его дѣтей отдать на произволъ жестокосердаго кредитора. Защитники такого права въ Моисеевомъ законодательствѣ ссылаются между прочимъ на историческіе примѣры захватыванія въ рабство несостоятельныхъ должниковъ или даже ихъ дѣтей [4]). Но чтобы оцѣнить истинный смыслъ этихъ примѣровъ, нужно, говоритъ Мильцинеръ, обратить вниманіе на время, изъ котораго мы имѣемъ

---

[1]) *Mielziner*, L. c. S. 18. Въ Талмудѣ (*Baba Kama* 97 a) встрѣчается сильное неодобреніе даже по тому случаю, когда нѣкто хотѣлъ принудить къ работѣ рабовъ своего должника.

[2]) Исх. XXII, 25 и д.; Второз. XXIV, 12 и д. [3]) Втор. XXIV, 6, 10.

[4]) 3 Цар. IV, 1 и сл. и Неем. V, 5.

оба эти примѣра. Первый взятъ изъ времени господства дома Ахава, когда Моисеевы законы вообще не соблюдались, а второй — изъ времени вскорѣ послѣ возвращенія изъ плѣна вавилонскаго, когда еще не были возстановлены и упорядочены юридическія отношенія. Кромѣ того самое повѣствованіе объ этихъ фактахъ въ обоихъ мѣстахъ показываетъ, что дѣйствія кредиторовъ были противозаконны, несправедливы. На это, по мнѣнію названнаго выше изслѣдователя, указываютъ даже и употребленныя въ обоихъ приведенныхъ мѣстахъ выраженія, на библейскомъ языкѣ часто означающія вопль противъ понесенной несправедливости [1]). Несостоятельны также указанія и на другія мѣста, будто бы подтверждающія право кредитора на личность должника, на продажу его за долги въ рабство. Такъ противъ доказательства этого права на основаніи Матѳ. XVIII, 28 уже Калль, толкователь талмудистовъ въ прошломъ столѣтіи, справедливо замѣтилъ, что: „Ibi non historia scribitur, sed pingitur parabola eaque fortasse ad mores Romanorum adcommodata, qui pridem in Judæa rerum potiebantur. Apud illos scilicet malæ fidei debitores solebant vendi“ [2]).

Вторымъ обстоятельствомъ, обусловливавшимъ поступленіе въ рабское состояніе, было воровство, когда притомъ укравшій не имѣлъ чѣмъ заплатить установленное закономъ вознагражденіе потерпѣвшему. „*Укравшій* долженъ заплатить; а если нечѣмъ, то пусть продадутъ его *для уплаты* за украденное имъ“, или какъ читается въ Вульгатѣ: „Si non habuerit, quod pro furto reddat, ipse venumdabitur“ [3]). По закону Моисея укравшій вообще долженъ былъ платить потерпѣвшему вдвое, вчетверо и впятеро противъ украденнаго; поэтому когда воръ даже былъ пойманъ съ украденнымъ предметомъ, то онъ все-таки не могъ отдѣлаться возвращеніемъ этого предмета,—онъ долженъ былъ заплатить установленное закономъ вознагражде-

---

[1]) Ср. Исх. XXII, 26; Іов. XIX, 7 и особенно Исх. V, 7.

[2]) *Kall.* Maimonidis de servis et ancillis tractatus. Hfn. 1744. *Mielziner*, S. 20. Amerk.

[3]) Исх. XXII, 2, 3. Текстъ закона не представляетъ значительныхъ варіантовъ. Въ подстрочномъ переводѣ съ еврейскаго онъ читается такъ: «Si non ei, vendetur in furto suo». Остальные переводы имѣютъ «Vendetur или vendatur pro furto suo». *Waltonus*, Biblia Polyglotta l. c.

ніе сверхъ украденнаго. Если онъ не имѣлъ чѣмъ заплатить этого, его продавали. Іосифъ Флавій говоритъ, что воръ продавался въ рабство самому потерпѣвшему — „δοῦλος ἔστω τοῖς καταδικασαμένοις“ [1]), но это едва ли вѣроятно, въ виду нравственныхъ неудобствъ для такой продажи. Вѣроятнѣе, что его можно было продать всякому другому еврею, съ чѣмъ согласно между прочимъ раввинское воззрѣніе на этотъ предметъ [2]). Гораздо большую трудность въ пониманіи разсматриваемаго закона представляетъ то, продавался ли воръ лишь на столько времени, сколько достаточно было для полученія суммы, необходимой для вознагражденія потерпѣвшаго, или же продавался въ рабство въ собственномъ смыслѣ, т. е. до установленнаго закономъ отпущенія для всѣхъ рабовъ изъ евреевъ. Текстъ повидимому даетъ нѣкоторое основаніе думать, что воръ продавался только „за украденное имъ“, ἀντὶ τοῦ κλέμματος, по выраженію текста LXX. Между тѣмъ свидѣтельство Іосифа Флавія даетъ поводъ къ другому заключенію. „Videlicet furem, quodsi non fit solvendo, vendi, non tamen exteris, nec in servitutem perpetuam, sed vindicandum in libertatem anno septimo“ [3]). Это свидѣтельство, указывающее на право проданнаго въ рабство вора на освобожденіе въ седьмой годъ, даетъ основаніе предполагать, что воръ продавался не на столько лишь времени, сколько достаточно было для полученія суммы необходимой для вознагражденія потерпѣвшаго отъ воровства, но въ рабство — въ томъ смыслѣ этого слова, какъ оно опредѣлено было закономъ для израильтянина.

Въ опредѣленіи правоваго положенія еврея въ рабскомъ состояніи Моисеево законодательство является полнымъ выразителемъ теократическаго принципа, по которому „рабы Іеговы“ не должны быть „рабами людей“ въ древнемъ, строгомъ смыслѣ этого слова. Уступивъ естественнымъ соціально-экономическимъ условіямъ, необходимо приводившимъ къ развитію рабства, законодатель, ограничивъ эти условія до наивозможно меньшаго ихъ числа, въ тоже время употребилъ всѣ старанія

---

[1]) Antiqq. IV, 8, 27.
[2]) *Mielziner*, L. c. S. 18.
[3]) Antiqq. XVI, 1 c. Ср. IV, 8, стр. 127.

къ тому, чтобы положеніе подвергшихся дѣйствію этихъ условій членовъ теократическаго государства было наивозможно менѣе похоже на дѣйствительное рабское состояніе. Съ этою цѣлію онъ вслѣдъ за постановленіемъ, допускающимъ возможность поступленія еврея въ рабство по причинѣ бѣдности, присоединяетъ и опредѣленіе его правоваго положенія и вмѣстѣ требованіе гуманнаго обращенія съ нимъ. „Когда обѣднѣетъ у тебя братъ твой и проданъ будетъ тебѣ; то не налагай на него работы рабской. Онъ долженъ быть у тебя какъ наемникъ, какъ поселенецъ“ [1]). Изслѣдователи Моисеева права, соглашаясь въ признаніи духа гуманности, вѣющаго отъ этого постановленія, однакоже различно объясняютъ точный смыслъ его. Талмудисты, а за ними Мильцинеръ и др. подъ требованіемъ „не налагать на раба-еврея работы рабской“ подразумѣваютъ требованіе „не налагать унизительныхъ работъ, которыя обыкновенно исполнялись дѣйствительными рабами, напр. слѣдовать за господиномъ въ ванну и нести за нимъ одежды, или развязывать и подвязывать ему сандаліи, мыть, умащать или укладывать въ постель“ [2]). Такое пониманіе въ нѣкоторомъ отношеніи имѣетъ свое основаніе, такъ какъ по нему еврей освобождался отъ перечисленныхъ, считавшихся рабскими, работъ. Но исполненіе этихъ работъ, хотя бы и считавшихся рабскими, не могло быть обременительнымъ для раба, развѣ только въ нравственномъ отношеніи, такъ какъ постоянно напоминало бы ему о его рабскомъ состояніи. Гораздо основательнѣе другое объясненіе [3]) по которому подъ „рабской работой“ разумѣется тяжелая, непосильная, въ собственномъ смыслѣ рабская работа, какую напримѣръ исполняли евреи въ Египтѣ [4]). Такую мысль предполагаетъ взглядъ законодателя на раба-еврея какъ на „наемника“, подъ которымъ разумѣется свободный работникъ, избирающій себѣ посильную работу. Эта же мысль проглядываетъ въ слѣдующемъ за разсматриваемымъ закономъ выраженіи теократическаго принципа,

---

[1]) Лев. XXV, 39 и 40.
[2]) *Mielziner*, L. c. S. 32.
[3]) *Knobel*, Exeg. Handbuch, loco citato.
[4]) Исх. I, 14.

по которому евреи „рабы Іеговы, которыхъ онъ вывелъ изъ земли Египетской“, т. е. освободилъ отъ тѣхъ тяжелыхъ работъ, которыми ихъ тамъ обременяли. Наконецъ, заключительное постановленіе этого закона: „не господствуй надъ нимъ съ жестокостью“ или какъ оно выразительнѣе читается у LXX: „οὐ κατατενεῖς αὐτὸν ἐν μόχθῳ“ [1]), не оставляетъ болѣе мѣста для сомнѣнія въ томъ, что законодатель, запрещая налагать на раба-еврея „работу рабскую“, имѣлъ при этомъ въ виду ту тяжелую, рабскую работу, какою обременяли израильтянъ въ Египтѣ и отъ которой избавилъ ихъ теперь Іегова [2]). Изъ этихъ постановленій видно, какими заботами законодательство окружаетъ еврея въ его рабскомъ состояніи. Ограниченіе тяжелыхъ условій его рабскаго состоянія доведено почти до отрицанія самого рабства, такъ что еврей и въ этомъ состояніи не переставалъ быть свободною личностью, какъ и каждый другой израильтянинъ не въ рабскомъ состояніи. Личность его была неприкосновенна. Если господинъ наносилъ ему оскорбленіе или поврежденіе, то онъ имѣлъ право на тоже вознагражденіе, какое законъ опредѣляетъ за оскорбленіе свободнаго гражданина. Постановленіе, изложенное въ Исх. XXI, 26 и 27 ст. раввины по справедливости относятъ только къ рабу изъ чужеземцевъ, такъ какъ рабъ-еврей и безъ того, какъ увидимъ дальше, освобождался чрезъ шесть лѣтъ или въ юбилейный годъ, и потому отпущеніе за побои съ нанесеніемъ поврежденія членамъ было бы недостаточнымъ для него возмездіемъ за оскорбленіе [3]). Рабъ-еврей даже и въ имущественномъ отношеніи разсматривался какъ свободный наемникъ, такъ что господинъ его не имѣлъ права на его имущество, пріобрѣтенное имъ помимо узаконенной работы для господина, напримѣръ посредствомъ находки, подарковъ, заработка жены и пр. Это предполагается закономъ о выкупѣ изъ рабскаго состоянія израильтянина у поселенца, которымъ выкупъ воз-

---

[1]) Лев. XXV, 42, 43.

[2]) Тоже мысль выражаютъ варіанты таргума Онкелоса и Сирскаго перевода. По первому: non serviat tibi servitute dura. По второму: nec servire facies eum servitute dura. *Waltonus*, Biblia Polyglotta, l. c.

[3]) *Mielziner*, S. 33. Mischna Baba Kama VIII, 3.

лагается на родственниковъ,—„или если будетъ *имѣть достатокъ самъ* выкупится“ [1]), добавляетъ законъ. Въ 2 Царств. IX, 2, 10 разсказывается о богатомъ рабѣ Саула, имѣвшемъ хорошее хозяйство и двадцать рабовъ. Какъ членъ теократическаго государства, еврей и въ рабскомъ состояніи пользовался всѣми преимуществами, установленными закономъ для свободныхъ гражданъ этого государства. Такъ онъ пользовался покоемъ въ субботній день и участвовалъ въ семейныхъ и общественныхъ торжествахъ при принесеніи жертвъ [2]). Въ одномъ только отношеніи, говоритъ Мильцинеръ, положеніе раба-еврея скорѣе походило на положеніе раба-чужеземца, чѣмъ свободнаго гражданина, именно, что его бракъ въ рабскомъ состояніи съ данною ему господиномъ въ сожительство рабынею признавался не религіозно-гражданскимъ, а рабскимъ бракомъ [3]), такъ что дѣти отъ этого сожительства оставались навсегда во владѣніи у господина, какъ его домочадцы. Но и такое постановленіе скорѣе касается личности рабыни [4]), чѣмъ раба, такъ какъ законъ не говоритъ, чтобы это сожительство для еврея имѣло характеръ принудительнаго со стороны господина.

IX.

Какъ видно изъ вышеизложеннаго, еврей и въ рабскомъ состояніи пользовался широкими правами. Условія, дѣлающія это состояніе у другихъ народовъ тяжелымъ и унизительнымъ для человѣческаго достоинства, здѣсь ограничены до наивозможно-меньшей степени, почти до отрицанія ихъ. Но, ограничивая условія тяжести рабскаго состоянія по самому существу этого состоянія, законодатель вмѣстѣ съ тѣмъ ограничилъ его и по времени. У другихъ народовъ рабское состояніе было вѣчнымъ, какъ это было съ нѣкоторыми ограниченіями и у евреевъ въ отношеніи къ рабамъ изъ иноплеменниковъ. По отношенію же

---

[1]) Лев. XXV, 49. [2]) Исх. XX, 10. Втор. V, 14; XII, 17. 18. XVI, 11.

[3]) Исх. XXI, 4.

[4]) По воззрѣнію раввиновъ и большинства новѣйшихъ изслѣдователей здѣсь нужно разумѣть рабыню иноплеменницу. *Mielziner*, S. 33.

къ рабамъ изъ евреевъ, такое условіе было несовмѣстно съ теократическимъ принципомъ, по которому „сыны израилевы рабы Іеговы“ и потому не должны быть рабами людей въ собственномъ смыслѣ слова, а должны быть какъ наемники. Въ виду этого принципа законодатель ограничилъ рабское состояніе еврея по времени, назначивъ срокъ, по истеченіи котораго рабъ-еврей долженъ былъ получать свободу безъ всякаго выкупа. „Если купишь раба еврея, говоритъ законодатель: пусть онъ работаетъ тебѣ шесть лѣтъ, а въ седьмой годъ пусть выйдетъ на волю даромъ“ [1]). На этомъ постановленіи лежитъ яркая печать теократизма. Уступивъ естественно-соціальному развитію общества, приведшему къ нарушенію личнаго правоваго равенства членовъ теократическаго государства, выразившемуся въ происхожденіи рабскаго состоянія, теократическій принципъ получаетъ полное господство въ седьмый, священный годъ, уничтожая допущенное неравенство личности. Ограниченіе рабскаго состоянія шестью годами и провозглашеніе седьмаго года годомъ освобожденія имѣетъ тѣсную связь съ понятіемъ субботы и субботняго года. Какъ послѣ шестидневной работы недѣльная суббота и послѣ шестилѣтней обработки земли годичная суббота или субботній годъ должны были служить воспоминаніемъ Творца и Владыки міра, предписавшаго человѣку и трудъ и пользованіе плодами его съ поля, такъ и послѣ шестилѣтняго рабскаго состоянія освобожденіе раба должно было служить какъ для господина, такъ и для раба воспоминаніемъ того, что они оба рабы Іеговы и слѣдовательно равны между собой [2]). Но имѣя тѣсную связь съ субботнимъ годомъ по мысли, годъ освобожденія однакоже не былъ тождественъ съ нимъ по времени. Между тѣмъ какъ первый былъ заключительнымъ годомъ опредѣленной, одинаковой для всѣхъ членовъ теократическаго государства, седьмицы лѣтъ, второй былъ седьмымъ годомъ для отдѣльнаго лица, седьмымъ со времени поступленія его въ рабское состояніе. На это указываетъ уже самъ законъ, опредѣляющій *шесть* лѣтъ работы до освобожденія; такого опредѣленія нельзя было бы сдѣлать, если бы

[1]) Исх. XXI, 2; Втор. XV, 12.
[2]) *Mielziner*, Verhältnisse d. Sclaven. § 5, S. 25.

годомъ освобожденія былъ субботній годъ, такъ какъ тогда работа сокращалась бы смотря по промежутку времени отъ момента продажи до субботняго года. Притомъ эти годы видимо отдѣляются одинъ отъ другаго и въ самомъ изложеніи закона, такъ какъ при описаніи субботняго года [1]) и соединенныхъ съ нимъ преимуществъ для членовъ теократическаго государства не упоминается о такомъ важномъ преимуществѣ, какъ освобожденіе отъ рабскаго состоянія, и при установленіи года отпущенія не упоминается о субботнемъ годѣ.

Съ изложеннымъ закономъ объ отпущеніи раба-еврея въ седьмой годъ повидимому стоитъ въ противорѣчіи другое постановленіе законодателя, назначающее другой срокъ для отпущенія. „Когда обѣднѣетъ у тебя братъ твой и проданъ будетъ тебѣ, то—до юбилейнаго года пусть работаетъ у тебя; а тогда пусть отойдетъ онъ отъ тебя“ [2]). Для объясненія такой значительной разности въ срокѣ отпущенія учеными изслѣдователями предлагалось нѣсколько различныхъ толкованій. Эвальдъ [3]) и многіе другіе хотятъ объяснить эту разность разновременностью того и другаго законоположенія: послѣ того какъ, говоритъ Эвальдъ, предписанное въ Исходѣ постановленіе объ отпущеніи рабовъ въ седьмой годъ вышло изъ употребленія, то, чтобы все-таки сохранить въ принципѣ законъ, срокъ отпущенія ограничили юбилейнымъ годомъ, что, конечно, въ виду того, что только рѣдкіе рабы доживали до юбилейнаго года, было жалкой замѣной прежняго закона. Другіе, какъ напр. Зальшюцъ, объясняютъ эту разность *различіемъ* лицъ, которыхъ имѣютъ въ виду тотъ и другой законы: между тѣмъ какъ законъ Лев. XXV гл. имѣетъ въ виду обѣднѣвшаго и продавшаго до юбилея свой земельный надѣлъ израильтянина, который, поэтому, не имѣя чѣмъ содержаться свободно, по необходимости долженъ былъ оставаться въ рабствѣ до юбилея, когда онъ могъ получить свой участокъ,—законъ Исхода и Второзаконія имѣетъ въ виду средній классъ рабовъ, рожденныхъ въ домѣ отъ рабскаго брака, которые по закону, будучи проданы

---

[1]) Лев. XXV, 1—7 и Второз. XV, 1. [2]) Лев. XXV, 39—41.
[3]) *Ewald*, Alterthümer, S. 285.

другому господину, имѣли право на освобожденіе въ седьмой годъ [1]).

Оба представленныя объясненія разсматриваемой трудности страдаютъ однимъ недостаткомъ—искусственнымъ преувеличеніемъ представляющейся разности между первымъ и вторымъ законами, и вслѣдствіе этого прибѣгаютъ къ такимъ крайнимъ средствамъ, какъ допущеніе разности во времени изданія закона или искусственное созданіе особаго класса людей. Зальшюцъ напр. всю свою теорію построяетъ главнымъ образомъ на выраженіи закона Исх. XXI, 2—„если купишь *раба еврея*“, каковое выраженіе, по его мнѣнію, можно относить только къ такому лицу, которое уже *прежде* было въ рабскомъ состояніи, а никакъ не къ такому, которое *только еще* поступаетъ въ рабское состояніе. Но такое основаніе при своей искусственности вмѣстѣ съ тѣмъ и непрочно. На такомъ основаніи, по справедливому замѣчанію Мильцинера [2]), можно бы при пониманіи подобныхъ разсматриваемому выраженій, какъ напр. „помазать царя“ [3]) или латинскаго ducere uxorem, придти къ несообразному заключенію, что помазываемый уже *прежде* былъ царемъ, или выходящая замужъ уже *прежде* была замужемъ. Притомъ, при повтореніи этого закона во Второз. XV, 12 покупаемый даже и не называется уже рабомъ. Такимъ образомъ разсматриваемая теорія въ этомъ отношеніи совершенно теряетъ почву. Наконецъ нельзя не обратить вниманіе и на ту несообразность, по которой, при допущеніи этой теоріи, спеціальное законодательство, не опредѣливъ прежде правъ израильтянъ, поступившихъ въ рабское состояніе, занялось бы судьбою совершенно особаго, во всякомъ случаѣ низшаго, класса людей [4]). Эта несообразность устраняется при прямомъ пониманіи дѣла.

Разность двухъ разсмотрѣнныхъ законовъ несравненно легче объясняется другимъ способомъ. Уже Михаэлисъ пытался разрѣшить видимое противорѣчіе между этими двумя законами, допустивъ, что эти законы совершенно самостоятельно уста-

[1]) *Saalschütz*, Mosaisches Recht, Кар. 101, S. 702.
[2]) *Mielziner*, l. c. § 5. S. 23. Anmerk.
[3]) Суд. IX, 8.
[4]) Ср. *Mielziner*, S. 23 и 24.

навливаютъ свои различные сроки отпущенія. „Рабъ обыкновенно отпускался, говоритъ онъ, въ седьмой годъ своей службы (по закону Исхода и Второзаконія). Но положимъ, что онъ поступилъ въ рабское состояніе въ 46-й годъ еврейскаго лѣтосчисленія, слѣдовательно за четыре года до юбилейнаго года; тогда уже онъ не дожидался седьмаго года, а получалъ свободу въ юбилейный годъ (по закону книги Левитъ), а вмѣстѣ съ свободой получалъ и свое проданное поле“ [1]). Мнѣніе Михаэлиса вполнѣ принимаетъ Мильцинеръ [2]), и оно имѣетъ гораздо больше основаній, чѣмъ разсмотрѣнныя выше два другія мнѣнія. Прежде всего оно имѣетъ за себя ту простоту, съ которою объясняется преувеличиваемая другими объясненіями трудность примиренія двухъ повидимому различныхъ законовъ. При такомъ объясненіи эти два закона являются уже не противорѣчащими, а дополняющими другъ друга: первый законъ устанавливаетъ такъ сказать обыкновенный срокъ отпущенія на седьмой годъ отъ поступленія въ рабское состояніе, а второй — чрезвычайный, вызываемый исключительно общимъ теократическимъ и соціально-экономическимъ значеніемъ юбилейнаго года, имѣвшаго своею цѣлію возстановлять первоначальное равенство по праву и состоянію, и потому влекшаго за собой освобожденіе потерявшихъ свободу членовъ теократическаго государства и возвращеніе отчужденныхъ полей ихъ первоначальнымъ владѣльцамъ. Что касается того недоумѣнія, которое возникаетъ при такомъ объясненіи, почему законъ Лев. XXV главы выражается такъ категорически и самостоятельно, какъ будто не имѣетъ въ виду другаго закона, опредѣляющаго шестилѣтній срокъ работы, такъ что можетъ заключать въ себѣ „опасную двусмысленность“ (по выраженію Зальшюца), то оно устраняется самымъ положеніемъ этого закона въ законодательствѣ. Между тѣмъ какъ въ первомъ законѣ законодатель устанавливаетъ обыкновенный семилѣтній срокъ отпущенія во все продолженіе пятидесятилѣтняго періода, здѣсь во второмъ законѣ, гдѣ главнымъ образомъ рѣчь идетъ вообще о преимуществахъ, соединенныхъ съ юбилейнымъ годомъ, законодатель

---

[1]) *Michaelis*, Mosaisches Recht, S. 275, § 127.
[2]) L. c. S. 21 и 22.

счелъ нужнымъ указать только тотъ срокъ отпущенія, который опредѣляется юбилейнымъ годомъ, не упоминая объ обыкновенномъ срокѣ, который предполагается извѣстнымъ. Опасную двусмысленность этотъ законъ заключалъ бы въ себѣ въ такомъ случаѣ, если бы хотя одной чертой онъ противорѣчилъ первому закону, заключалъ бы въ себѣ такія постановленія, которыя хотя косвенно отмѣняли бы постановленія перваго закона. А этого онъ не заключаетъ въ себѣ; онъ только независимо отъ того закона устанавливаетъ *свой* срокъ, который вызывается внутреннимъ смысломъ юбилейнаго года.

Иной характеръ принимаетъ Моисеево законодательство по отношенію къ израильтянину, поступившему въ рабское состояніе къ неизраильтянину, но только живущему среди израильскаго народа. Такому израильтянину оно не даетъ права на освобожденіе въ 7-й годъ работы, а срокомъ освобожденія его опредѣляетъ 50-й юбилейный годъ. Здѣсь тоже прямо не отрицается право на освобожденіе въ 7-й годъ, но объ этомъ можно заключить по нѣкоторымъ чертамъ закона, предполагающимъ отсутствіе этого права. Текстъ закона таковъ: „Если пришлецъ или поселенецъ твой будетъ имѣть достатокъ, а братъ твой предъ нимъ обѣднѣетъ и продастся пришельцу, то послѣ продажи можно выкупить его; кто нибудь изъ братьевъ его, или изъ родства его долженъ выкупить его; или если будетъ имѣть достатокъ самъ выкупится. И онъ долженъ расчитаться съ купившимъ его, начиная отъ того года, когда онъ продалъ себя, до года юбилейнаго. И если еще много остается лѣтъ, то по мѣрѣ ихъ онъ долженъ отдать въ выкупъ за себя серебро, за которое онъ купленъ. Если же мало остается лѣтъ до юбилейнаго года, то онъ долженъ сосчитать, и по мѣрѣ лѣтъ отдать за себя выкупъ. Если же онъ не выкупится такимъ образомъ, то въ юбилейный годъ отойдетъ самъ и дѣти его съ нимъ“ [1]). Изъ текста видно, что законъ не имѣетъ въ виду 7-го года освобожденія, такъ какъ говоря объ освобожденіи въ юбилейный годъ, предполагаетъ до него *много* лѣтъ, слѣдовательно такой періодъ, которымъ не можетъ быть четырехлѣтній или, самое большое, пятилѣтній періодъ, могущій быть до юбилей-

[1]) Лев. XXV, 47—54.

наго года при шестилѣтнемъ срокѣ освобожденія [1]). Трудно положительно указать основаніе, по которому законодатель лишилъ израильтянина, поступившаго въ рабское состояніе къ иноплеменнику, права на освобожденіе въ седьмой годъ. Но можно предполагать, что законодатель этимъ выразилъ свое нежеланіе, чтобы израильтянинъ — рабъ Іеговы, сдѣлался рабомъ у иноплеменника, не знающаго Іеговы, предполагая, что долгій срокъ рабства удержитъ отъ поступленія въ него къ иноплеменнику. На это повидимому указываетъ и право выкупа, которое въ этомъ только случаѣ допускается закономъ: если по какимъ либо обстоятельствамъ израильтянинъ поступалъ въ рабство къ иноплеменнику, не смотря на тяжелое условіе долговременности этого рабства, то въ этомъ случаѣ законъ возлагалъ на родственниковъ обязанность сдѣлать выкупъ, и кругъ ихъ, имѣющійся въ виду закономъ, такъ широкъ („кто нибудь изъ братьевъ его, или дядя его, или сынъ дяди его, или кто нибудь изъ родства его, изъ племени его, долженъ выкупить его"), что только въ исключительныхъ случаяхъ выкупъ не могъ быть приведенъ въ исполненіе. Выкупъ производился по расчету, смотря по тому, сколько лѣтъ проработано уже рабомъ и сколько оставалось еще работать до юбилейнаго года; за оставшіяся должно было взнести соотвѣтственную сумму. Если бы напр. кто нибудь продалъ себя въ рабство за 10 лѣтъ до юбилейнаго года за 40 сиклей, и чрезъ три года получилъ возможность выкупиться, то выкупная сумма, за вычетомъ 12 сиклей за проработанные три года, должна бы составлять 28 сиклей. Родственникъ, который такимъ образомъ выкупилъ бы раба, никакъ не имѣлъ права на работу выкупленнаго. Выкупъ былъ обязанностью, возлагавшеюся закономъ на родственниковъ, такою обязанностью, къ исполненію которой при иныхъ обстоятельствахъ, по свидѣтельству и мнѣнію Маймонида, можно было даже принуждать [2]). Если же выкупъ не могъ быть сдѣланъ и израильтянинъ оставался въ рабствѣ у иноплеменника, то законъ принималъ всѣ мѣры къ облегченію его положенія: „Онъ долженъ быть у него какъ наемникъ

[1]) *Saalschütz*, Mosaisches Recht, Kap. 101, § 6.
[2]) Maimonid. Abadim II, 7. *Mielziner*, L. c. S. 38.

во всѣ годы; онъ (иноплеменникъ) не долженъ господствовать надъ нимъ съ жестокостью въ глазахъ твоихъ“ [1]). Въ послѣднемъ выраженіи раввины усматриваютъ требованіе закона, чтобы общество наблюдало надъ обращеніемъ съ рабомъ и защищало его отъ жестокости господина [2]). „Въ юбилейный годъ онъ отойдетъ самъ и дѣти его съ нимъ“. Но и въ самомъ освобожденіи законъ полагаетъ различіе между рабомъ у иноплеменника и рабомъ у израильтянина. Первому законъ полагаетъ одно лишь освобожденіе, между тѣмъ второму вмѣстѣ съ освобожденіемъ предписываетъ подарокъ со стороны господина.

Этотъ подарокъ служилъ высшимъ выраженіемъ тѣхъ заботъ, какими законъ окружаетъ израильтянина, поступившаго въ рабское состояніе. „Когда будешь отпускать раба (брата твоего еврея) отъ себя на свободу, не отпусти его съ пустыми руками; но снабди его отъ стадъ твоихъ, отъ гумна твоего и отъ точила твоего; дай ему чѣмъ благословилъ тебя Господь, Богъ твой“. „Помни, прибавляетъ законодатель, что и ты былъ рабомъ въ землѣ Египетской, и избавилъ тебя Господь Богъ твой; посему Я сегодня и заповѣдаю тебѣ сіе“ [3]). Подарокъ этотъ очевидно имѣлъ двоякую цѣль. Онъ долженъ былъ служить отпущенному пособіемъ при обзаведеніи новымъ хозяйствомъ, чтобы опять не доведенъ былъ нуждой до необходимости вновь продать только что полученную свободу, почему и кредиторы, по талмудическому толкованію, не имѣли права требовать этотъ подарокъ въ уплату долга. Съ другой стороны этотъ даръ для раба, котораго нельзя было по закону принуждать къ исполненію своихъ обязанностей жестокостью, долженъ былъ служить побудительнымъ средствомъ стараться заслужить полное довольство господина, такъ какъ отъ этого довольства зависѣла величина дара [4]). Кромѣ того въ установленіи этого дара нельзя не видѣть и нравственной цѣли, по которой законодатель этимъ вознагражденіемъ за работу какъ бы хотѣлъ снять съ отпущеннаго послѣдній знакъ его рабскаго

---

[1]) Лев. XXV, 53.
[2]) *Maimonid*, Abadim, I, 6. *Mielziner* S. 39.
[3]) Второз. XV, 13—15.
Mielziner, L. c. S. 35.

состоянія—безвозмездность труда,—дѣлая его какъ бы въ полномъ смыслѣ свободнымъ „наемникомъ", получающимъ вознагражденіе за трудъ.

Въ заключеніе постановленій объ отпущеніи раба, законодатель говоритъ: „не считай этого для себя тяжкимъ, что ты долженъ отпустить его отъ себя на свободу; ибо онъ въ шесть лѣтъ заработалъ тебѣ вдвое противъ платы наемника; и благословитъ тебя Господь, Богъ твой, во всемъ, что ни будешь дѣлать" [1]). Нѣкоторые изслѣдователи различно понимаютъ выраженіе „вдвое противъ платы наемника". Такъ Зальшюцъ [2]) предпочитаетъ такое чтеніе этого текста: „не считай для себя тяжкимъ, что ты долженъ отпустить его на свободу, *хотя* онъ работалъ тебѣ за двойную плату наемника, т. е. хотя онъ, такъ какъ ты его купилъ и долженъ былъ кормить, вдвое больше стоилъ тебѣ, чѣмъ наемникъ, получающій плату по мѣрѣ своего труда". Но такое чтеніе и пониманіе отзывается искусственностію, тѣмъ болѣе, что еврейскій текстъ по подстрочному латинскому переводу читается такъ: quia duplex merces mercenarii servivit tibi, или яснѣе по Сирскому переводу: quoniam plusminus (duplo major) pro mercede mercenarii servivit tibi [3]). Мысль закона очевидно та, что рабъ, бывшій въ полномъ распоряженіи господина, во всякомъ случаѣ могъ заработать вдвое больше, чѣмъ наемникъ, требующій за свою работу соотвѣтственной платы, и потому для господина, достаточно уже попользовавшагося плодами рукъ своего раба, не могло быть достаточныхъ основаній для того, чтобы постановленіе закона объ отпущеніи раба считать тяжкимъ для себя, кромѣ развѣ только чувства своекорыстія, заставлявшаго сожалѣть о лишеніи выгоднаго работника.

Такимъ образомъ, законодатель принялъ всѣ мѣры къ тому, чтобы сдѣлать безпрепятственнымъ установленное имъ отпущеніе для рабовъ, устранивъ разсмотрѣннымъ постановленіемъ возможную задержку со стороны господина. Но законодатель въ тоже время предполагаетъ возможность того, что самъ рабъ,

---

[1]) Втор. XV, 18.

[2]) *Saalschütz*, Mosaisches Recht. Кар. 101, § 3, S. 700.

[3]) *Waltonus*, Biblia Polyglotta, l. c.

благодаря своему хорошему положенію въ домѣ господина и установившейся привязанности къ нему, не захочетъ воспользоваться отпущеніемъ. Въ такомъ случаѣ рабу позволялось оставаться въ домѣ господина. „Если рабъ скажетъ тебѣ: не пойду я отъ тебя, потому что я люблю тебя и домъ твой, потому что хорошо ему у тебя, то—будетъ онъ рабомъ твоимъ на вѣкъ“ [1]). Въ законѣ Исх. XXI, 4 и 5 этотъ отказъ отъ свободы поставляется между прочимъ въ связь съ закономъ, по которому рабъ, во время своего рабскаго состоянія имѣвшій сожительство съ рабынею и имѣвшій дѣтей отъ нея, при освобожденіи имѣлъ право выйдти на волю только одинъ, оставивъ жену и дѣтей. Имѣя въ виду привязанность раба къ женѣ и дѣтямъ, законъ предполагаетъ возможность того, что „рабъ скажетъ: люблю господина моего, жену мою и дѣтей моихъ; не пойду на волю“; въ такомъ случаѣ „онъ останется рабомъ вѣчно“. При этомъ въ предупрежденіе всякаго злоупотребленія со стороны господина, имѣвшаго возможность въ виду разсматриваемаго закона объ отказѣ отъ свободы задержать раба и противъ его воли, а также и для обращенія вниманія раба на всю важность совершаемаго имъ шага законодатель предписываетъ нѣкоторыя формальности для совершенія акта отказа. „Если рабъ скажетъ:—не пойду на волю,—то пусть господинъ его приведетъ его предъ судей и поставитъ его къ двери, или къ косяку, и проколетъ ему господинъ его ухо шиломъ, и онъ останется рабомъ его вѣчно“ [2]). Смыслъ этой формальности, какъ онъ представляется въ толкованіи талмудистовъ и новѣйшихъ изслѣдователей, слѣдующій. Рабъ долженъ былъ предстать предъ судей, чтобы заявить о своемъ рѣшеніи. Они при этомъ должны были обратить его вниманіе на тѣ послѣдствія, которыя влечетъ за собой его рѣшеніе, и сами убѣдиться, что это рѣшеніе сдѣлано не по легкомыслію и не вынуждено, какимъ бы то ни было образомъ, господиномъ. Если рабъ оставался при своемъ рѣшеніи, то онъ долженъ былъ на открытомъ и менѣе всего чувствительномъ мѣстѣ своего тѣла получить „знакъ“ своего рѣшенія; такимъ знакомъ

[1]) Второз. XV, 16 и 17.
[2]) Исх. XXI, 5 и 6.

въ древности попреимуществу служило прокалываніе уха, считавшееся знакомъ рабства и у другихъ народовъ. Прокалываніе уха совершалъ самъ господинъ, и притомъ такъ, что ухо раба шиломъ прикалывалось къ двери дома, что отчасти и самый актъ дѣлало публичнымъ, а частію и для раба символически выражало ту мысль, что онъ, уже стоя на порогѣ къ свободѣ, по своему собственному рѣшенію отказывается отъ свободы и привязываетъ себя къ дому своего рабскаго состоянія. Тотъ позоръ и униженіе, которые естественно соединялись со всѣмъ этимъ актомъ и съ неизгладимымъ знакомъ рабства, могли, пока еще не угасла въ рабѣ послѣдняя искра самоуваженія, устрашить его—давать согласіе на вѣчное закабаленіе себя въ рабство. Такая цѣль закона проглядываетъ во всемъ этомъ актѣ [1]). Въ разсмотрѣнномъ законѣ обращаетъ на себя вниманіе изслѣдователей еще выраженіе: „останется рабомъ *вѣчно*“. Большинство новѣйшихъ изслѣдователей толкуетъ его въ буквальномъ смыслѣ, именно, что рабъ послѣ совершенія разсмотрѣннаго акта останется въ рабскомъ состояніи на всю жизнь. Другіе же, и между ними Мильцинеръ [2]), напротивъ, основываясь на раввинскомъ преданіи и на свидѣтельствѣ Іосифа Флавія, толкующаго выраженіе „вѣчно“—въ смыслѣ „ἕως ἰωβήλου“ [3]), допускаютъ, что рабъ въ рабскомъ состояніи могъ оставаться во всякомъ случаѣ не далѣе юбилейнаго года. Если принять во вниманіе то великое теократическое и соціальное значеніе юбилейнаго года, по которому онъ долженствовалъ возстановлять нарушенное равенство по правамъ и состоянію; если принять во вниманіе то, что въ этотъ годъ возвращалось рабу его наслѣдственное, проданное имъ, поле, такъ что у раба опять являлся самостоятельный источникъ пропитанія, и притомъ такой значительный, что съ нимъ онъ при помощи родственниковъ могъ сдѣлать такой оборотъ, который бы далъ ему возможность выкупить жену и дѣтей,—если наконецъ принять во вниманіе то обстоятельство, что при изложеніи закона о юбилейномъ

---

[1]) *Mielziner*, L. c. S. 27—29.

[2]) Ibidem.

[3]) Antiqq. IV, 8 28

годѣ нѣтъ и малѣйшаго указанія на то, что не всѣ рабы израильтяне освобождались отъ рабства въ этотъ годъ всеобщаго освобожденія, — то, въ виду всего этого, освобожденіе раба, даже получившаго клеймо рабства, становится не невѣроятнымъ. Въ противномъ случаѣ это явленіе было бы прямымъ противорѣчіемъ основнымъ началамъ соціально-экономическаго строя въ Моисеевомъ государствѣ: по закону Моисея земельные родовые участки навсегда должны были сохраняться въ одномъ родѣ и не переходить въ другой, а между тѣмъ, если бы израильтянинъ не освобождался отъ рабства въ юбилейный годъ, его земельный участокъ, возвращенный ему въ этотъ годъ по закону, перешелъ бы въ родъ господина и тѣмъ нарушился бы установленный порядокъ землевладѣнія.

X.

Израильтянка, такъ же какъ и израильтянинъ, могла поступить въ рабское состояніе по причинѣ бѣдности [1]), и подобно израильтянину же имѣла право на освобожденіе въ седьмой годъ. „Если продастся тебѣ братъ твой, еврей или *евреянка*; то шесть лѣтъ долженъ онъ быть рабомъ тебѣ, а въ седьмой годъ отпусти его отъ себя на свободу“ [2]). Дальнѣйшія постановленія относительно правоваго положенія во время рабскаго состоянія, о подаркѣ при освобожденіи и прокалываніи уха въ случаѣ нежеланія воспользоваться свободою — одинаковы какъ для рабовъ, такъ и для рабынь. „Такъ поступай и съ рабою твоею“, говоритъ законъ [3]), обобщая свои постановленія о рабахъ. Но среди постановленій о рабыняхъ обращаетъ на себя вниманіе изслѣдователей одно постановленіе, отличающееся своеобразнымъ характеромъ. Это постановленіе о продажѣ отцомъ дочери въ рабское состояніе и о правовомъ положеніи ея въ этомъ состояніи.

---

[1]) По отношенію къ женщинѣ законъ предполагаетъ повидимому только одну причину поступленія въ рабство—бѣдность,—по крайней мѣрѣ нигдѣ не упоминаетъ о второй причинѣ—воровствѣ, а раввины прямо отрицаютъ эту послѣднюю. *Maimonid. Abad.* 1. 2. *Mielziner*, S. 43.

[2]) Втор. XV, 12. [3]) Втор. XV, 17.

„Если кто продастъ дочь свою въ рабыни, то она не можетъ выйти, какъ выходятъ рабы“ [1]) т. е. не имѣетъ права на освобожденіе въ седьмой и юбилейный годы. При первомъ взглядѣ на этотъ законъ онъ можетъ показаться жестокимъ, непонятнымъ въ своихъ мотивахъ и противорѣчащимъ общему гуманному духу Моисеева законодательства; на самомъ же дѣлѣ онъ служилъ къ облегченію безпомощнаго положенія лицъ женскаго пола въ семействахъ, удрученныхъ бѣдностью. Законъ этотъ въ сущности основанъ на древнемъ неограниченномъ правѣ родителей надъ дѣтьми, но законодатель такъ мудро воспользовался этимъ древнимъ правомъ, что оно сдѣлалось средствомъ обезпеченія какъ семейства, такъ и дочери. Самую продажу можно предположить только при гнетущей, безъисходной бѣдности, когда отецъ въ продажѣ дочери имѣлъ единственный способъ спасти себя и все свое семейство отъ погибели. Продажей такимъ образомъ прежде всего достигалось обезпеченіе самого семейства. Но этимъ самымъ дочь не приносилась въ жертву искупленія семейства, напротивъ этимъ достигалось обезпеченіе и ея собственнаго положенія. Самое состояніе рабства, въ которое она поступала, подъ вліяніемъ мудрыхъ постановленій законодателя теряло свой настоящій характеръ, потому что продажа дѣвицы-израильтянки закономъ предполагается только въ виду того, что господинъ покупаетъ ее въ качествѣ побочной жены себѣ, во всякомъ случаѣ съ обязательствомъ устроить ея судьбу. Этимъ самымъ ея положеніе уже переставало быть рабскимъ; даже самое названіе ея — amah, употребляющееся въ этомъ случаѣ, отлично отъ названія — schiphchah, обыкновенно прилагаемаго къ рабынѣ въ собственномъ смыслѣ. Amah есть такая рабыня, которая пользуется особымъ расположеніемъ господина и почетомъ въ домѣ [2]). Законъ окружаетъ такую рабыню самыми внима-

[1]) Исх. XXI, 7.

[2]) Различіе въ этихъ названіяхъ отмѣчено въ исторіи Агари, которая до рожденія Измаила называлась schiphchah, а послѣ рожденія, сдѣлавшаго ее такъ сказать родственною дому Авраама, она стала называться почетнымъ именемъ—amah (Быт. XVI, 1. XXI, 10). Относительное достоинство этихъ терминовъ можно видѣть также въ словахъ Авигеи: «вотъ, раба (amah) твоя готова быть служанкою (schiphchah), чтобы омыть ноги слугъ господина моего» (1 Цар. XXV, 41).

тельными заботами. „Если она не угодна господину своему, и онъ не обручитъ ее; пусть позволитъ выкупить ее (по таргуму Онкелоса — liberam faciet eam); а чужому народу (по таргуму Онкелоса — viro alii) продать ее господинъ не властенъ, когда самъ пренебрегъ ее“ [1]). Изъ этого закона вытекаютъ для нея права на положеніе высшее, чѣмъ обыкновенное рабство, такъ какъ законъ требуетъ немедленнаго ея освобожденія (посредствомъ выкупа), если господинъ не исполнитъ своего обязательства по отношенію къ ней: не возметъ ее себѣ въ жену (si displicuerit domino suo ducere eam in uxorem — по выраженію арабскаго перевода), или отвергнетъ ее (обманетъ — deceperit, fraudaverit eam—по сирскому и аравійскому переводамъ) [2]). Относительно выкупа законъ не опредѣляетъ, на кого онъ возлагаетъ эту обязанность. Но судя по общему постановленію, по которому выкупъ проданной земли или продавшагося израильтянина возлагался на родственниковъ, можно полагать, что это постановленіе сохраняетъ свое значеніе и здѣсь. На это между прочимъ указываетъ и выраженіе закона: „пусть позволитъ выкупить ее“, каковое выраженіе предполагаетъ чью-то готовность выкупить, только бы было позволено. Готовность эту всего ближе предположить со стороны родственниковъ. Продать же эту рабыню чужому народу или даже чужому человѣку (по выраженію таргума Онкелоса) господинъ не властенъ. Только своему собственному сыну, въ случаѣ если самъ не хотѣлъ бы жениться на ней, могъ онъ отдать ее въ жену; но въ этомъ случаѣ она уже окончательно переставала быть рабыней: господинъ обязанъ былъ поступать съ ней „по праву дочери“, а сынъ его долженъ былъ относиться къ ней какъ къ свободной женѣ. „Если онъ обручитъ ее сыну своему; пусть поступитъ съ нею по праву дочерей“ [3]). Если же господинъ или сынъ, женившійся на ней, возьметъ себѣ еще другую жену, то первая отъ этого не должна была лишаться своихъ правъ: „Если же другую возьметъ за него, то она не должна

---

[1]) Исх. XXI, 8

[2]) *Waltonus*, Biblia Polyglotta, l. c.

[3]) Исх. XXI 9

лишаться пищи, одежды и супружескаго ложа“ [1]). „Если же, заключаетъ законъ, онъ сихъ трехъ вещей (unum ex his tribus — по аравійскому переводу) не сдѣлаетъ для нея; пусть она отойдетъ даромъ безъ выкупа“ [2]). Изслѣдователи расходятся во мнѣніи относительно того, къ чему относится выраженіе — „сихъ трехъ“, — къ только ли перечисленнымъ тремъ предметамъ: пищѣ, одеждѣ и супружескому сожитію, или вообще ко всѣмъ тремъ обязанностямъ, налагаемымъ закономъ на господина по отношенію къ этой рабынѣ? [3]). Ближе всего понимать это выраженіе по отношенію къ непосредственно предшествующимъ предметамъ, чѣмъ къ общимъ обязанностямъ господина къ рабынѣ, тѣмъ болѣе, что второе пониманіе, какъ оно выражено напр. у Кнобеля, заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, или по меньшей мѣрѣ искусственную натянутость. Этими обязанностями Кнобель [4]) считаетъ: позволеніе выкупа, отдачу въ замужество за сына и предоставленіе всѣхъ правъ жены въ случаѣ женидьбы сына на другой женѣ, — между тѣмъ напр. „позволеніе выкупа“ есть не обязанность, принятая на себя господиномъ при покупкѣ рабыни, а наказаніе за неисполненіе обязанности. Притомъ странно было бы предполагать, что за непозволеніе выкупа господинъ обязанъ былъ „безъ выкупа“ отпустить рабыню: зная такой законъ, господинъ во всякомъ случаѣ позволилъ бы выкупъ, чтобы не отпустить рабыню даромъ. Такое пониманіе между прочимъ нелогично и въ томъ отношеніи, что оно послѣднее наказаніе, пріурочиваемое закономъ за неисполненіе послѣдней обязанности по отношенію къ рабынѣ, пріурочиваетъ за неисполненіе всѣхъ другихъ обязанностей, между тѣмъ законъ различаетъ важность этихъ обязательствъ и налагаетъ за неисполненіе ихъ различныя наказанія. Такъ за „невѣрность“, за то, что господинъ пренебрегъ рабыню, не обручилъ ее, законъ требуетъ позволенія выкупа, а за совершенное отверженіе ея, за униженіе предъ второй женой, за лишеніе „пищи, одежды и супруже-

---

[1]) Исх. XXI, 10. [2]) Исх. XXI, 11.

[3]) За первое высказываются между другими Эвальдъ, Филипсонъ, Кейль; за второе—талмудисты, Кнобель, Зальшюцъ, Мильцинеръ и др.

[4]) *Knobel*, Kurzgef. exeg. Handbuch, l. c.

скаго сожитія", какъ послѣдней степени пренебреженія, законъ требуетъ полнаго освобожденія безъ выкупа. Такимъ образомъ то пониманіе, по которому выраженіе „сихъ трехъ" относится къ перечисленнымъ въ предъидущемъ стихѣ тремъ предметамъ: „пищѣ, одеждѣ и супружескому сожитію" имѣетъ за себя больше логическихъ основаній.

Разсмотрѣнный законъ о правовомъ положеніи рабыни повидимому находится въ противорѣчіи съ другимъ закономъ, именно во Второз. XV, 12—17 ст. По этому закону рабыня пользуется одинаковыми правами съ рабомъ,—правомъ выхода въ седьмой и юбилейный годъ, а по разсмотрѣнному нами закону она не имѣетъ этого права: здѣсь прямо говорится: „она не можетъ выйти, какъ выходятъ рабы", между тѣмъ и въ томъ и въ другомъ законѣ разумѣются рабыни-израильтянки. Михаэлисъ [1]) пытался разрѣшить это противорѣчіе указаніемъ на разновременность изданія разсматриваемыхъ законовъ, причемъ законъ Второзаконія былъ, по его мнѣнію, шагомъ впередъ въ отношеніи гуманности, сравнительно съ закономъ Исхода. Но такое объясненіе не имѣетъ для себя прочныхъ основаній. „Совершенно напротивъ, справедливо замѣчаетъ по поводу такого объясненія Зальшюцъ [2]), законъ Второзаконія былъ бы шагомъ назадъ въ отношеніи гуманности, если бы законодатель ту, о которой господинъ по прежнему закону (Исхода) долженъ былъ заботиться какъ о своей дочери, и которая имѣла право на исполненіе всѣхъ брачныхъ обязанностей по отношенію къ ней, въ позднѣйшемъ законѣ (Второзаконія) поставилъ въ положеніе простой обыкновенной рабыни, которая, отслуживъ срокъ, должна была уходить изъ дома". Кажущееся противорѣчіе естественнѣе всего объясняется разностью цѣли, для которой покупались рабыни. Въ законѣ Исхода разумѣются особенные случаи, въ которыхъ отецъ продавалъ свою дочь (въ раннемъ возрастѣ) [3]) въ виду того, что господинъ обручитъ ее

---

[1]) *Michaelis*, Mos. Recht. II, § 88.

[2]) *Saalschütz*, Mosaisches Recht. Кар. 101, § 10, S. 710.

[3]) Отецъ могъ продать дочь свою противъ ея воли только въ раннемъ возрастѣ. Съ достиженіемъ ею совершеннолѣтія отеческая власть теряла свою силу и имѣла лишь руководительное значеніе при ея замужествѣ. *Mielziner*, Verhältnisse der Sclaven, § 12, S. 39.

или за себя или за своего сына, такъ что она сдѣлается настоящимъ членомъ семейства, особенно въ качествѣ жены сына. Въ такомъ случаѣ выходить ей изъ дома, „какъ выходятъ рабы“, нѣтъ никакихъ основаній. Напротивъ во Второзаконіи говорится о продажѣ израильтянки для обыкновенной работы, наравнѣ съ рабами; слѣдовательно и выходить изъ дома она должна была такъ же, „какъ выходятъ рабы“. Мильцинеръ [1]) кромѣ того предполагаетъ, что въ послѣднемъ случаѣ разумѣются „пожилыя“ евреянки, которыя уже не могли разсчитывать на обрученіе съ господиномъ или его сыномъ, а нанимались на работу изъ нужды, для пропитанія себя.

---

[1]) *Mielziner*, Verhaltnisse der Sclaven, стр. 42.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Законы государственные.

Государство и общество.

Государство въ смыслѣ извѣстной формы общежитія, насколько показываютъ исторія и опытъ, такъ же древне, какъ само человѣчество: основные элементы его замѣчаются у всѣхъ народовъ и племенъ. Даже у дикихъ народовъ можно замѣчать уже существенныя черты государственной жизни—въ подчиненіи общему вождю, въ опредѣленныхъ общихъ нравахъ и обычаяхъ, которыми регулируются отношенія въ семействѣ и во внѣшней жизни. Поэтому, идея государства лежитъ какъ бы въ самомъ существѣ человѣка и оправдываетъ извѣстное выраженіе Аристотеля, что человѣкъ по природѣ государственное существо (ἄνθρωπον φύσει πολιτικὸν ζῶον) [1]. Не смотря однакоже на нѣкоторую прирожденность человѣку идеи государственности, ближайшія причины и цѣль основанія государства до сихъ поръ составляютъ нерѣшенный вопросъ для философіи и науки. Основу государства ищутъ то въ добровольномъ сложеніи людьми части своихъ личныхъ правъ въ пользу общей государственной власти, то во взаимныхъ нуждахъ людей и вытекающихъ изъ нихъ взаимныхъ отношеніяхъ, то въ существующей отъ природы власти одного человѣка надъ другимъ, опирающейся или на естественное родство, или на физическое или умственное превосходство. Разъ основанное,

---

[1]) *Ahrens*, Naturrecht oder Philosophie d. Rechts und d. Staates. Bd. II, S. 270. Wien, 1871.

государство въ своемъ существованіи поддерживается, по воззрѣнію напримѣръ философіи Руссо, такъ называемымъ „общественнымъ договоромъ“ между правителями и подчиненными,—договоромъ, который имѣетъ нѣкоторую правдоподобность въ смыслѣ отвлеченной идеи, но не имѣетъ значенія въ смыслѣ исторической дѣйствительности [1]). Сообразно той или другой теоріи опредѣляется и весь строй государственной жизни. Но, какъ видно по самой сущности всѣхъ этихъ теорій, онѣ страдаютъ односторонностью и неполнотою, и во всякомъ случаѣ ни одна изъ нихъ въ отдѣльности не представляетъ условій для нормальнаго развитія общественной жизни, предполагая въ ней рѣзкую раздвоенность—правителей и подчиненныхъ. Совершенно иное начало лежитъ въ основѣ Моисеева государства [2]). Здѣсь этимъ началомъ служитъ самое общее, возвышенное начало, какое только возможно для человѣческаго общества,—именно верховное главенство Іеговы, примиряющее крайности господства и подчиненія. Причина такой особенности Моисеева государства заключается въ томъ особенномъ положеніи, которое занимало оно во всемірной исторіи.

I.

Израильскій народъ былъ единственнымъ въ ветхозавѣтномъ мірѣ народомъ, который Іегова избралъ „своимъ царствомъ“, чтобы въ немъ среди всеобще-растлѣннаго человѣчества сохранить и возрастить сѣмена спасенія, предназначеннаго впослѣдствіи распространиться на все человѣчество. Для достиженія этой цѣли онъ заключилъ съ еврейскимъ народомъ договоръ (завѣтъ), по которому верховная власть надъ государствомъ отдавалась Іеговѣ, какъ бы Онъ становился царемъ народа. Вотъ какъ выражена въ законѣ сущность этого договора. Когда израильтяне находились у подошвы горы

---

[1]) *Smith*, Dictionary of the Bible, art. «Law of Moses».

[2]) Народъ израильскій началъ свое національное бытіе, преобразился изъ кочующаго племени въ государственный народъ, подъ руководствомъ и вліяніемъ Моисея. Поэтому и начала его государственности вполнѣ можно назвать Моисеевыми, равно какъ и самое государство «Моисеевымъ».

(Синая), „Моисей взошелъ къ Богу (на гору), и воззвалъ къ нему Господь съ горы, говоря: такъ скажи дому Іаковлеву и возвѣсти сынамъ Израилевымъ: Вы видѣли, что Я сдѣлалъ египтянамъ, и какъ Я носилъ васъ какъ бы на орлиныхъ крыльяхъ и принесъ васъ къ себѣ. Итакъ, если вы будете слушаться гласа Моего, и соблюдать завѣтъ Мой, то будете Моимъ удѣломъ (драгоцѣнною собственностію, λαὸς περιούσιος— по LXX) изъ всѣхъ народовъ; ибо Моя вся земля. А вы будете у Меня царствомъ священниковъ и народомъ святымъ“ [1]). „Всѣ вы сегодня стоите предъ лицемъ Господа Бога вашего, начальники колѣнъ вашихъ, старѣйшины ваши (судьи ваши), надзиратели ваши, всѣ израильтяне, дѣти ваши, жены ваши, и пришельцы твои, находящіеся въ станѣ твоемъ, отъ сѣкущаго дрова твои до черпающаго воду твою, чтобы вступить тебѣ въ завѣтъ Господа, Бога твоего, и въ клятвенный договоръ съ нимъ, который Господь, Богъ твой, сегодня поставляетъ съ тобою, дабы содѣлать тебя сегодня Его народомъ, и Ему быть тебѣ Богомъ“ [2]). „Да не будетъ между вами мужчины или женщины, или рода или колѣна, которыхъ сердце уклонилось бы нынѣ отъ Господа, Бога вашего, чтобы ходить служить богамъ языческихъ народовъ“ [3]). Главная цѣль учрежденія особаго „царства Іеговы“ есть, какъ видно изъ приведенныхъ мѣстъ, сохраненіе идеи монотеизма, ученія и поклоненія единому истинному Богу въ противоположность политеизму другихъ народовъ. Соотвѣтственную цѣль имѣетъ и договоръ Іеговы съ народомъ. Чтобы сохранить истинное ученіе о Богѣ, Іегова заключаетъ съ народомъ договоръ на тѣхъ, если такъ можно сказать, условіяхъ, что Онъ, — царь всей земли,—становится преимущественно царемъ израильскаго народа, получаетъ верховную власть надъ нимъ, дѣлается его законодателемъ, постановленія котораго и обязывается народъ принять и свято сохранять. Сохраняя этотъ союзъ съ Іеговою, какъ своимъ верховнымъ правителемъ, народъ могъ ожидать особеннаго покровительства отъ Него. Сущность такимъ образомъ этого торжественнаго договора между Іеговою и наро-

[1]) Исх. XIX, 3—6.
[2]) Втор. XXIX, 10—13. [3]) Второз. XXIX, 18.

домъ, договора, который легъ въ основу Моисеева государства, состояла въ слѣдующемъ: если евреи добровольно согласятся признать Іегову своимъ Господомъ и царемъ, сохранять Его завѣтъ и исполнять законы, признавать Его единымъ истиннымъ Богомъ и покланяться Ему—въ противоположность идолопоклонству другихъ народовъ, въ такомъ случаѣ Іегова, будучи Богомъ и верховнымъ правителемъ всего міра, всѣхъ народовъ земли, приметъ народъ израильскій подъ свое особенное покровительство, будетъ править имъ особенными законами, обезпечитъ ему пользованіе неоцѣнимыми преимуществами истинной религіи и дастъ ему, какъ возлюбленному и избранному народу между всѣми народами земли, всѣ блага свободы, мира и благоденствія. Совокупность такихъ отношеній Іеговы къ народу есть „теократія“. Но изъ изложеннаго видно, что теократія не есть какая либо особенная государственная форма правленія въ противоположность монархіи, олигархіи или демократіи, какъ ее понималъ Іосифъ Флавій, впервые введшій въ употребленіе этотъ терминъ [1]), а выражаетъ только особенное отношеніе Іеговы къ народу, какъ къ избранному,—отношеніе, выражающееся въ духовномъ главенствѣ Его надъ народомъ посредствомъ обязательства въ сохраненіи договора и исполненіи законодательства. Правда, главенство Іеговы въ качествѣ царя и законодателя проникаетъ и во всю жизнь народа, такъ какъ по договору онъ долженъ былъ во всей своей жизни сообразоваться съ голосомъ верховнаго Царя и съ постановленіями верховнаго Законодателя, повиноваться рѣшеніямъ Его какъ судіи [2]) и подчиняться на войнѣ какъ предводителю [3]); тѣмъ не менѣе всѣ такія отношенія имѣли для народа значеніе только принципа, такъ какъ Іегова всѣ эти свои отношенія къ народу могъ осуществлять только посредствомъ самого же народа, посредствомъ своихъ органовъ, взятыхъ изъ народа. Такимъ образомъ теократію

---

[1]) С. Ар. II, 16: Οἱ μεν μοναρχίαις, οἱ δε ταῖς ὀλίγων δυναςειαις, ἄλλοι δε τοῖς πλήθεσιν ἐπέτρεψαν τὴν ἐξουσίαν τῶν πολιτευμάτων. Ο δ' ἡμετερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδοτιοῦν ἀπεῖδεν, ως δ' ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ το κράτος ἀναθεὶς καὶ πεισας εἰς ἐκεῖνον ἅπαντος ἀφορᾶν. *Oehler*, Theol. d. A. T. S. 306.

[2]) Ис. XXXIII, 22. [3]) Числ. X, 35; XXIII, 21.

нужно понимать не какъ форму государственнаго правленія, а какъ принципъ, дающій общую норму общественной жизни, сообразуясь съ которой народъ имѣлъ полную свободу развитія и могъ вырабатывать изъ себя, по своимъ потребностямъ, историческимъ обстоятельствамъ и условіямъ, всѣ частныя формы государственной и общественной жизни.

Теократія, понимаемая въ смыслѣ общаго теократическаго принципа, есть основа Моисеева государства. Такъ какъ теократическій принципъ, какъ выраженіе божественнаго господства, есть совокупность высшихъ началъ, чуждыхъ человѣческой слабости и несовершенства, то естественно и государственная жизнь, образовавшаяся подъ его вліяніемъ и руководствомъ, не должна имѣть тѣхъ недостатковъ и несовершенствъ, какими она отличалась у всѣхъ древнихъ народовъ. Сущность государственности древнихъ народовъ состояла въ непримиримомъ раздѣленіи правителей и подчиненныхъ, выразившемся въ раздѣленіи народа на касты, изъ которыхъ однѣ занимали господственное положеніе и пользовались всѣми правами и удобствами этого положенія — въ юридическомъ и экономическомъ отношеніи, другія напротивъ являлись безправными орудіями первыхъ, служа лишь средствомъ къ обезпеченію наилучшаго ихъ положенія. Такая несправедливость не должна была имѣть мѣста въ теократическомъ государствѣ, гдѣ по самой сущности теократическаго принципа не было раздѣленія народа на полноправныхъ правителей и безправныхъ подчиненныхъ, потому что всѣ члены одинаково подчинены верховному Царю—Іеговѣ,—слѣдовательно всѣ предъ Нимъ равны, почему и всѣ одинаково участвовали въ „клятвенномъ договорѣ съ Нимъ“: начальники колѣнъ, старѣйшины, надзиратели, жены, дѣти и пришельцы, отъ сѣкущаго дрова до черпающаго воду [1]). Если такимъ образомъ въ договорѣ съ Іеговою, легшемъ въ основу государства, равноправно участвовали всѣ члены народа, то естественно всѣ они должны имѣть одинаковыя права въ учрежденномъ ими самими государствѣ, всѣ они должны быть *равны*. Отсюда вытекаетъ главное слѣдствіе теократическаго принципа для государственной жизни—

[1]) Втор. XXIX, 10—13.

равенство всѣхъ въ государствѣ. И это равенство дѣлается основою всѣхъ государственно-общественныхъ отношеній. Великій законодатель, положивъ въ основу государства теократическій принципъ съ его указаннымъ общимъ слѣдствіемъ, частными постановленіями распространилъ дѣйствіе этого принципа на всѣ частныя отношенія, такъ что кромѣ религіознаго равенства (которое само собою разумѣется и не требуетъ доказательства) установилъ равенство экономическое, соціальное и политическое. Разсматриваемое съ этой стороны, Моисеево государство, по своей основѣ и сущности, является рѣзкою противоположностью по отношенію ко всѣмъ древневосточнымъ государствамъ, имѣвшимъ въ своей основѣ насиліе и несправедливость. Въ противоположность имъ, извратившимъ первобытную истину человѣческихъ отношеній, оно представляетъ осуществленіе въ предѣлахъ возможности истинной идеи государства въ его нормальномъ состояніи,—осуществленіе, мыслимое конечно только подъ условіемъ особеннаго руководства и попеченія со стороны верховнаго Царя. Для подтвержденія изложенныхъ общихъ мыслей мы разсмотримъ начала государственности Моисея въ ихъ приложеніи къ главнѣйшимъ отношеніямъ общественной жизни.

II.

Въ основу экономическаго благосостоянія своего государства Моисей положилъ земледѣліе. Выборъ такой основы для государства скорѣе принадлежитъ самому законодателю, чѣмъ народу, который въ своей предъидущей исторіи мало зналъ земледѣліе. Хотя обработкой земли занимались уже первые люди— Адамъ, Каинъ и Ной, но въ послѣдующій патріархальный періодъ преобладающимъ занятіемъ является скотоводство, что видно между прочимъ изъ исторіи Авраама. Есть извѣстія, что Исаакъ и Іаковъ занимались и земледѣліемъ [1]), но повидимому главнымъ занятіемъ ихъ было все-таки скотоводство, такъ что по переселеніи въ Египетъ, не смотря на отвращеніе египтянъ

[1]) Быт. XXVI, 12; XXXVII, 7.

къ скотоводству, братья Іосифовы на вопросъ фараона: какое ихъ занятіе? — отвѣчали: „пастухи овецъ рабы твои, и мы и отцы наши“ [1]). Скотоводство оставалось главнымъ свободнымъ занятіемъ израильтянъ и въ Египтѣ, что видно изъ того, что братья выпросили у фараона позволеніе поселиться въ землѣ Гесемъ именно въ виду удобства ея для скотоводства, и славились какъ лучшіе скотоводы, такъ что самъ фараонъ избиралъ изъ нихъ смотрителей надъ своими собственными стадами [2]). Скотоводствомъ же по необходимости занимался народъ и во время 40-лѣтняго странствованія по пустынѣ. Такимъ образомъ мысль объ основаніи государства главнымъ образомъ на земледѣліи принадлежитъ Моисею. Побужденіемъ къ этому служили какъ географическія условія страны, такъ и высшія государственныя соображенія. Палестина въ древности отличалась необыкновеннымъ плодородіемъ [3]), и потому этимъ самымъ уже призывала своихъ обитателей къ пользованію ея произведеніями посредствомъ воздѣлыванія земли. Плодородная почва доставляетъ конечно удобства и для скотоводства; но для скотоводства необходимы кромѣ того большія пространства земли, между тѣмъ какъ Палестина, назначенная для обитанія еврейскаго народа, при его трехмилліонной численности, не представляла такихъ удобствъ для скотоводства. Судя по численности народа земельные надѣлы не могли быть велики, а потому, чтобы получить достаточное для пропитанія количество плодовъ, необходимо было заниматься обработкой земли, земледѣліемъ. Но еще большее значеніе при основаніи государства на земледѣліи имѣли высшія государственныя соображенія. Израильскій народъ до того времени былъ кочевымъ племенемъ, не имѣвшимъ еще прочныхъ началъ гражданственности, — былъ въ такомъ положеніи, при которомъ невозможна правильная государственная жизнь. Но вотъ онъ получилъ высшее призваніе, сталъ „царствомъ“ Іеговы, избраннымъ народомъ, долженствовавшимъ служить хранителемъ и распространителемъ высшихъ началъ исторіи. Поэтому кочевая жизнь, находившаяся въ пренебреженіи у тогдашняго цивилизованнаго міра [4]), не

[1]) Быт. XLVII, 3.
[2]) Быт. XLVII, 4—6.
[3]) Быт. XXVI, 12.
[4]) Быт. XLVI, 34.

могла отвѣчать высотѣ положенія народа: онъ долженъ былъ начать новую, культурную жизнь, и потому на мѣсто кочеваго, необходимо связаннаго съ скотоводствомъ, долженъ былъ избрать земледѣльческій образъ жизни, какъ имѣющій болѣе задатковъ для общественнаго развитія. Для государственныхъ цѣлей земледѣліе представляетъ несравненно больше выгодъ, чѣмъ скотоводство: оно развиваетъ любовь къ труду, — этому главному рычагу общественнаго развитія,—привязываетъ человѣка къ обитаемой землѣ, и тѣмъ съ одной стороны дѣлаетъ возможнымъ установленіе опредѣленныхъ началъ гражданственности, а съ другой—развиваетъ любовь къ странѣ или патріотизмъ, составляющій душу государства,—однимъ словомъ представляетъ всѣ условія для развитія и крѣпости государства. Эти условія законодатель повидимому и имѣлъ въ виду при основаніи своего государства на земледѣліи. Но само земледѣліе только тогда можетъ служить къ истинной пользѣ государства, когда оно основано на экономической справедливости, въ силу которой каждому члену государства должно быть предоставлено равное владѣніе землей и полное пользованіе всѣми произведеніями его рукъ. Древнія государства не знали такой справедливости: землей владѣли обыкновенно только привилегированныя касты, а остальныя касты, не имѣя земли, по необходимости поступали въ рабскую экономическую зависимость отъ первыхъ, обработывали ихъ земли, и сами получали естественно не всю сумму произведеній своего труда, а только то, что удѣляли имъ владѣтельныя касты, т. е. столько, сколько достаточно, чтобы не умереть съ голода. Отсюда поражающія крайности богатства и бѣдности, роскоши и нищеты, съ какими мы встрѣчаемся въ древне-восточныхъ государствахъ даже въ періоды ихъ наибольшаго процвѣтанія. Моисеево государство не знаетъ такой несправедливости. Основывая государство на земледѣліи, законодатель вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣлилъ его такими постановленіями, благодаря которымъ оно могло стать источникомъ равнаго для всѣхъ благосостоянія. Такъ какъ въ договорѣ съ Іеговою участвовали всѣ члены народа, и такъ какъ однимъ изъ условій договора со стороны Іеговы было дарованіе обѣтованной земли, то естественно всѣ члены государства должны были равно пользоваться землею, — не должно

было быть ни произвольныхъ захватовъ, ни узаконенныхъ преимуществъ однихъ предъ другими. Основываясь на этомъ теократическомъ принципѣ, законодатель раздѣлилъ землю между всѣми израильтянами *поровну*. За единицу дѣленія земли были приняты только крупныя коллективныя единицы народа—колѣна, племена и семейства [1]), но раздѣлъ производился такъ, что какое колѣно многочисленнѣе, то и земли получало больше, а которое малочисленнѣе, то и земли получало меньше [2]), такъ что въ концѣ концовъ при частномъ раздѣлѣ выпавшихъ на долю того или другаго колѣна или поколѣнія удѣловъ могли получиться равные участки для каждаго израильтянина (мужскаго пола), какъ главы частнаго хозяйства. При такомъ порядкѣ землевладѣнія каждый израильтянинъ былъ владѣтелемъ извѣстнаго опредѣленнаго ему участка земли, изъ котораго онъ могъ получать всю сумму произведеній, вырабатываемыхъ его свободнымъ трудомъ. А такъ какъ земля должна была служить главнымъ источникомъ благосостоянія, то въ виду равномѣрности распредѣленія земли между израильтянами необходимо предполагалось равенство по состоянію или экономическое равенство. Если же при вступленіи въ землю прежде накопленныя богатства (въ стадахъ) отдѣльныхъ лицъ могли давать имъ перевѣсъ предъ другими, не имѣвшими стадъ, то такое нарушеніе экономическаго равенства было устранено, какъ замѣчаетъ Зальшюцъ [3]), тѣмъ, что именно богатѣйшія скотомъ колѣна остались въ земляхъ по ту сторону Іордана и какъ бы отдѣлились отъ главной части народа, гдѣ преимущественно должна была развиваться, основанная на теократическомъ принципѣ, государственность. и потому не могли оказывать вліянія на его экономическія отношенія [4]).

Но экономическое благосостояніе зависитъ не только отъ количества земли, но и отъ прилагаемаго къ землѣ количества труда, бережливости и множества частныхъ, случайныхъ условій. А такъ какъ трудолюбіе, бережливость и др. качества, зависящія отъ личныхъ особенностей разныхъ лицъ, естественно

[1]) Числ. XXVI, 55; XXXIII, 54. [2]) Числ. XXVI, 54.
[3]) *Saalschütz*, Mosaisches Recht, Кар. 2. § 1, S. 28.
[4]) Числ XXXII. 1 и сл.

не одинаковы, то конечно и зависящее отъ нихъ благосостояніе не можетъ постоянно держаться на степени даннаго при раздѣлѣ земли равенства: благосостояніе однихъ, благодаря ихъ трудолюбію и бережливости, постепенно повышается, а благосостояніе другихъ, благодаря ихъ противоположнымъ качествамъ, понижается. Постепенно развиваясь по этимъ противоположнымъ направленіямъ, благосостояніе однихъ можетъ возвыситься до того, что они получатъ возможность пріобрѣтать новые участки, чтобы на нихъ начать земледѣліе въ болѣе широкихъ размѣрахъ,—другіе же напротивъ обѣднѣютъ до того, что не будутъ уже имѣть возможности обработывать и своихъ участковъ, и потому, чтобы получить что нибудь за нихъ, вынуждены будутъ продавать ихъ. Отсюда въ то время какъ одни становятся крупными землевладѣльцами, другіе дѣлаются совершенно безземельными, и послѣ потребленія взятыхъ за проданные участки денегъ по необходимости должны поступать на работу къ первымъ и тѣмъ становиться въ экономическую и личную зависимость отъ нихъ. Таковъ обычный процессъ развитія экономическаго неравенства. Въ Моисеевомъ государствѣ между тѣмъ такое неравенство не должно было имѣть мѣста, такъ какъ имъ нарушено было бы равенство членовъ государства предъ Іеговою, нарушенъ былъ бы договоръ съ Нимъ, въ которомъ одинаково участвовали *всѣ*. Поэтому законодатель обставилъ землевладѣніе такими постановленіями, благодаря которымъ представленный процессъ развитія неравенства терпѣлъ значительныя ограниченія. Указанный процессъ получалъ всю свою силу только въ томъ случаѣ, если земля, главный источникъ благосостоянія, была полною собственностью ея владѣтеля, такъ что онъ вполнѣ могъ распоряжаться ею по своему усмотрѣнію, а слѣдовательно могъ и продать. Но такое полное владѣніе землею было несообразно съ верховнымъ главенствомъ Іеговы, который одинъ только есть полный собственникъ земли, а израильтяне только поселенцы Его. „Моя земля, говоритъ Іегова; вы пришельцы и поселенцы у Меня, поэтому землю не должно продавать навсегда“ [1]). Въ силу этого закона израильтянинъ могъ продавать свой участокъ только до опредѣленнаго срока, до юбилейнаго года, въ который проданный участокъ

[1]) Лев. XXV, 23.

опять возвращался первому владѣльцу [1]) и тѣмъ возстановлялось *равенство* по землевладѣнію. При такомъ порядкѣ вещей экономическое равенство вообще не могло значительно нарушаться и во всякомъ случаѣ не могло образоваться крайностей богатства и нищеты, землевладѣльческой аристократіи и пролетаріата. Къ поддержанію возможнаго экономическаго равенства, какъ было показано выше, направлены и многія другія постановленія и учрежденія въ Моисеевомъ государствѣ. [2]).

Если такимъ образомъ государство состояло изъ равныхъ землевладѣльцевъ, имѣвшихъ равный источникъ благосостоянія, то конечно не могло выработаться и различныхъ классовъ народа, отличающихся между собою различіемъ экономическаго благосостоянія и общественнаго положенія. И въ этомъ отношеніи Моисеево государство представляетъ разительную противоположность другимъ древнимъ государствамъ. Въ этихъ послѣднихъ разъ образовавшееся неравенство закрѣплялось закономъ, признававшимъ нормальнымъ тотъ строй общественной жизни, по которому одни классы, захватившіе въ свои руки всю власть и всю землю, признавались какъ бы рожденными для власти и для богатства, а другіе — рожденными для рабства и нищеты. Отсюда образованіе кастъ, — составляющихъ вопіющее нарушеніе правъ личности. Въ Моисеевомъ государствѣ, находящемся подъ дѣйствіемъ теократическаго принципа, такое попраніе правъ личности не имѣло мѣста. Здѣсь какъ всѣ участвовали въ договорѣ съ Іеговою при основаніи государства, такъ и всѣ должны были пользоваться равными правами въ основанномъ ими государствѣ. Здѣсь всѣ члены государства были равно свободными гражданами и въ своемъ развитіи не стѣснялись никакими ограниченіями. Гражданское равенство обусловливалось равенствомъ предъ закономъ. Такъ какъ законодателемъ является Іегова, предъ которымъ всѣ равны, то конечно и законы Его для всѣхъ одинаковы, и это равенство предъ закономъ проведено съ такою послѣдовательностью, что оно признавалось и для поселенцевъ, жившихъ среди израильскаго народа. „Законъ одинъ и одни права, говоритъ законодатель, да будутъ для васъ и для пришельца, живущаго

[1]) Лев. XXV, 13. [2]) Подробнѣе см. во второмъ отдѣлѣ.

у васъ“ [1]). Вслѣдствіе этого въ Моисеевомъ государствѣ вовсе не было безправныхъ лицъ, такихъ, какія напр. предполагаются по римскимъ законамъ о рабахъ, у которыхъ эти законы совершенно отрицаютъ личность и дѣлаютъ вещью, и какія были бы вполнѣ отданы въ зависимость отъ произвола другихъ, какъ напр. у римлянъ жены и дѣти, находившіяся въ полной зависимости отъ мужей и отцовъ. Здѣсь напротивъ законъ признавалъ полную личность за всѣми членами государства и соотвѣтственно съ этимъ одинаково обезпечивалъ и защищалъ права всѣхъ. Господинъ, который дурно обращался съ своимъ рабомъ, терялъ всякое право на него и долженъ былъ отпустить его на свободу. Здѣсь и родители не имѣли права на жизнь своихъ дѣтей, и власть отца, въ противоположность римскимъ законамъ, была ограничена до того, что онъ даже не могъ по своему произволу распорядиться наслѣдствомъ, а долженъ былъ подчиняться опредѣленнымъ законамъ о наслѣдствѣ. Въ общемъ и права половъ были равны [2]). Опираясь на экономическое равенство, это юридическое или гражданское равенство получало полное значеніе и крѣпость. Отсюда отсутствіе въ Моисеевомъ государствѣ дѣленія на касты въ восточномъ смыслѣ этого слова. Но принципъ равноправности здѣсь проведенъ еще дальше: здѣсь не только нѣтъ кастъ въ восточномъ смыслѣ, но нѣтъ даже и вообще дѣленія на сословія въ смыслѣ привиллегированныхъ и непривиллегированныхъ классовъ. Ни наслѣдственной аристократіи и демократіи, существовавшей въ древней Греціи, ни дѣленія народа на полноправныхъ патриціевъ и политически неравноправныхъ плебеевъ, допущеннаго римскимъ законодательствомъ, ни феодализма въ средневѣковомъ смыслѣ,—ничего подобнаго не знаетъ Моисеево законодательство: имъ предоставляется соціальное равенство всѣмъ гражданамъ [3]).

Особымъ сословіемъ въ Моисеевомъ государствѣ является только сословіе священниковъ и левитовъ, происходившихъ

---

[1]) Числ. XV, 16; 29. Лев. XXIV, 22. Исх. XII, 49.

[2]) См. въ первомъ отдѣлѣ о «семейныхъ отношеніяхъ».

[3]) *Н. Рождественскій*, литограф. Конспектъ по Основному богословію 1874—5 г., стр. 105.

исключительно изъ одного колѣна Левіина. Но ближайшее разсмотрѣніе не позволяетъ придавать этому священническому сословію того значенія, какое имѣли въ параллельномъ случаѣ жреческія касты у другихъ народовъ. Въ то время какъ эти послѣднія составляли изъ себя особые, выдѣленные самымъ происхожденіемъ (отъ божества) — классы людей, надѣленные всевозможными общественно-государственными правами и привиллегіями, ставившими ихъ выше другихъ сословій, и слѣдовательно дававшими имъ громадное политическое значеніе и высокое соціальное положеніе, въ Моисеевомъ государствѣ всѣ права и привиллегіи священниковъ относятся исключительно къ религіозной области, и отнюдь не къ соціальной или политической. Самое отдѣленіе колѣна Левіина исключительно на религіозное служеніе, по смыслу Моисеева закона, обусловливалось желаніемъ имѣть постоянно готовыхъ, съ дѣтства воспитывающихся въ уваженіи и благоговѣніи къ своему дѣлу, служителей Іеговы,—хотя и при такомъ отдѣленіи классъ священниковъ не имѣлъ исключительнаго значенія, потому что народъ израильскій во всемъ своемъ составѣ „святой народъ“, „царство священниковъ“ [1]). Что касается соціальной и политической области, то въ нихъ права священническаго сословія даже терпятъ ограниченія въ сравненіи съ остальнымъ народомъ. Такъ, въ экономическомъ отношеніи они поставлены были въ низшее положеніе, чѣмъ народъ, потому что при раздѣлѣ земли имъ не дано земельныхъ надѣловъ [2]). Въ отношеніи къ средствамъ матеріальнаго обезпеченія они такимъ образомъ были поставлены въ зависимость отъ народа, питались отъ жертвенника, десятинъ и даровъ [3]). Соціально-экономическое положеніе колѣна Левіина достаточно опредѣляется уже тѣмъ, что законъ, говоря о пропитаніи вдовъ, сиротъ, пришельцевъ и вообще обездоленныхъ членовъ государства, всегда упоминаетъ между ними и „левита“ [4]). Въ гражданскомъ отношеніи права левитовъ были также ограничены. Правда, они иногда занимали должности судей [5]), но эти должности не были ихъ

---

[1]) Исх. XIX, 5 и 6; Втор. VII, 6. [2]) Числ. XXVI, 62.
[3]) Числ. XVIII, 20—24 и вообще 8—32. [4]) Втор. XIV, 27—29, XVI, 11, 14.
[5]) Втор. XVII, 9.

исключительнымъ достояніемъ, а предоставлялись имъ только въ виду ихъ близкаго знакомства съ закономъ: главнымъ же образомъ судіи избирались изъ самаго народа [1]). Отъ собственно же государственныхъ дѣлъ они были совершенно устранены, такъ что мы не видимъ ихъ участія даже въ „общенародныхъ“ государственныхъ собраніяхъ, и отъ нихъ не было представителя въ собраніяхъ „избранныхъ мужей общества, начальниковъ колѣнъ отцовъ своихъ, главъ тысячъ израилевыхъ“ [2]), хотя въ то же время первосвященникъ, какъ высшій по религіозному сану человѣкъ въ теократическомъ государствѣ, въ важныхъ случаяхъ стоялъ во главѣ суда, имѣвшаго теократическій характеръ [3]). Вообще, какъ видно изъ изложеннаго, если колѣно священниковъ и существовало какъ отдѣльное сословіе, то во всякомъ случаѣ этимъ не нарушалось общее соціальное и политическое равенство: всѣ члены государства имѣли одинаковыя права въ государствѣ.

III.

Съ равенствомъ правъ въ государствѣ необходимо связывается равенство обязанностей по отношенію къ нему. Моисеево государство и здѣсь является рѣзкою противоположностью ненормально развившимся древнимъ государствамъ. Въ нихъ обыкновенно не было соотвѣтствія между правами и обязанностями, какъ оно требуется государственною справедливостью, а напротивъ полноправные классы или касты пользовались полною свободою отъ обязанностей и тяжелыхъ государственныхъ повинностей, а безправные классы несли на себѣ всѣ государственныя тяжести. Такой порядокъ вещей несообразенъ и съ простою государственною справедливостью, а тѣмъ болѣе несообразенъ съ одушевлявшимъ Моисеево государство высшимъ теократическимъ принципомъ. Въ этомъ государствѣ именно находило свое осуществленіе справедливое соотвѣтствіе правъ и обязанностей,—а такъ какъ права у всѣхъ членовъ госу-

[1]) Исх. XVIII, 25, 26. Втор. I, 13—16.
[2]) Числ. I, 16. [3]) Числ. XXVII, 2; 2 Парал. XIX, 8—11.

дарства были равны, то и обязанности по отношенію къ государству также равны. Первая и главнѣйшая обязанность по отношенію къ государству и теперь, а тѣмъ болѣе въ древнемъ мірѣ, есть обязанность охраненія государства,—отсюда воинская повинность есть важнѣйшая и въ тоже время тяжелѣйшая изъ государственныхъ повинностей, и справедливое распредѣленіе ея есть одна изъ важнѣйшихъ задачъ законодателя. Въ Моисеевомъ государствѣ справедливое распредѣленіе ея, благодаря простотѣ соціальныхъ отношеній, было просто: такъ какъ всѣ члены государства одинаково пользовались правами, даваемыми государствомъ, то конечно всѣ и должны были защищать и охранять его. Отсюда—принципъ всеобщей воинской повинности: ей подлежалъ каждый израильтянинъ отъ 20-ти лѣтъ и выше [1]). Всеобщность воинской повинности, кромѣ государственной справедливости, вызывалась и политическими условіями состоянія народа, такъ какъ страну, которая назначена была ему для обитанія, онъ долженъ былъ пріобрѣсти оружіемъ; но и послѣ завоеванія и поселенія въ странѣ, народъ, окруженный со всѣхъ сторонъ врагами, постоянно долженъ былъ быть на-готовѣ къ защитѣ отъ нападеній, часто неожиданныхъ [2]). Что касается самаго порядка отправленія повинности, то, по мнѣнію Залышюца [3]), онъ отличался стройною организаціей. Въ воинскую службу записывались равномѣрно въ каждомъ колѣнѣ, поколѣніи и семействѣ [4]) и соотвѣтственно этимъ частямъ народа образовывались различныя части войска. Все войско раздѣлялось повидимому на два призыва, изъ которыхъ первый состоялъ изъ молодыхъ людей 20-ти и болѣе лѣтъ, а второй—изъ остальнаго мужскаго населенія. Обоимъ отдѣламъ войска велись отдѣльные списки [5]), по которымъ и созывались въ военное время.—Всеобщность воинской повинности однакоже нужно понимать не въ безусловномъ смыслѣ, а только въ отношеніи обязанности всѣхъ къ ней. Законъ допускаетъ нѣкоторыя ограниченія всеобщности. Такъ

[1]) Числ. I; 3; XXVI, 2.
[2]) Исх. XVII, 8; Суд. VI, 3.
[3]) *Saalschütz*, Mos. Recht, Кар. 34, § 2.
[4]) Числ. I, 2.
[5]) *Saalschütz*, ibidem.

отъ воинской повинности были вполнѣ освобождены левиты, что обусловливалось какъ ихъ особеннымъ назначеніемъ, такъ и отсутствіемъ у нихъ земельнаго владѣнія въ государствѣ; поэтому они не входили въ счетъ при исчисленіи народа для отправленія воинской повинности [1]). Освобождались отъ воинской повинности также тѣ, для которыхъ по особеннымъ обстоятельствамъ ихъ семейной жизни было особенно тяжело разставаться съ семействомъ или хозяйствомъ. Предъ началомъ войны, надзиратели должны были объявить льготы всѣмъ, подходящимъ подъ извѣстныя, опредѣленныя закономъ, категоріи. „Надзиратели пусть объявятъ народу, говоря: кто построилъ новый домъ и не обновилъ его, тотъ пусть идетъ и возвратится въ домъ свой, дабы не умеръ въ сраженіи, и другой не обновилъ его. И кто насадилъ виноградникъ и не пользовался имъ, тотъ пусть идетъ и возвратится въ домъ свой, дабы не умеръ въ сраженіи, и другой не воспользовался имъ“. Въ этомъ случаѣ израильтянинъ значитъ освобождался отъ воинской повинности на четыре года, такъ какъ по закону плодами можно было пользоваться только въ пятый годъ по насажденіи [2]). „И кто обручился съ женою и не взялъ ее, тотъ пусть идетъ и возвратится въ домъ свой, дабы не умеръ на сраженіи, и другой не взялъ ея“ [3]). Равнымъ образомъ освобождался отъ воинской повинности (какъ и отъ всѣхъ другихъ) только что женившійся человѣкъ. „Если кто, говоритъ законъ, взялъ жену недавно, то пусть не идетъ на войну,—пусть онъ остается въ домѣ своемъ въ продолженіе одного года и увеселяетъ жену свою, которую взялъ“ [4]). Кромѣ того къ военной службѣ собственно говоря никто не принуждался насильно, и потому освобождались отъ нея всѣ, чувствовавшіе себя неспособными къ войнѣ, не имѣвшіе необходимаго для военнаго дѣла мужества. „И еще объявятъ надзиратели народу и скажутъ: кто боязливъ и малодушенъ, тотъ пусть идетъ и возвратится въ домъ свой, дабы онъ не сдѣлалъ робкими сердца братьевъ его, какъ его сердце“ [5]). Такимъ образомъ въ Моисеевомъ государствѣ при всеобщей воинской повинности соблюдена одна-

---

[1]) Числ. II, 33. [2]) Лев. XIX, 25. [3]) Втор. XX, 5—7.
[4]) Втор. XXIV, 5. [5]) Второз. XX, 8.

кожь справедливость по отношенію къ нѣкоторымъ лицамъ, для которыхъ по особеннымъ обстоятельствамъ ихъ общественнаго, семейнаго или личнаго состоянія эта повинность могла быть особенно тяжела.

Принципъ равенства въ Моисеевомъ государствѣ сохранялъ свое значеніе и по отношенію къ другимъ обязанностямъ къ государству. Наряду съ воинскою повинностью, налагаемою на гражданъ обязанностью внѣшняго охраненія государства, стоитъ другая повинность, налагаемая обязанностью поддержанія и сохраненія внутреннихъ учрежденій въ государствѣ,—податная повинность. Въ Моисеевомъ государствѣ и эта повинность не налагалась исключительно на одинъ какой либо классъ людей, а имѣла также всеобщій характеръ, одинаково простиралась на всѣхъ членовъ государства. Податная повинность, впрочемъ, благодаря простотѣ государственной организаціи, не выработавшей изъ себя такихъ учрежденій, которыя нуждались бы въ посторонней поддержкѣ, не имѣла при Моисеѣ и даже при судіяхъ опредѣленно-государственнаго характера. Единственное учрежденіе, которое въ это время нуждалось въ поддержкѣ и для котораго собственно установлена была закономъ податная повинность,—было религіозное учрежденіе съ его скиніею и классомъ священниковъ, поэтому и податная повинность имѣетъ исключительно религіозный характеръ. Къ этого рода повинности принадлежала прежде всего такъ называемая выкупная подать, которую платилъ каждый „поступающій въ исчисленіе“, т. е. въ списокъ годныхъ къ войнѣ [1]). Она состояла въ полсиклѣ серебра [2]) и употреблялась „на служеніе скиніи собранія [3]). Затѣмъ слѣдуетъ десятина отъ всѣхъ плодовъ, поступавшая въ пользу левитовъ „за службу ихъ, за то, что они отправляютъ службы въ скиніи собранія“ [4]), другая десятина „отъ всего произведенія сѣмянъ“, вина и елея, крупнаго и мелкаго скота для общенароднаго торжества [5]); первые плоды отъ всѣхъ произведеній — приносившіеся также для

---

[1]) Числ. I, 2 и 3.
[2]) Исх. XXX, 12—14.
[3]) Исх. XXX, 16.
[4]) Числ. XVIII, 21.
[5]) Вт. XIV, 22 и 23.

устройства общественнаго торжества, въ которомъ принимали между прочимъ участіе бѣдные члены государства [1]). Всѣ эти религіозныя повинности были одинаково обязательны для всѣхъ,— законъ не дѣлаетъ раздѣленія народа на податныхъ и неподатныхъ. Въ законахъ о податной повинности замѣчательно еще то, что подать, опредѣляемая десятиной, была подоходною,—т. е. не была разъ навсегда опредѣленною, а постоянно сообразовалась съ количествомъ дохода [2]) и только незначительная выкупная подать въ полсикля платилась одинаково какъ богатымъ, такъ и бѣднымъ [3]).—Законъ допускалъ впрочемъ частныя льготы отъ всѣхъ повинностей по особеннымъ случаямъ семейной жизни. „Если кто взялъ жену недавно, то пусть не идетъ на войну, и ничего не должно возлагать на него [4]); пусть онъ останется свободенъ въ домѣ своемъ въ продолженіе одного года, и увеселяетъ жену свою, которую взялъ“ [5]). Этимъ закономъ недавно женившійся человѣкъ освобождался не только отъ воинской повинности, но и отъ всѣхъ другихъ повинностей, а слѣдовательно и податной, въ продолженіе одного года. Законодатель предоставляетъ этимъ человѣку свободу обратить все свое вниманіе и трудъ на благоустроеніе своего только что основаннаго домашняго хозяйства и на закрѣпленіе только что заключеннаго брачнаго союза. Такимъ исключеніемъ изъ закона о всеобщей податной повинности въ пользу отдѣльныхъ лицъ равенство не нарушалось, такъ какъ предоставляемой имъ льготой одинаково могъ пользоваться каждый израильтянинъ послѣ женитьбы.

Такимъ образомъ, какъ видно изъ изложеннаго, подъ вліяніемъ теократическаго принципа въ Моисеевомъ государствѣ осуществлена высшая соціальная справедливость, выразившаяся

---

[1]) Вт. XXVI, 1—15.

[2]) *Saalschütz*, Mos. Recht, Кар. 35, § 1.

[3]) Исх. XXX, 15.

[4]) По подстрочному переводу съ еврейскаго: neque transibit super eum omne verbum, по Вульгатѣ: nec ei quidpiam necessitatis injungetur publicae, по переводу LXX: οὐκ ἐπιβληθήσεται αὐτῷ οὐδὲν πράγμα; остальные переводы выражаются близко къ Вульгатѣ, только сирійскій видоизмѣняетъ мысль: nec abeat ed ullum negotium, *Waltonus*, Biblia Polyglotta, l. c.

[5]) Втор. XXIV, 5.

въ послѣдовательно проведенномъ по всемъ сферамъ общественно-государственной жизни равенствѣ. Члены этого государства всѣ одинаково равны — въ состояніи и положеніи, въ правахъ и обязанностяхъ. Если же всѣ члены одинаково равны и полноправны въ государствѣ, то очевидно всѣ они имѣютъ право и на участіе въ управленіи своимъ государствомъ. Рѣзкое различіе между правителями и подчиненными существуетъ обыкновенно тамъ, гдѣ по особымъ историческимъ обстоятельствамъ выработались особенные привиллегированные классы, которые, благодаря ихъ богатству и образованію, естественно получаютъ значеніе наслѣдственныхъ правителей государства. Гдѣ же такихъ привиллегированныхъ классовъ нѣтъ, и гдѣ всѣ одинаково равны во всѣхъ отношеніяхъ, тамъ естественно въ важныхъ государственныхъ дѣлахъ или въ управленіи государства принимаютъ участіе *всѣ* члены государства, хотя конечно чрезъ избранныхъ представителей. Отсюда — представительство, какъ главное выраженіе формы правленія въ Моисеевомъ государствѣ. Эта форма имѣла здѣсь особенное значеніе въ виду того обстоятельства, что въ Моисеевомъ государствѣ, частію на основаніи древняго права, частію на основаніи прямыхъ узаконеній Моисея, въ широкихъ размѣрахъ существовало избирательное начало, прилагавшееся во всѣхъ сферахъ государственной и общественной жизни. Особенность и характеръ избирательнаго начала и представительной формы правленія выяснится, когда будетъ раскрытъ внутренній строй общественнаго организма еврейскаго народа. Основныя черты внутренняго строя народнаго организма евреевъ сложились еще прежде заключенія договора съ Іеговою, и слѣдовательно внѣ вліянія теократическаго начала, такъ что при основаніи государства на теократическомъ началѣ внутренняя организація народа являлась уже готовымъ матеріаломъ, изъ котораго законодатель учредилъ новое государство. Поэтому, чтобы понять особенность организаціи новаго государства, необходимо разсмотрѣть основныя черты исторически сложившагося и окрѣпшаго органическаго строя самаго народа.

IV.

Народъ израильскій произошелъ въ Египтѣ отъ двѣнадцати братьевъ – сыновей Іакова. Эти родоначальники народа, несмотря на свое кровное родство, носили на себѣ такіе рѣзкіе отпечатки особности, характеристически отличавшіе ихъ одного отъ другаго (что между прочимъ выразилось въ пророческомъ благословеніи ихъ со стороны отца, по особенностямъ ихъ характера предвозвѣщавшаго имъ и различную судьбу) [1]), что они и въ потомствѣ своемъ не составили изъ себя одной безформенной массы, а произвели двѣнадцать различныхъ племенъ [2]), сохранявшихъ свою самостоятельную особность и легшихъ въ основу организаціи народа. Эти племена, или какъ они обыкновенно называются, *колѣна* (schebet), составили изъ себя первое подраздѣленіе народа, самые крупные члены народнаго организма, имѣвшіе свою генеалогію, свою исторію, свой внутренній строй и самоуправленіе. Каждое изъ колѣнъ въ свою очередь подраздѣлялось на нѣсколько мелкихъ частей, въ постепенно органической прогрессіи нисходящихъ до самой первичной собирательной единицы — семьи или дома. Первое изъ этихъ подраздѣленій есть *племя* (mischpachoth) или поколѣніе, представлявшее собою цѣлую группу *семействъ*, связанныхъ между собою происхожденіемъ отъ одного общаго родоначальника, въ свою очередь происшедшаго отъ главнаго родоначальника, отца колѣна. Поколѣніе дѣлилось такимъ образомъ на *семейства* или *дома отцевъ* (battim или beth aboth), понимаемые въ широкомъ смыслѣ, такъ какъ каждый изъ этихъ домовъ подраздѣлялся на нѣсколько отдѣльныхъ хозяйствъ и домовъ [3]). Но вообще эта единица повидимому считалась послѣднею, имѣвшею политическое значеніе въ общественной

---

[1]) Быт. XLIX.

[2]) Колѣнъ собственно образовалось тринадцать, такъ какъ по особымъ обстоятельствамъ поколѣніе Іосифа, происшедшее отъ двухъ его сыновей— Ефрема и Манассіи, образовало изъ себя *два колѣна*; однако въ политической жизни народа, которая и подлежитъ собственно нашему разсмотрѣнію, имѣли значеніе только 12 колѣнъ, такъ какъ колѣно Левія было исключено изъ политической жизни.

[3]) *Oehler*, Theologie d. A. Test. § 101, S. 347.

жизни, такъ какъ главное мѣсто, на которомъ основывается изложенное подраздѣленіе, ею заканчиваетъ градацію подраздѣленій, предполагая за нею уже отдѣльныя личности. Вотъ въ какомъ порядкѣ выступали эти подраздѣленія по одному уголовному дѣлу, слѣдовательно со всею строгостію юридическаго процесса: „Подходите всѣ по *колѣнамъ* вашимъ; колѣно же, которое укажетъ Господь, пусть подходитъ по *племенамъ*; племя, которое укажетъ Господь, пусть подходитъ по *семействамъ*; семейство, которое укажетъ Господь, пусть подходитъ по *одному человѣку*“ [1]). Такимъ образомъ въ официально-общественной жизни принималась во вниманіе и имѣла общественное значеніе градація только трехъ степеней разчлененія народнаго организма: колѣно, племя и семейство. Сообразно этимъ степенямъ выработался и политическій строй народа.

Въ патріархальный періодъ существованія народа, когда онъ собственно не составлялъ собою народа въ политическомъ смыслѣ, а былъ незначительнымъ племенемъ, онъ естественно управлялся на началахъ родоваго быта, когда всю власть, и политическую и религіозную, сосредоточиваетъ въ своихъ рукахъ глава племени, отецъ семейства. Такъ управлялся народъ при патріархахъ Авраамѣ, Исаакѣ и Іаковѣ. Но уже въ Египтѣ, когда изъ одного семейства образовались 12 различныхъ колѣнъ, сознавшихъ себя самостоятельными членами народа, патріархальный порядокъ оказался устарѣлымъ, несоотвѣтствующимъ степени развитія народа, и поэтому замѣненъ былъ представительнымъ, когда народъ управлялся уже не однимъ главою, а представителями колѣнъ — такъ называемыми „старѣйшинами (sekenim) сыновъ Израилевыхъ“ [2]). Эти „старѣйшины“, состоявшіе изъ умудренныхъ жизнью и опытомъ людей, являлись уже главами отдѣльныхъ колѣнъ не въ патріархальномъ смыслѣ, т. е. не какъ полновластные владыки колѣнъ, имѣющіе присвоенную имъ власть только въ силу родоваго начала, но какъ представители народа въ общественномъ смыслѣ, какъ избранники и выразители его сознанія. Представительство въ полной силѣ заявляло о себѣ уже въ Египтѣ. Такъ мы видимъ,

[1]) Іис. Нав. VII, 14 Ср. 16—18.
[2]) Исх. III, 16; IV, 29.

что Моисей съ своимъ предложеніемъ объ освобожденіи народа отъ рабства обращается къ „старѣйшинамъ сыновъ Израилевыхъ“ въ полномъ убѣжденіи, что ихъ согласіе или рѣшеніе будетъ согласіемъ и рѣшеніемъ всего народа [1]). И дѣйствительно, когда Ааронъ (говорившій за Моисея по случаю его извѣстнаго недостатка въ языкѣ) передалъ слова Іеговы старѣйшинамъ, а Моисей сдѣлалъ предъ ними [2]) знаменія, старѣйшины повѣрили посланничеству великихъ братьевъ, и ихъ рѣшеніе настолько выражало собою рѣшеніе отсутствовавшаго народа, что текстъ вполнѣ отождествляетъ старѣйшинъ съ народомъ, говоря: „И повѣрилъ народъ. И услышали, что Господь посѣтилъ сыновъ Израилевыхъ, и увидѣлъ страданія ихъ, и преклонились они и поклонились“ [3]).

Такова была историческая бытовая основа, на которой законодателю приходилось созидать новое государство.

Государственное управленіе.

V.

Состоя изъ двѣнадцати самостоятельныхъ колѣнъ, народъ израильскій представлялъ въ своей внѣшней организаціи союзъ, сплоченный теократическимъ началомъ, политическимъ интересомъ и кровнымъ родствомъ. Такая организація при исторически сложившемся и издавна существовавшемъ въ народѣ представительномъ управленіи въ отдѣльныхъ колѣнахъ, предполагала и для обще-государственной жизни народа такую форму правленія, въ которой бы каждое колѣно, сохраняя свою самостоятельность, участвовало въ общемъ управленіи народа посредствомъ своихъ представителей. Такъ и было на самомъ дѣлѣ. Общенародныя дѣла обыкновенно рѣшались пред-

---

[1]) Исх. IV, 29.

[2]) Въ текстѣ сказано: «знаменія предъ глазами *народа*», причемъ «народомъ» очевидно называются старѣйшины, такъ какъ изъ ст. 29 видно, что при этомъ присутствовали только старѣйшины. Исх. IV, 29.

[3]) Исх. IV, 29—31.

ставителями всѣхъ колѣнъ, избираемыми изъ своей среды народомъ. Представительная система Моисеева государства вырабатывалась постепенно, смотря по требованію историческихъ обстоятельствъ, но всегда на основаніи тѣхъ уже данныхъ для нея, которыя представлялись какъ въ самой организаціи народа, такъ и въ его правовыхъ обычаяхъ. Поэтому она имѣетъ тѣсную связь съ внутреннею организаціей народа.

Соотвѣтственно раздѣленію народа на двѣнадцать колѣнъ, во главѣ его стояли 12-ть представителей ихъ, избранныхъ по одному отъ каждаго колѣна (исключая колѣна Левія, которое по причинѣ своего особеннаго назначенія и положенія не участвовало въ политическихъ дѣлахъ народа). Это такъ называемые „избранные мужи общества, начальники колѣнъ отцовъ своихъ, главы тысячъ [1]) израилевыхъ“ [2]). Каждый изъ нихъ въ своемъ колѣнѣ занималъ положеніе князя, а вообще въ народѣ—положеніе представителя своего колѣна. Собраніе этихъ представителей составляло первую группу, стоявшую во главѣ управленія народа. Они созывались по важнымъ политическимъ дѣламъ, имѣвшимъ значеніе для всего народа [3]).

Вторую группу представителей народа составляли избранные 70 мужей: „И сказалъ Господь Моисею: собери Мнѣ семьдесятъ мужей изъ старѣйшинъ израилевыхъ, которыхъ ты знаешь, что они старѣйшины и надзиратели его, и возьми ихъ къ скиніи собранія, чтобъ они стали тамъ съ тобою. Я сойду и буду говорить тамъ съ тобою, и возьму отъ Духа, который на тебѣ, и возложу на нихъ, чтобы они несли съ тобою бремя народа, а не одинъ ты носилъ“ [4]). Эти семьдесятъ мужей были избираемы, какъ видно изъ текста, изъ старѣйшинъ народа израильскаго. Трудно опредѣлить, что служило мѣриломъ избранія ихъ и почему именно избрано было ихъ 70. Сообразно органическому разчлененію народа, по которому каждое колѣно раздѣлялось на племена или поколѣнія, можно думать, что эти семьдесятъ мужей были не кто иные, какъ именно начальники племенъ или поколѣній. По генеалогической таб-

[1]) «Тысяча» часто употребляется въ смыслѣ неопредѣленнаго множества; въ данномъ случаѣ въ смыслѣ колѣна.

[2]) Числ. I, 16.

[3]) Числ. I, 2—4. [4]) Числ. XI, 16 и 17.

лицѣ [1]), составленной послѣ тщательнаго исчисленія народа, оказывается, что родоначальниковъ, если такими родоначальниками считать сыновей и внуковъ родоначальниковъ колѣнъ, а въ колѣнахъ Іосифовыхъ правнуковъ (отъ Галаада), то число ихъ будетъ 58. Такъ какъ въ законѣ не говорится о томъ, что 70-тъ старѣйшинъ избраны помимо 12-ти начальниковъ колѣнъ, то представители-то этихъ 58-ти поколѣній вмѣстѣ съ 12 главами колѣнъ по всей вѣроятности и составили изъ себя то собраніе изъ семидесяти мужей (58+12=70), которое призвано было раздѣлять съ Моисеемъ бремя правленія народомъ. Такой взглядъ на составъ этого собранія 70 старѣйшинъ представляется болѣе простымъ и естественнымъ, чѣмъ напримѣръ взглядъ Эвальда, по которому собраніе составилось изъ представителей колѣнъ по шести отъ каждаго колѣна,—взглядъ, заставляющій измѣнять цифру старѣйшинъ прибавленіемъ еще двухъ членовъ [2]). „Эти представители народа составили изъ себя, какъ говоритъ Зальшюцъ [3]), постоянный сенатъ, который Моисей постоянно имѣлъ при себѣ въ качествѣ совѣтниковъ и помощниковъ“. И такое учрежденіе вполнѣ соотвѣтствовало законодательнымъ цѣлямъ Моисея. такъ какъ „согласіе старѣйшинъ и представителей народа и то довѣріе, которое они внушали къ предпринимаемымъ со стороны законодателя мѣрамъ и къ постановляемымъ имъ законамъ, во всякомъ случаѣ могло имѣть большое нравственное значеніе для народа. Они также, вполнѣ зная народъ и его нужды, могли служить наилучшими выразителями интересовъ народа, которые законодатель долженъ былъ имѣть въ виду при достиженіи самыхъ возвышенныхъ, государственныхъ цѣлей. Этотъ совѣтъ семидесяти повидимому разумѣется въ Числ. XVI, 25, гдѣ говорится, что за Моисеемъ, по случаю извѣстнаго возмущенія Корея, Даѳана и Авирона, слѣдовали „старѣйшины Израилевы“. Зальшюцъ предполагаетъ, что этотъ „совѣтъ имѣлъ только нравственное значеніе, а не призванъ былъ замѣнить собою полное собраніе представителей народа, въ рукахъ которыхъ какъ прежде, такъ и послѣ оста-

[1]) Числ. XXVI.

[2]) *Ewald*, Alterthümer, S. 328.

[3]) Mosaisches Recht, Кар. 3, § 4.

валась законно признанная власть и число которыхъ было несравненно значительнѣе“ [1]). Но такое мнѣніе едва ли основательно: этотъ совѣтъ могъ существовать и имѣть самостоятельное значеніе, не замѣняя общаго народнаго собранія, а составляя главную часть его и сохраняя за собою политическое значеніе, соотвѣтственное своему положенію, подобно тому какъ совѣтъ 12 представителей колѣнъ, входя также какъ часть въ совѣтъ 70 и въ общее собраніе, имѣлъ и самостоятельное политическое значеніе, какъ это видно изъ Числъ I главы, гдѣ по дѣлу исчисленія народа созывался только этотъ совѣтъ.

Наконецъ третью и самую многочисленную группу представителей народа составляли такъ называемые „начальники“ или „судіи“ народа. Эта должность учреждена была Моисеемъ въ пустынѣ, по совѣту тестя его Іоѳора, для облегченія трудовъ по управленію народомъ. Когда Іоѳоръ увидѣлъ, что Моисей каждый день съ утра до ночи принужденъ былъ заниматься разбирательствомъ мелкихъ дѣлъ, возникавшихъ между народомъ, и вообще самъ вникать во всѣ подробности управленія имъ, такъ что изъ-за того могъ упускать изъ виду высшіе интересы народной жизни, онъ сказалъ ему: „Не хорошо это ты дѣлаешь. Ты измучишь и себя и народъ, ибо слишкомъ тяжело для тебя это дѣло: ты одинъ не можешь исправлять его. И такъ послушай словъ моихъ: я дамъ тебѣ совѣтъ: будь ты для народа посредникомъ предъ Богомъ и представляй Богу дѣла (его). Научай ихъ уставамъ и законамъ, указывай имъ путь, по которому они должны идти, и дѣла, которыя они должны дѣлать. Ты же усмотри *себѣ* изъ всего народа людей способныхъ, людей правдивыхъ, ненавидящихъ корысть, и поставь ихъ тысяченачальниками, стоначальниками, пятидесятиначальниками и десятиначальниками. Пусть они судятъ народъ во всякое время, и о всякомъ важномъ дѣлѣ доносятъ тебѣ, а всѣ малыя дѣла судятъ сами: и будетъ тебѣ легче, и они понесутъ съ тобою бремя“ [2]). Моисей послушался разумнаго совѣта своего тестя. Онъ предложилъ это дѣло народу, и когда тотъ сказалъ, что это „хорошее дѣло“, предоставилъ самому народу избрать себѣ „по колѣнамъ му-

[1]) Mosaisches Recht, Кар. 3, § 4.
[2]) Исх. XVIII, 14—26.

жей мудрыхъ, разумныхъ и испытанныхъ“ и поставилъ ихъ начальниками [1]). Эти „начальники“, какъ видно изъ самаго мотива ихъ назначенія, обязаны были заниматься разборомъ мелкихъ частныхъ дѣлъ, причемъ дѣла по большей или меньшей важности ихъ относились на судъ тѣхъ или другихъ начальниковъ—по восходящей или нисходящей линіи. Для опредѣленія характера и значенія этихъ мелкихъ властей важно опредѣлить отношеніе ихъ къ естественной градаціи разчлененія народнаго организма. Первыя двѣ группы представителей народа вполнѣ соотвѣтствуютъ, какъ было показано выше, двумъ первымъ степенямъ разчлененія — колѣнамъ и поколѣніямъ. Не соотвѣтствуютъ ли и эти мелкіе начальники третьей степени градаціи—семействамъ? Въ законодательствѣ нѣтъ на это ясныхъ указаній,—притомъ математическая стройность десятичной системы этого чиноначалія очевидно сразу дѣлаетъ невозможнымъ предположеніе о тожественности этихъ вновь выбранныхъ начальниковъ съ главами семействъ, такъ какъ семейства естественно никогда не представляютъ собой такой численной опредѣленности и стройности. Тѣмъ не менѣе эта система близка именно къ третьей степени разчлененія народнаго организма, именно къ семействамъ. Каждое семейство имѣло во главѣ своей представителя, такъ называемаго „старѣйшину“, который до учрежденія новой системы конечно и управлялъ дѣлами касавшимися исключительно одного его семейства, хотя это управленіе и не имѣло офиціальнаго, закономъ признаннаго характера. Количество такихъ старѣйшинъ по соотвѣтствію съ числомъ семействъ было многочисленно, что можно видѣть изъ того, что ихъ въ заговорѣ Корея участвовало 250 человѣкъ [2]). Теперь, когда предложенъ былъ выборъ новыхъ начальниковъ, народъ прежде всего конечно обратился съ выборомъ къ старѣйшинамъ, такъ какъ онъ въ нихъ привыкъ видѣть тѣхъ „мужей мудрыхъ, разумныхъ и испытанныхъ“, какихъ Моисей предлагалъ выбирать. Если же старѣйшинъ не могло оказаться такого количества, которое было бы достаточно для замѣщенія новыхъ должностныхъ мѣстъ, то недостающее число могло быть выбрано и изъ простыхъ

[1]) Втор. I, 9—15.
[2]) Числ. XVI, 2.

мужей, обладавшихъ указанными качествами. Такъ по всей вѣроятности и было, такъ какъ „семейства“ представляли собой во всякомъ случаѣ болѣе многочисленную группу, чѣмъ десятокъ, а слѣдовательно и главъ семействъ или старѣйшинъ не могло быть достаточно для замѣщенія всѣхъ должностныхъ мѣстъ, такъ что многихъ начальниковъ по необходимости приходилось выбирать изъ простыхъ мужей, не старѣйшинъ. И такой выборъ не становился въ противорѣчіе съ естественнымъ разчлененіемъ народа на три степени, не разрушалъ древняго порядка самоуправленія, а напротивъ сообщалъ ему большую стройность общественнаго склада, въ родовыя начала вносилъ новый „общинный“ элементъ, дающій большую свободу личности, освобождая ее отъ исключительнаго господства родоваго начала. Такой порядокъ былъ вполнѣ сообразенъ и съ теократическимъ принципомъ, провозглашающимъ полную свободу личности.

Изъ изложеннаго видно, какая стройная и правильная система представительства введена была въ Моисеевомъ государствѣ. Благодаря ей народъ весь (почти въ буквальномъ смыслѣ) управлялъ своимъ государствомъ. Нормальный характеръ еврейскаго представительства выступитъ еще яснѣе, если обратить вниманіе на широкое господство выборнаго начала. Не смотря на то, что еврейскій народъ повидимому находился еще на той ступени развитія, когда въ его организаціи преобладаетъ родовое начало, въ силу котораго личность обыкновенно цѣнится не по своему личному достоинству, а по положенію въ родѣ, такъ что и во главѣ отдѣльныхъ частей народа стояли естественные (по роду и старшинству) члены, мудрый законодатель и основатель еврейскаго государства съумѣлъ быстро возвести народъ на новую высшую ступень развитія, предоставивъ ему полную свободу выбора себѣ начальниковъ, и притомъ обставивъ выборное начало такими условіями, которыя по необходимости, какъ мы видѣли выше, заставляли въ выборѣ переступать предѣлы родоваго начала. Выборное начало получило силу не только на нисшихъ ступеняхъ по отношенію къ нисшимъ начальникамъ, но и къ верховнымъ главамъ колѣнъ. Хотя нѣтъ опредѣленныхъ указаній на то, что главы колѣнъ назначались по выбору, но это повидимому предполагается даже

самымъ названіемъ ихъ „избранные мужи общества“ (Числ. I, 16), причемъ эпитетъ „избранные“ имѣетъ значеніе не только превосходства по качествамъ въ смыслѣ nobilissimi (по Вульгатѣ), praeclarissimi (по Сирскому переводу), nominatissimi (по Аравійскому переводу), но избранности въ собственномъ смыслѣ слова, въ смыслѣ ἐπίκλητοι (по греческому LXX), nuncupati (по таргуму Онкелоса), или, какъ всего яснѣе выражается еврейско-самаританскій текстъ, въ смыслѣ—deputati a congregatione [1]). Относительно избранія народомъ совѣта 70 старѣйшинъ, составляющихъ вторую группу главъ, ясно также не говорится, хотя быть можетъ потому, что народное избраніе разсматривалось такимъ обыкновеннымъ дѣломъ, что считалось лишнимъ упоминать о немъ [2]). Подобное этому напр. представляется въ исторіи избранія мелкихъ начальниковъ. При самомъ повѣствованіи объ учрежденіи новыхъ должностныхъ лицъ не говорится о томъ, что они избирались народомъ, а напротивъ повидимому выборъ или назначеніе начальниковъ приписывается исключительно одному Моисею [3]), какъ это дѣлается и по отношенію къ совѣту 70 старѣйшинъ [4]), а между тѣмъ во Второзаконіи I, 13 ст. прямо говорится, что выборъ начальниковъ былъ предоставленъ самому народу. Во всякомъ случаѣ, если даже Моисей самъ назначилъ людей въ члены совѣта, помимо народнаго выбора, правильность ихъ представительства обусловливалась уже тѣмъ, что Моисей назначилъ въ члены совѣта изъ „старѣйшинъ и надзирателей“, безспорно избиравшихся самимъ народомъ. Относительно третьей группы представителей народа есть, какъ уже показано выше, прямыя указанія на то, что они избирались самимъ народомъ. „Изберите себѣ по колѣнамъ вашимъ мужей мудрыхъ, разумныхъ и испытанныхъ, и я поставлю ихъ начальниками вашими“ [5]), говорилъ Моисей народу. Самому Моисею принадлежало только право назначенія выбранныхъ на должности, какъ бы право утвержденія выбора.

---

[1]) *Walfonus*, Polyglotta, ed. 1657 an. in loco citato.
[2]) Числ. XI, 16 и 17.
[3]) Исх. XVIII, 25.
[4]) Числ. XI, 16.
[5]) Втор. I, 13.

VI.

Представленный очеркъ расчлененія народнаго организма, съ опредѣленіемъ для каждаго члена круга и органовъ его дѣятельности, показываетъ, какую стройную систему представлялъ этотъ организмъ какъ въ своемъ строеніи, такъ и въ своей жизнедѣятельности. Въ этой стройной системѣ соблюдены два главнѣйшія условія, необходимыя для нормальнаго развитія организма: крѣпость и единство цѣлаго и самостоятельность частей его.

Самостоятельность частей организма обусловливалась какъ самымъ происхожденіемъ ихъ, такъ и строгою разграниченностію ихъ другъ отъ друга. Разсматриваемое въ отдѣльности, каждое колѣно представляло собой какъ бы вполнѣ независимую республику—съ своимъ особымъ правительствомъ, своею особенною народно-общественною жизнью, съ своими особенными отношеніями и интересами. Оно имѣло во главѣ управленія представителя колѣна, избиравшагося, какъ показано было выше, самимъ народомъ [1]). Этотъ начальникъ колѣна былъ самостоятельнымъ, независимымъ княземъ своей самостоятельной республики, хотя въ силу какъ выборнаго начала, которому онъ подлежалъ, такъ и необыкновеннаго развитія самосознанія въ низшихъ подраздѣленіяхъ колѣна, власть его была ограничена: онъ правилъ колѣномъ какъ избранный имъ представитель, а не какъ самовластный владѣтель его. Власть его ограничивалась старѣйшинами колѣна, какъ представителями низшихъ подраздѣленій его—поколѣній и семействъ. Каждое колѣно такимъ образомъ управлялось собственно представителями всѣхъ его частей,—старѣйшинами поколѣній, семействъ и представителями частей десятичной системы, т. е. тысяченачальниками, стоначальниками и десятиначальниками, которые всѣ вмѣстѣ составляли изъ себя народное собраніе колѣна, съ княземъ колѣна во главѣ, какъ бы предсѣдателемъ собранія [2]).

---

[1]) Числ. I, 4, 16.

[2]) Точныхъ указаній на такое «собраніе» не имѣется, но оно предполагается какъ общимъ строемъ народной организаціи, такъ и часто встрѣчающимися выраженіями, необходимо предполагающими представительство.

Такое собраніе завѣдывало и разсматривало дѣла, касавшіяся всего колѣна, а въ этомъ отношеніи колѣнамъ была предоставлена полная самостоятельность. Въ исторіи встрѣчается нѣсколько примѣровъ, показывающихъ, что общее собраніе колѣна рѣшало вопросы о войнѣ своего колѣна съ окружающими народами и вообще объ отношеніяхъ къ нимъ. Такъ, когда депутаты отъ колѣнъ Ефремова и Манассіина („сыны Іосифа“) сказали Іисусу Навину, что имъ недостаточно даннаго имъ удѣла, онъ предоставилъ имъ самимъ добыть себѣ земли посредствомъ завоеванія у сосѣднихъ народовъ [1]). Самый замѣчательный примѣръ подобнаго рода представляется въ свидѣтельствѣ 1 Пар. V, 19—23, по которому заіорданскія колѣна даже въ царствованіе Саула самостоятельно вели очень важную войну, въ которой остальныя колѣна почти не принимали никакого участія,—только „подана была имъ *помощь* противъ враговъ“ (ст. 20), т. е. подана была помощь въ томъ смыслѣ, какъ подаетъ ее одно государство другому.

Двѣнадцать такихъ свободныхъ колѣнъ составляли изъ себя одно общее государство, одинъ общій народный организмъ. Общее единство этихъ свободныхъ общинъ находило для себя крѣпкую опору какъ въ естественномъ родствѣ между собою, такъ и въ общей только что пережитой, богатой великими воспоминаніями, исторіи; въ единствѣ перенесеннаго ими рабства и полученнаго освобожденія. Верховнымъ связующимъ звѣномъ между ними поставленъ былъ теократическій принципъ, въ силу котораго всѣ колѣна стали однимъ „царствомъ Іеговы“, однимъ народомъ Божіимъ, съ которымъ Іегова заключилъ договоръ, возлагавшій на всѣ колѣна одинаковыя обязательства и дававшій одинаковыя права, связывавшія ихъ единствомъ нравственнаго и матеріальнаго интереса. Въ силу всѣхъ этихъ условій, дававшихъ опору сознанію единства, народъ израильскій, не смотря на необыкновенное развитіе самостоятельности въ его отдѣльныхъ частяхъ, всегда ясно со-

---

Такъ, часто встрѣчаются выраженія: «сказали сыны» такого-то колѣна (I. Нав. XVII, 14). Очевидно, здѣсь разумѣются не всѣ израильтяне извѣстнаго колѣна, а только депутаты его, выборные, члены собранія. См. также *Milman*, The History of the Jews, Vol. I, p. 163.

[1]) I. Нав. XVII, 14—18. Суд. IV, 10; XVIII, XIX и XX гл.

знавалъ свое единство и всегда живо отзывался на всѣ событія, имѣвшія значеніе не только для всего народа, но и для отдѣльныхъ его частей. Но самымъ сильнымъ средствомъ, служившимъ связующимъ элементомъ для всѣхъ колѣнъ, были общія народныя собранія, собиравшіяся по важнымъ дѣламъ, касавшимся всего народа. Эти собранія какъ по своему значенію въ общественно-политической жизни народа, такъ и по своему составу заслуживаютъ особеннаго вниманія [1]).

Общенародное собраніе имѣло важное значеніе въ теократическомъ государствѣ. Оно было наивысшимъ выраженіемъ народной воли и какъ нельзя больше соотвѣтствовало основному строю народнаго организма. Еврейское государство, какъ было показано выше, состояло изъ нѣсколькихъ частей, живших самостоятельною жизнію, самостоятельно рѣшавшихъ всѣ частныя дѣла, касавшіяся каждаго изъ нихъ въ отдѣльности. Но бывали и такія дѣла, которыя касались и имѣли значеніе для всѣхъ колѣнъ вмѣстѣ, и слѣдовательно требовали рѣшенія, которое было бы рѣшеніемъ всѣхъ ихъ, рѣшеніемъ всего народа. Чтобы достигнуть такого рѣшенія, необходимо было знать волю всѣхъ колѣнъ или волю всего народа. Выраженіемъ этой воли и являлось общенародное собраніе. Юридическихъ опредѣленій относительно этого собранія, его учрежденія, состава и порядка занятій въ законѣ почти нѣтъ: оно было такимъ

---

[1]) При разсматриваніи политическаго устройства въ Моисеевомъ государствѣ невольно поражаетъ сходство его съ организаціей государственнаго управленія Соединенныхъ Штатовъ Сѣверной Америки. Колѣна по своей административной самостоятельности вполнѣ соотвѣтствуютъ штатамъ, изъ которыхъ каждый также представляетъ собою самостоятельную республику съ своимъ правителемъ, своимъ особымъ парламентомъ и съ своими особыми законами, и какъ самостоятельныя части входятъ въ общій союзъ государства. Федеральное правительство составляется изъ представителей всѣхъ штатовъ, составляетъ такъ называемый конгрессъ, который состоитъ изъ двухъ группъ — сената и палаты представителей, которыя вполнѣ соотвѣтствуютъ двумъ высшимъ группамъ представителей въ Моисеевомъ государствѣ — 12 и 70 старѣйшинъ. Вмѣсто еврейскаго всенароднаго собранія тамъ существуетъ усовершенствованная система всенароднаго голосованія. Существенное отличіе между этими двумя государственными системами состоитъ только въ томъ, что въ Моисеевомъ государствѣ не успѣлъ выработаться юридически опредѣленный органъ исполнительной власти, какъ онъ существуетъ въ Соединенныхъ Штатахъ въ лицѣ президента Союзнаго правительства.

обычнымъ явленіемъ для еврейскаго народа, что не нуждалось въ такихъ опредѣленіяхъ. Законъ, вполнѣ оставляя для него тѣ порядки, какіе установлены обычнымъ правомъ, дѣлаетъ относительно собранія только одно постановленіе, именно о порядкѣ созыванія его членовъ (Числ. X, 1—4). Относительно существованія народнаго собранія исторія представляетъ много указаній. Оно называется то просто „собраніемъ“ [1]), то „обществомъ“, которое иногда является съ приставкой „все“—все общество [2]) Выраженіе „все общество“ повидимому иногда употребляется въ смыслѣ „весь народъ“, какъ напр. Исх. XII, 47, гдѣ говорится, что „все общество“ сыновъ израилевыхъ должно совершать пасху, очевидно разумѣя весь народъ; — въ Исх. XVI, 1, XVII, 1, гдѣ говорится, что „все общество“ пришло туда-то. Но такимъ отождествленіемъ не отрицается существованіе „общества“ какъ особаго учрежденія. Напротивъ, есть много мѣстъ, въ которыхъ выраженіе „все общество“ ясно отличается отъ всего народа, какъ особое учрежденіе. Такъ напр. въ Числ. XXVII, 21 ст. „все общество“ ясно отдѣляется отъ „всѣхъ сыновъ Израиля“. Въ Исх. XII, 2 Господь заповѣдуетъ Моисею и Аарону передать законъ „всему обществу“, а изъ ст. 21 этой главы видно, что они передали этотъ законъ „всѣмъ старѣйшинамъ“. Во Второзаконіи XXXI главѣ говорится, что Моисей изрекъ слова въ слухъ „всего собранія“, а изъ 28 ст. видно, что это „все собраніе“ состояло изъ старѣйшинъ колѣнъ и надзирателей, слѣдовательно только изъ представителей народа, составлявшихъ изъ себя административное собраніе. Такое собраніе составлялось изъ старѣйшинъ народа и въ своей организаціи вполнѣ отражало общую организацію народа. Въ немъ принимали участіе какъ главы колѣнъ и поколѣній, такъ и остальные старѣйшины и начальники народа. Судя по многочисленности старѣйшинъ и начальниковъ въ народѣ, всенародное собраніе представляло собой громадное собраніе, состоящее болѣе чѣмъ изъ $^1/_{10}$ части всего мужскаго населенія [3]), потому что въ него входили и десятиначальни-

[1]) Втор. XXXI, 30; Числ. XVI, 2.

[2]) Исх. XII, 3; Числ. XXVII, 21; Втор. XXXI, 30.

[3]) Въ Суд. XX представляется случай, когда собраніе состояло изъ 400,000 «пѣшихъ, обнажающихъ мечъ». Но это собраніе состояло очевидно не изъ

ки [1]). Не смотря однакоже на такое многолюдство, оно не представляло собой безпорядочной массы, а благодаря строгой постепенности въ важности представительства тѣхъ или другихъ членовъ собранія, оно представляло стройно-организованное народное собраніе. Оно раздѣлялось прежде всего на два отдѣленія. Эти отдѣленія ясно различаются въ законѣ и могли собираться отдѣльно, какъ это видно изъ закона о созываніи собранія [2]). Первое отдѣленіе составлялось изъ главнѣйшихъ представителей народа — главъ колѣнъ и поколѣній. Эти избранные мужи составляли изъ себя постоянный совѣтъ народнаго собранія [3]). Совѣтъ этотъ въ свою очередь раздѣлялся на два отдѣла: высшій и низшій. Первый состоялъ изъ двѣнадцати князей народа, начальниковъ двѣнадцати колѣнъ, и созывался иногда отдѣльно отъ втораго, какъ это было напр. по случаю исчисленія народа, когда созывались только эти „избранные мужи общества, начальники колѣнъ отцовъ своихъ, главы тысячъ израилевыхъ“ [4]). Второй отдѣлъ состоялъ изъ начальниковъ поколѣній, но отдѣльно отъ перваго не созывался, а вмѣстѣ съ нимъ входилъ въ составъ высшаго отдѣленія собранія [5]), составляя вмѣстѣ съ нимъ „совѣтъ семидесяти“. Это отдѣленіе повидимому составляло обыкновенное административное собраніе, занимавшееся текущими дѣлами государственной жизни, какъ это отчасти можно видѣть изъ его назначенія „носить бремя“ по управленію народомъ [6]). Другое отдѣленіе общенароднаго собранія состояло изъ остальныхъ представителей народа — старѣйшинъ семействъ или по

представителей только, а изъ самаго народа и имѣло чрезвычайный характеръ—собранія народа для военныхъ цѣлей.

[1]) Втор. XXXI, 28.—Михаэлисъ въ виду неудобствъ, могущихъ произойти отъ чрезвычайной многочисленности собранія, предполагаетъ, что изъ мелкихъ начальниковъ въ собраніи присутствовали только тысяченачальники, и быть можетъ, стоначальники, а десятиначальники были исключены изъ него (см. Mos. Recht, § 49). Но такое предположеніе не имѣетъ для себя прочныхъ основаній;—неудобства не могли заявлять себя сильно, благодаря уже стройности организаціи собранія; притомъ полныя собранія предполагаются только по важнѣйшимъ случаямъ, слѣдовательно не часто. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ собранія состояли, какъ видно изъ Суд. XX гл., даже изъ 400,000 человѣкъ.

[2]) Числ. X, 1—4. [3]) Числ. XI, 16 и 17.

[4]) Числ. I, 16. [5]) Числ. X, 4; XI, 16; Исх. XXIV, 1. [6]) Числ. XI, 17.

новой, данной Моисеемъ организаціи—надзирателей народа и начальниковъ десятичныхъ частей, т. е. тысяченачальниковъ, стоначальниковъ и десятиначальниковъ, или вообще судей [1]). Это низшее отдѣленіе обыкновенно называется „обществомъ“ (coetus) въ отличіе отъ высшаго отдѣленія, называемаго „князьями“ (praelati) [2]). Въ противоположность высшему, оно не было постояннымъ, а собиралось по особенно-важнымъ случаямъ. Кромѣ общаго дѣленія по важности представительства, собраніе конечно сохраняло и свое подраздѣленіе по колѣнамъ, племенамъ и семействамъ, такъ что каждое колѣно могло отдѣльно выражать свое мнѣніе по извѣстному вопросу. По мнѣнію Эвальда, представляющаго организацію собранія нѣсколько иначе [3]), чѣмъ какъ она изложена здѣсь, порядокъ совѣщанія въ собраніи происходилъ такъ, что совѣщаніе въ собственномъ смыслѣ происходило только между старѣйшими представителями народа, а остальные принимали въ немъ участіе только въ томъ смыслѣ, что каждый изъ нихъ свое мнѣніе передавалъ старшимъ представителямъ своего колѣна. Такое представленіе не противорѣчитъ основному строю „собранія“ и повидимому давало бы наилучшія условія для соблюденія порядка въ собраніи, но оно не находитъ для себя подтвержденій въ тѣхъ извѣстіяхъ, какія имѣются о собраніяхъ. Напротивъ эти извѣстія даютъ поводъ къ другому представленію. Такъ, въ описаніи [4]) народнаго собранія, собиравшагося предъ смертью Іисуса Навина принять отъ него послѣднія наставленія, порядокъ совѣщанія происходилъ такимъ образомъ, что наставленія принимали изъ устъ вождя только ближайшіе къ нему, главнѣйшіе старѣйшины (главы колѣнъ и поколѣній), а затѣмъ принятое они передавали остальнымъ представителямъ, которые и высказывали свое согласіе или несогласіе восклицаніями [5]). Всего вѣроятнѣе, что подобнымъ же образомъ происходили и вообще собранія: члены двухъ главныхъ отдѣленій собранія совѣщались между собой, дѣлали извѣстныя постановленія и затѣмъ результатъ этихъ совѣщаній предлагали на

[1]) Втор. XXIX, 10; I. Нав. XXIII, 2. [2]) Числ. X, 3; XXVII, 2.
[3]) *Ewald*, Alterthümer, S. 327.
[4]) I. Нав. XXIII, 2; XXIV, 1, 16, 21.
[5]) I. Нав. XXIV, 1, 16, 21.

судъ остальнаго собранія, которое и выражало свое согласіе или несогласіе.

Собраніе созывалось нарочно приготовленными для того двумя серебряными трубами [1]). „Когда одною трубою затрубятъ, соберутся къ тебѣ князья и тысяченачальники [2]) Израилевы“ [3]), т. е. члены первой палаты, первыхъ двухъ главныхъ отдѣленій собранія—главы колѣнъ и поколѣній; а когда затрубятъ обѣими, то должны были собираться всѣ члены собранія, „все общество“ [4]). Такой способъ созыванія народныхъ представителей въ собраніе возможенъ былъ конечно только въ то время, когда народъ составлялъ изъ себя еще одинъ станъ, скученный въ одномъ мѣстѣ; когда же онъ разселился по городамъ Палестины, такъ что двумя трубами невозможно стало давать знать по различнымъ городамъ, то народное собраніе созывалось посредствомъ особыхъ вѣстниковъ [5]). Собранія обыкновенно происходили на какомъ нибудь особенно священномъ для всего народа мѣстѣ. Такимъ мѣстомъ сначала обыкновенно служила скинія, мѣсто предъ входомъ въ нее [6]), отчего и сама скинія часто называется „скиніей собранія“ [7]), а впослѣдствіи въ различныхъ городахъ, и преимущественно въ городѣ Массифѣ [8]). Всенародное собраніе созывалось по разнымъ важнымъ событіямъ: для торжественнаго всенароднаго богослуженія [9]), для всеобщей молитвы объ отвращеніи грозящихъ бѣдствій [10]), для принятія новыхъ законовъ [11]), для производства суда и исполненія приговора въ важныхъ случаяхъ преступленія [12]), для установленія политическихъ отношеній къ сосѣднимъ народамъ, объявленія войны, заключенія мира и договоровъ [13]), и вообще въ его вѣденіе входили всѣ важнѣйшія дѣла внутренней и внѣшней жизни народа.

---

[1]) Числ. X, 2.

[2]) Здѣсь по всей вѣроятности нужно разумѣть не въ собственномъ смыслѣ тысяченачальниковъ, а начальниковъ колѣнъ или поколѣній. Ср. Числ. I, 16.

[3]) Числ. X, 4. [4]) Числ. X, 3.

[5]) 2 Пар. XXX, 6. [6]) Числ. X, 3. [7]) Лев. IV, 4, 5, 7; Числ. X, 3.

[8]) Суд. XI, 11; XX, 1; 1 Цар. VII, 5; X, 17. [9]) Исх. XII, 47.

[10]) Числ. XXV, 5 и 6; Іоиль II, 15.

[11]) Исх. XIX, 7 и 8; Лев. VIII, 3,4, 5 и др.

[12]) Числ. XV, 32, 35; Лев. XXIV, 14.

[13]) Іис. Нав. IX, 18.

VII.

Разсмотрѣнная организація собранія представляла всѣ условія для свободнаго политическаго развитія народа: во всенародномъ собраніи, имѣвшемъ высшую государственную и юридическую власть, выступалъ самъ народъ и, не стѣсняемый никакою внѣшнею формою, самъ заботился о своихъ интересахъ и о своемъ управленіи. Здѣсь въ полномъ смыслѣ было самоуправленіе народное. „Народъ израильскій, говоритъ по этому поводу Эвальдъ [1]), издавна представлялъ собою стройно организованную общину, самостоятельно вѣдавшую и рѣшавшую свои внутреннія и внѣшнія дѣла; и это общинное устройство было проведено съ такою послѣдовательностью, что даже самыя меньшія части въ народѣ, каждое колѣно, каждый родъ въ священной странѣ, а по разселеніи—каждый округъ и каждый городъ организовался соотвѣтствующимъ образомъ и самостоятельно управлялъ своими дѣлами. Для народа ничто не могло стать обязательнымъ закономъ, что бы прежде не было обсуждено и принято въ собраніи. Ни одно болѣе или менѣе важное постановленіе или законодательное учрежденіе не могло быть предписано для всего народа безъ согласія представителей народа—„старѣйшинъ“; даже признанный и любимый пророкъ не могъ ввести въ народную жизнь никакого значительнаго измѣненія безъ обсужденія и согласія собранія. Эта истина подтверждается ближайшимъ изученіемъ того, что мы знаемъ объ израильскомъ народѣ отъ его древнѣйшей исторіи до временъ царей; безъ нея даже нельзя вполнѣ понять исторіи этого народа. Если даже Моисеево законодательство, а вмѣстѣ съ нимъ и основа всей лучшей народной жизни того давняго времени, по древнѣйшему воззрѣнію, есть дѣло свободнаго принятія со стороны общества и вышло изъ договора между нимъ и Іеговою, то уже изъ этого важнѣйшаго примѣра можно видѣть, какъ глубоко пустило корни въ народѣ представленіе о свободномъ обсужденіи и принятіи всѣхъ законовъ въ обществѣ“ [2]).

---

[1]) *Ewald*, Alterthümer d. Volkes Israel, S. 326.

[2]) Съ представленнымъ народнымъ самоуправленіемъ повидимому находится

Какъ полное выраженіе самобытно-выработанныхъ началъ народной жизни, разсмотрѣнная форма народнаго самоуправленія легла въ основу всей государственной жизни народа и сохраняла свое значеніе впродолженіе всей исторіи существованія народа въ качествѣ государства. По своему внутреннему характеру эта система самоуправленія совершенно безразлична къ внѣшней формѣ правленія — будетъ ли оно республиканскимъ или монархическимъ. И въ томъ и въ другомъ случаѣ самоуправленіе, такъ глубоко пустившее корни во внутреннюю народную жизнь, вполнѣ сохраняло свое опредѣляющее значеніе, такъ что внѣшняя форма была вполнѣ ея произведеніемъ, вызывавшимся тою или другою степенью развитія народа. Отсюда, не смотря на измѣнявшіяся формы правленія въ еврейскомъ народѣ — правленіе судей и монархію, — самоуправленіе оставалось юридически во всей силѣ и терпѣло ограниченіе не отъ сущности той или другой формы правленія, а отъ злоупотребленія представителей ея. Во времена Іисуса Навина народное самоуправленіе мы находимъ въ состояніи его полнаго разцвѣта. Когда являются послы отъ гаваонитянъ, чтобы посредствомъ хитрости заключить союзъ съ израильтянами, въ Іис. Нав. IX, 6 говорится: „они пришли къ Іисусу и сказали мужамъ израильскимъ“, на что „израильтяне сказали имъ“. Уже изъ этого видно, что подъ израильтянами нужно разумѣть только какое либо отдѣльное собраніе. Но потомъ въ ст. 15 ясно повѣствуется: „И заключилъ Іисусъ съ ними миръ“ и (ст. 18) „начальники общества клялись имъ“. Когда же оказался обманъ, то „все общество возроптало на начальниковъ“, на что „всѣ начальники сказали всему обществу: мы клялись имъ“ и пр. (ст. 19). Здѣсь очевидно выступаетъ „всенародное собраніе“ въ томъ его видѣ, какъ оно описано нами — съ его подраздѣленіемъ на двѣ палаты. О такомъ же всенародномъ собраніи мы находимъ извѣстія въ первыхъ книгахъ Царствъ. „И

въ противорѣчіи неограниченная власть Моисея и Іисуса Навина. Но противорѣчіе это мнимое, такъ какъ эти вожди народа имѣли временную власть, вызывавшуюся временными особенными обстоятельствами положенія народа. Это были диктаторы, заправлявшіе болѣе внѣшними судьбами народа, чѣмъ его внутреннею жизнью, и, какъ вызванная временными обстоятельствами, власть ихъ естественно прекратилась съ перемѣною положенія народа.

собрались всѣ старѣйшины Израиля, и пришли къ Самуилу въ Раму“ съ просьбою о поставленіи царя [1]). Это собраніе старѣйшинъ далѣе въ ст. 7 и 10 называется „народомъ“: „и пересказалъ Самуилъ всѣ слова Господа народу, просящему царя“. Ясно, что здѣсь выраженіе „народъ“ относится къ собранію старѣйшинъ, представляющихъ собой народъ. А что это собраніе дѣйствительно имѣло политическое значеніе, видно изъ того, что Самуилъ вопреки своему желанію уступаетъ энергично выраженной народной волѣ [2]). Извѣстія о народномъ собраніи встрѣчаются и въ дальнѣйшей исторіи. Такъ оно созывалось по случаю избранія царей Давида, Іеровоама, Іоаса, Іосіи, Іоахаза и Озіи [3]), и по многимъ другимъ важнымъ случаямъ государственной жизни. Въ виду всего этого основною формою государственнаго управленія нужно именно считать, не смотря на измѣнявшуюся внѣшность, форму народнаго самоуправленія посредствомъ избираемыхъ представителей народа. Зальшюцъ, подбирая названіе для такого образа правленія, предполагаетъ, что его всего удобнѣе назвать патріархально-демократическимъ [4]). Въ управленіи государствомъ, какъ мы видѣли выше, участвовалъ весь народъ, но не лично, а при посредствѣ своихъ выборныхъ представителей. Въ такомъ случаѣ, удобство или неудобство формы правленія зависитъ отъ того, въ какой мѣрѣ то, что постановляютъ представители, вытекаетъ изъ смысла и воли народа. Въ этомъ отношеніи форма патріархальной демократіи, по мнѣнію Зальшюца [5]), представляетъ наибольшія удобства. „Старшій членъ дома, семьи стоитъ по отношенію къ тѣмъ, кого онъ представляетъ въ народныхъ собраніяхъ, въ самой тѣсной связи. Ихъ интересы въ сущности суть его собственные интересы, и то, что онъ опредѣлилъ, что посовѣтовалъ, имѣетъ для нихъ обязательную силу. Таково было управленіе евреевъ, которое Моисей нашелъ уже готовымъ и только далъ ему болѣе широкое развитіе. Благодаря такому управленію часто одно слово пророка, для распространенія ко-

---

[1]) 1 Цар. VIII, 4.

[2]) *Saalschütz*, Mos. Recht. Кар. III, § 8.

[3]) 2 Цар. V, 1; 3 Цар. XII, 20; 4 Цар. XI, 19; XXI, 1; XXIII, 30; 2 Пар. XXVI, 1.

[4]) *Saalschütz*, Mos. Recht. Кар. 3, § 1 и 10. [5]) *Saalschütz*, ibidem.

тораго въ то время еще не представлялось такихъ средствъ, какъ нынѣ, проникало въ отдаленнѣйшіе уголки государства. Что рѣшили и приняли старѣйшины, представители народа, то становилось священнымъ долгомъ для всего народа. Законъ, благодаря разумнымъ установленіямъ законодателя, имѣлъ широкое распространеніе въ народѣ, и при посредствѣ цѣлесообразной организаціи управленія всякое новое постановленіе быстро могло примѣняться къ дѣлу". Цѣлесообразность такого порядка вещей еще яснѣе выступаетъ отъ того, что самый законъ не навязывался народу, какъ нѣчто чуждое ему, но вполнѣ приспособленъ къ духу и исторіи народа, былъ „не недоступенъ и не далекъ" для народа, но „весьма близокъ къ нему, въ устахъ и въ сердцѣ народа" [1]).

VIII.

Послѣ поселенія въ Палестинѣ израильтяне сначала (во времена судей) составляли изъ себя союзную республику, въ которой самостоятельность отдѣльныхъ колѣнъ доведена была до степени независимыхъ государствъ. Такая форма на первыхъ порахъ была полезна народу, такъ какъ предоставляла каждому колѣну полную свободу развить все богатство его нравственныхъ и физическихъ силъ. Но полезная для внутренняго развитія, такая форма не представляла особенныхъ выгодъ политическихъ, такъ какъ полною обособленностью колѣнъ подрывалось единство и крѣпость цѣлаго организма. Поэтому нужно было создать такую форму, которая, давая полную свободу развитія отдѣльнымъ частямъ, въ тоже время служила бы залогомъ крѣпкаго единства. Выраженіемъ такой формы служила царская власть. Выгода этой формы сознана была самимъ народомъ, когда онъ въ лицѣ своихъ представителей обратился съ просьбою о поставленіи царя къ Самуилу [2]). Это желаніе народа не было какимъ либо противозаконнымъ явленіемъ, а имѣло за себя опредѣленный законъ. Мудрый зако-

[1]) Второз. XXX, 11—14.
[2]) 1 Цар. VIII, 4 и 5.

нодатель, предвидя своимъ пророческимъ взглядомъ историческія условія развитія народа, заранѣе далъ законъ, опредѣляющій кругъ царской власти.

„Когда ты прійдешь въ землю, которую Господь Богъ, твой, даетъ тебѣ, и овладѣешь ею и поселишься на ней, и скажешь: поставлю я надъ собою царя, подобно прочимъ народамъ, которые вокругъ меня; то, говоритъ законодатель, поставь надъ собою царя, котораго изберетъ Господь Богъ твой“ [1]). Опредѣливъ общую возможность учрежденія царскаго достоинства, законодатель далѣе опредѣляетъ условія поставленія царя. Сообразно съ укоренившимся въ народѣ началомъ самоуправленія, по которому всѣ органы власти избирались народомъ, законодатель и въ данномъ случаѣ предоставляетъ полную свободу выбора царя народу, что хотя не опредѣляется прямо, но съ ясностью вытекаетъ изъ ограниченій *выбора*. Ограниченія эти состоятъ прежде всего въ томъ, что народъ не долженъ былъ поставлять царемъ иноземца, а непремѣнно природнаго израильтянина. „Изъ среды братьевъ твоихъ поставь надъ собою царя: не можешь поставить надъ собою царемъ иноземца, который не братъ тебѣ“ [2]). Такой законъ естественно вызывался особеннымъ положеніемъ и характеромъ еврейскаго народа, отличавшимъ его отъ остальныхъ народовъ. Для занятія такого высокаго положенія въ народѣ, какъ царское, необходимо было поставить такого человѣка, который бы вполнѣ понималъ какъ духъ теократическаго начала, такъ и основы народной организаціи. Такимъ человѣкомъ могъ быть только природный израильтянинъ, воспитавшійся въ духѣ народно-теократическихъ началъ. Его привычки, привязанности и интересы крѣпко соединяютъ его съ народомъ, между тѣмъ какъ чувства, стремленія и интересы иноземца часто естественно привязываютъ его къ чужой странѣ и отчуждаютъ отъ той, въ которую онъ призванъ. Но и изъ природныхъ израильтянъ царемъ можно было поставить только того, кого изберетъ Господь. „Поставь надъ собою царя, котораго изберетъ Господь, Богъ твой“ [3]). Этотъ законъ можетъ имѣть, какъ говоритъ Михаэ-

[1]) Втор. XXII, 14 и 15.
[2]) Втор. XVII, 15.
[3]) Втор. XVII, 15.

лись [1]), двоякій смыслъ: или тотъ, что народъ лишался имъ права выбора, которое исключительно присвоялось Іеговѣ, избиравшему царя чрезъ пророковъ или посредствомъ жребія,— или тотъ, что Іеговѣ предоставлено было право окончательнаго утвержденія выбора, которое также производилось чрезъ пророка или жребій. Судя по исторіи, законъ повидимому нужно понимать въ первомъ смыслѣ, такъ какъ первые цари Саулъ и Давидъ были помазаны на царство *до* народнаго выбора. Но такое пониманіе поставило бы этотъ законъ въ противорѣчіе съ предъидущимъ, предоставлявшимъ народу право выбора. Всего удобнѣе понимать этотъ законъ такъ, что избраніе принадлежало дѣйствительно Іеговѣ въ лицѣ пророковъ, но это избраніе всегда сообразовалось съ волею народною: избирался тотъ, кто по своимъ достоинствамъ вѣроятнѣе всего могъ найти признаніе со стороны народа. Такъ, первый царь Саулъ помазанъ былъ до народнаго избранія [2]), хотя на этотъ разъ народъ самъ не желалъ выбора, а предоставилъ его пророку. Тѣмъ не менѣе не всѣ израильтяне повиновались такому избранному посредствомъ жребія царю [3]). Всеобщее признаніе Саулъ нашелъ только послѣ того, какъ онъ привлекъ на себя вниманіе побѣдой надъ аммонитянами и когда былъ помазанъ во второй разъ [4]).

Послѣ законовъ о порядкѣ избранія на царство, излагаются законы, ограничивающіе власть царя. Ограниченіе царской власти особенно было необходимо на востокѣ, гдѣ монархическая власть, у всѣхъ народовъ, гдѣ только существовала, въ силу сложившагося порядка вещей, всегда имѣла тенденцію перейти и переходила въ форму деспотическаго самодержавія, съ устраненіемъ правъ народа на самоуправленіе. Такой порядокъ вещей сталъ бы въ противорѣчіе съ укоренившимся въ еврейскомъ народѣ складомъ общественно-государственной жизни, гдѣ самоуправленіе было одною изъ лучшихъ и наиболѣе развитыхъ сторонъ ея. Поэтому ограниченіе было необходимо особенно здѣсь. И замѣчательно, что это ограниченіе главнымъ

---

[1]) *Michaelis*, Mos. Recht, § 54, 3.
[2]) 1 Цар. X, 1. [3]) 1 Цар. X, 27.
[4]) *Michaelis*, Mos. Recht. § 54, 3; 1 Цар. XI, 14 и 15.

образомъ направлено противъ того, что особенно отличало восточныхъ монарховъ, именно противъ накопленія личныхъ богатствъ и развитія роскоши, всегда влекущихъ за собою нравственную порчу и забвеніе закона и народа. Самая форма ограниченія повидимому предполагаетъ внѣшній юридическій кодексъ, для котораго законодатель даетъ только общія черты и подробная разработка котораго предоставляется самому народу. „Поставь себѣ царя, но *только чтобъ* онъ не“ дѣлалъ того-то и того-то, говоритъ законодатель, т. е. ограничь его соотвѣтственно даннымъ законодателемъ указаніямъ. „Поставь себѣ царя, только чтобъ онъ не умножалъ себѣ коней и не возвращалъ народа въ Египетъ для умноженія себѣ коней [1]). Смыслъ этого закона тотъ, что имъ запрещается входить въ сношенія и въ союзъ съ Египтомъ, отличавшимся въ древности коннозаводствомъ [2]). Желаніе имѣть лучшихъ коней— одинъ изъ главныхъ предметовъ тщеславія восточныхъ монарховъ—заставило бы войти въ сношенія съ фараонами, а потомъ и въ политическій союзъ съ Египтомъ, между тѣмъ какъ такой союзъ по географическому положенію Палестины могъ быть гибельнымъ для еврейскаго народа, что впослѣдствіи и оправдалось исторіей. Кромѣ того, умноженіе коней, совершенно ненужныхъ въ гористой странѣ, служило бы не къ охраненію народныхъ интересовъ (напр. во время войны), а только къ удовлетворенію тщеславной гордости царя. — „Чтобы не умножалъ себѣ женъ, дабы не развратилось сердце его“ (ст. 17), или по подстрочно-буквальному переводу: neque declinabit cor ejus [3]). Гаремы до сихъ поръ на востокѣ составляютъ одно изъ гнуснѣйшихъ придворныхъ учрежденій, въ которыхъ монархи-деспоты теряютъ послѣднія нравственныя и физическія силы, погружаясь въ грубѣйшій развратъ. Поэтому постановленіе, запрещающее имѣть гаремы, понятно само собою.—„И чтобы серебра и золота не умножалъ себѣ чрезмѣрно“. Чрезмѣрное накопленіе богатствъ могло давать поводъ, какъ это видно изъ исторіи Соломона, къ обширнымъ торговымъ предпріятіямъ, кото-

---

[1]) 1 Цар. XVII, 16.
[2]) 3 Цар. X, 28.
[3]) *Waltonus*, Biblia Polyhlotta, l. c.

рыя были бы несообразны съ истинно народными интересами, содѣйствовало бы развитію неравенства по состоянію и тѣмъ нарушило бы основной законъ Моисея, установившій соціально-экономическое равенство; ввело бы несообразную съ демократическимъ строемъ государства роскошь при дворѣ и тѣмъ отдалило бы царя отъ народа. „Но когда онъ сядетъ на престолѣ царства своего, долженъ списать для себя списокъ закона сего съ книги, находящейся у священниковъ и левитовъ, и пусть онъ будетъ у него, и пусть онъ читаетъ его во всѣ дни жизни своей; дабы научился бояться Господа, Бога своего, и старался исполнять всѣ слова закона сего и постановленія сіи“ [1]). Царь не былъ законодателемъ и долженъ былъ управлять государствомъ не по своему личному произволу, а по данному закону, съ котораго онъ долженъ былъ имѣть правильный списокъ, чтобы, постоянно имѣя его предъ собою, не уклонялся ни направо, ни налѣво (ст. 20), слѣдовательно вообще долженъ былъ править по признанному народомъ закону. Такимъ постановленіемъ, говоритъ Зальшюцъ, положенъ былъ предѣлъ деспотизму, въ который такъ легко впадаютъ восточныя правительства [2]). Наконецъ, законодатель даетъ общее опредѣленіе отношенія царской власти къ народу. Въ восточныхъ монархіяхъ отношеніе между правителями и народомъ обыкновенно характеризуется высокомѣрнымъ презрѣніемъ со стороны правителя и рабскимъ благоговѣніемъ со стороны народа. Въ Моисеевомъ государствѣ такое отношеніе не должно было имѣть мѣсто; поэтому законодатель требуетъ отъ царя, „чтобы не надмевалось сердце его предъ братьями его“ (ст. 20), или, въ примѣненіи этихъ словъ къ правленію, чтобы правилъ своими подчиненными съ кротостію и любовію, не какъ рабами, но какъ братьями. Лучшіе цари были вѣрны этому правилу. Давидъ напр., въ обращеніи къ народу, называлъ своихъ подданныхъ братьями: „И сталъ Давидъ царь на ноги свои, и сказалъ: послушайте меня, братья мои, и народъ мой!“ [3]).—Кромѣ разсмотрѣнныхъ постановленій, ограничивающихъ власть

---

[1]) Вт. XVII, 18 и 19.

[2]) *Saalschütz*, Mos. Recht. Кар. 7, § 6.

[3]) 1 Пар. XXVIII, 2.

царя, по мнѣнію Михаэлиса [1]) существовала еще особая книга, опредѣляющая права царской власти. Въ 1 Цар. X, 25 говорится о книгѣ, въ которую Самуилъ вписалъ „права царства“ и положилъ предъ Господомъ; но по этому свидѣтельству трудно судить о характерѣ и содержаніи этой книги. Можно однакоже думать, что содержаніе ея нетожественно съ разсмотрѣнными постановленіями Моисея о царской власти, потому что иначе было бы излишне переписывать эти постановленія въ особую книгу. По всей вѣроятности она представляла собою подробную, съ примѣненіемъ ко всѣмъ частнымъ условіямъ тогдашняго положенія народа, разработку тѣхъ основныхъ законовъ, какіе были даны Моисеемъ. Во всякомъ случаѣ нельзя принять мнѣнія Іосифа Флавія, по которому въ этой книгѣ излагались деспотическія права царей, какъ они описаны Самуиломъ въ 1 Цар. VIII, 11—17, потому что, какъ справедливо замѣчаетъ Михаэлисъ [2]), тамъ Самуилъ описывалъ права царей не такъ, какъ они должны быть, а только какъ они существовали у сосѣднихъ народовъ, и описывалъ съ цѣлію отклонить народъ отъ учрежденія царской власти. Вѣроятно израильтяне не пожелали бы такого царя, который бы отнималъ у нихъ собственность, рабовъ и рабынь. А если, какъ мы видимъ изъ исторіи, не смотря на угрожающую рѣчь, народъ настоялъ на своемъ, то конечно при учрежденіи царскаго достоинства онъ принялъ всѣ мѣры къ тому, чтобы оградить себя отъ злоупотребленій установленной власти, и, основываясь на законѣ Моисея, ограничилъ ее подробной регламентаціей, которая и составила собою особую книгу „правъ царства“, или по новѣйшему словоупотребленію—конституцію.

Такимъ образомъ власть царей еврейскаго народа была ограничена строгой регламентаціей — въ духѣ древнихъ демократическихъ началъ. Такою она и является въ исторіи. Для сообщенія ей большей обязательности для царя, былъ даже установленъ такой порядокъ, что при вступленіи на престолъ царь заключалъ договоръ съ народомъ, въ которомъ по всей вѣроятности обязывался исполнять законы, опредѣляющіе пре-

[1]) *Michaelis*, Mos. Recht, § 55.
[2]) *Michaelis*, Mos. Recht, ibidem.

дѣлы его власти [1]). Кромѣ писанныхъ ограниченій, царская власть находила еще живое ограниченіе въ древнихъ „всенародныхъ собраніяхъ“ старѣйшинъ народа, неослабно сохранявшихъ свое значеніе и при царяхъ. Народное собраніе собиралось по важнѣйшимъ случаямъ и между прочимъ при вступленіи на престолъ новаго царя для заключенія съ нимъ договора. Какое значеніе имѣло народное собраніе, видно изъ исторіи воцаренія Ровоама. Когда „все собраніе“ народное въ договорѣ съ Ровоамомъ предъявило требованіе, чтобъ онъ облегчилъ лежащія на народѣ повинности, и когда на это царь отвѣтилъ старѣйшинамъ рѣзкимъ отказомъ, народное собраніе сочло себя въ правѣ отложиться отъ потомка Давида. „И сказалъ народъ царю: какая намъ часть въ Давидѣ? Нѣтъ намъ доли въ сынѣ Іессеевомъ; по шатрамъ своимъ, Израиль“! „И отложился Израиль отъ дома Давидова“, призвалъ Іеровоама въ собраніе и поставилъ его царемъ надъ собой [2]). Въ исторіи встрѣчаются факты и противоположнаго свойства [3]), когда цари становились деспотами, но эти факты очевидно имѣютъ противозаконный характеръ, и потому не могутъ служить опроверженіемъ законныхъ, юридическихъ опредѣленій круга царской власти. Но замѣчательно, что израильскіе цари даже въ худшіе періоды не осмѣливались открыто дѣйствовать противъ законовъ государства, сознавали свою зависимость отъ нихъ и старались какъ нибудь законнымъ же путемъ обойти ихъ. Это можно видѣть на примѣрѣ одного изъ нечестивѣйшихъ царей, Ахава. Онъ при всемъ своемъ желаніи завладѣть виноградникомъ одного изъ своихъ подданныхъ, Навуѳея, не осмѣлился однакоже открыто поступить противъ законовъ страны, запрещавшихъ отчужденіе земель отъ одного колѣна или семейства въ пользу другаго, и поэтому не могъ овладѣть виноградникомъ до тѣхъ поръ, пока посредствомъ подкупленныхъ лжесвидѣтелей не достигъ юридически правильнаго осужденія и казни Навуѳея за богохульство и измѣну, дававшую право на конфискацію имущества [4]).

---

[1]) 1 Цар. X, 25; 2 Цар. V, 3; 4 Цар. XI, 17.
[2]) 3 Цар. XII, 3, 14, 16, 19 и 20.
[3]) 1 Цар. XXII, 17, 18; 3 Цар. II, 26. 27 и др.
[4]) 3 Цар. XXI, 1—14.

Наконецъ могучимъ препятствіемъ для развитія абсолютизма царской власти въ Моисеевомъ государствѣ служилъ принципъ теократизма. По смыслу этого принципа царь израильскаго народа въ собственномъ смыслѣ есть Іегова [1]), поэтому всѣ власти народа, а слѣдовательно и цари, суть только органы Іеговы, намѣстники Его. На основаніи этого принципа цари не могли произвольно ни вводить новыхъ законовъ, ни измѣнять старыхъ. Такимъ образомъ правленіе народа, не смотря на внѣшнюю монархическую форму, въ сущности оставалось по отношенію къ народу — демократическимъ, а по отношенію къ Іеговѣ—теократическимъ.

КОНЕЦЪ.

[1]) Исх. XIX, 5 и 6.

СУДЪ НАДЪ ІИСУСОМЪ ХРИСТОМЪ,

разсматриваемый съ юридической точки зрѣнія.

Громадное вліяніе жизни и лица Іисуса Назарянина на исторію допускается всѣми. А Его крестная смерть, которую христіане всѣхъ временъ признавали важнѣйшимъ дѣломъ Его служенія, стала исходною точкою новой исторіи. Его гробъ, по выраженію поэта, былъ могилой древняго міра и колыбелью новаго. Но это вѣчно памятное событіе было исполненіемъ уголовнаго приговора, послѣдовавшаго за двумя судебными слѣдствіями, изъ которыхъ одно производилось по еврейскому, другое по римскому закону.

Съ судебной точки зрѣнія судопроизводство надъ Іисусомъ Христомъ является необыкновеннымъ, можетъ быть даже единственнымъ въ своемъ родѣ фактомъ. Исторія сохранила много судебныхъ трагедій. Уголовные процессы, въ родѣ процессовъ Сократа, Карла короля англійскаго и Маріи Стюартъ, всегда съ чарующею силой привлекали къ себѣ вниманіе людей. Но судъ надъ Христомъ произвелъ большее впечатлѣніе на міръ, чѣмъ всѣ они вмѣстѣ. Помимо своего всемірно-историческаго значенія онъ имѣетъ еще чисто юридическій интересъ, которымъ не обладаетъ ни одинъ изъ упомянутыхъ процессовъ. По общему убѣжденію законовѣдовъ, самое важное мѣсто между всѣми юриспруденціями занимаетъ юриспруденція древняго Рима, а самая своеобразная изъ нихъ, и притомъ высоко цѣнимая христіанскимъ міромъ, была юриспруденція іудейскаго государства. Понятно, что если эти двѣ славныя и рѣшительно различныя системы встрѣчаются между собою, то изслѣдованіе такого дѣла съ юридической точки зрѣнія необходимо представитъ великій интересъ. А если эти двѣ системы встрѣчаются

одна съ другой въ событіи наиболѣе поразительномъ и обильномъ послѣдствіями, то изслѣдованіе ихъ совмѣстнаго приложенія становится весьма важнымъ. Оно становится самою интересною задачей, какую только можетъ представить исторія юриспруденціи.

Сразу возникаетъ множество вопросовъ, а именно: было ли тутъ два судопроизводства, или одно? Было-ли второе судопроизводство простымъ обозрѣніемъ перваго, или же первое было только предварительнымъ въ отношеніи ко второму? Были ли соблюдены формы: въ одномъ случаѣ еврейскаго, а въ другомъ — римскаго закона, и хотѣли-ль соблюсти ихъ? Пытались ли въ томъ и другомъ случаѣ, съ соблюденіемъ или безъ соблюденія формъ, достигнуть правосудія по существу дѣла? Затѣмъ, одни ли и тѣ же обвиненія выставлялись предъ еврейскимъ и римскимъ судилищами? За какую вину умеръ Обвиненный? Было ли рѣшеніе въ обоихъ случаяхъ справедливо по формѣ, т. е. достигнуто ли оно путемъ, согласнымъ съ еврейскими и римскими правилами судопроизводства? Было ли оно справедливо по существу, т. е. согласно съ тогдашними еврейскими или римскими законами?

Эти юридическіе вопросы возникаютъ сами собою при внимательномъ чтеніи исторіи событія. Мы разсмотримъ особо каждое изъ двухъ судопроизводствъ въ ихъ примѣненіи къ великому событію.

I.

ЕВРЕЙСКОЕ СУДОПРОИЗВОДСТВО.

Еврейское общество и управлявшія имъ учрежденія были проникнуты глубокимъ чувствомъ правды и закона. До какихъ размѣровъ развилось въ позднѣйшей исторіи еврейскаго народа это чувство, показываетъ основное правило: „не дѣлай неправды на судѣ“. Въ болѣе древней части „отеческихъ преданій“ мы читаемъ: „если судья произноситъ рѣшеніе несогласно съ истиною, то онъ удаляетъ величіе Божіе отъ Израиля. Но если онъ судитъ согласно съ истиною, хотя бы только въ теченіи одного часа, то онъ какъ бы укрѣпляетъ весь міръ, ибо въ судѣ именно и выражается присутствіе Бога въ Израилѣ“. Обширная еврейская литература, которую мы называемъ талмудомъ, есть не что иное какъ Corpus Juris — энциклопедія всего закона, о которой лучше всего можно судить по сравненію съ другими кодексами законовъ, въ частности съ римскимъ кодексомъ и комментаріями на него. Талмудъ содержитъ много и другихъ предметовъ, но это — его основа. И — что для насъ особенно важно—эта основа составляетъ древнѣйшую часть талмуда. Весь талмудъ состоитъ изъ сорока томовъ in folio—изъ массы разсужденій, примѣровъ и комментаріевъ. Средоточная часть его, содержащаяся въ 12 томахъ, называется мишною. А содержаніе почти всей мишны составляетъ законъ [1]). Мишна передавалась издревле какъ второй или уст-

[1]) Цитаты въ этой статьѣ дѣлаются по Суренгузіеву изданію мишны (Амстердамъ, 1672), и въ особенности—изъ главы или трактата «De Synedriis»; латинскій переводъ издателя только въ нѣкоторыхъ случаяхъ былъ свѣряемъ съ оригиналомъ.

ный законъ—δευτέρωσις, т. е. подробный, основанный на преданіи комментарій Моисеева закона, и, заявляя ему полное подчиненіе, на практикѣ вытѣсняла его какъ кодексъ [1]). Между тѣмъ какъ другія части талмудическаго комментарія не существовали цѣлыя столѣтія по введеніи христіанства, мишна, или центральная его часть, по общему предположенію собрана раввиномъ Іудой около 200 года по Р. Х. Но она была собрана въ качествѣ устнаго закона, употребленіе и авторитетъ котораго начали возрастать съ самаго возвращенія народа изъ Вавилона, въ качествѣ „краткаго извлеченія изъ законодательной производительности", продолжавшейся около восьми сотъ лѣтъ. Поэтому позднѣйшіе еврейскіе писатели, не колеблясь, ссылаются на нее, какъ на сводъ, заключающій въ себѣ уголовные законы, несомнѣнно существовавшіе во время первосвященствованія Анны и Каіафы. Конечно, этого нельзя доказать относительно всѣхъ частей книги, которыя записывались въ теченіи двухъ столѣтій. Но мы имѣетъ доказательства, что развитіе мишны въ этомъ частномъ направленіи происходило очень рано и быстро. Самый ранній періодъ его совпадалъ со временемъ „мужей великой синагоги", простиравшимся отъ возвращенія изъ плѣна приблизительно до 220 г. предъ Р. Х. Ихъ дѣятельность выражена въ руководящемъ афоризмѣ: „будь остороженъ и медленъ въ судѣ, приготовляй какъ можно болѣе учениковъ и сдѣлай изъ нихъ ограду вокругъ закона" [2]). А за этимъ вѣкомъ, внушавшимъ осторожность въ судебной дѣятельности, слѣдовалъ такъ называемый „вѣкъ синедріона", который въ теченіе слѣдующихъ четырехсотъ лѣтъ разработалъ принципъ осторожности до мельчайшихъ подробностей.

Ничто въ мишнѣ не выражено такъ ясно, какъ противопо-

---

[1]) *Мишна* (De Synedriis, X, 3) излагаетъ общее правило: «gravius peccatur circa verba scribarum, quam verba legis» (грѣхъ противъ словъ толкователей тяжелѣе грѣха противъ словъ закона). Или, въ перифразѣ новѣйшаго переводчика-энтузіаста: «кто учитъ противъ Пятокнижія, не осуждается на смерть, потому что всѣ люди знаютъ Библію, но кто учитъ противъ учителей, тотъ осуждается». *Раббиновичъ*, Legislation criminelle du Talmud. Paris.

[2]) *Мишна*, Capita Patrum, I. 1. Тоже преимущество отдавалось закону и въ главномъ изрѣченіи ихъ великаго представителя, Симона Праведнаго: «на трехъ вещахъ стоитъ міръ—*на законѣ*, богопочитаніи и милости». Cap. Patrum I, 2.

ложность, признававшаяся въ то древнее время между судопроизводствомъ гражданскимъ и уголовнымъ — между судомъ объ *имуществѣ* и судомъ о *жизни*. Даже въ отношеніи къ первому судопроизводству ихъ правила поражаютъ современный юридическій умъ своею склонностью къ педантической осторожности. Что же касается до преступленій уголовныхъ, а особенно наказывавшихся смертію, то несомнѣнно, что еще задолго до времени Іисуса высокая важность, которую имѣла въ глазахъ закона жизнь еврейскаго гражданина, повела къ чрезвычайнымъ предосторожностямъ. Такъ называемыя четыре великія правила еврейской уголовной юриспруденціи: „точность въ обвиненіи, гласность въ разбирательствѣ, полная свобода для подсудимаго и обезпеченіе противъ всѣхъ опасностей или ошибокъ свидѣтелей“ [1] — уже въ мишнѣ распадаются на подробныя и точныя правила, почти явно клонящіяся во всѣхъ пунктахъ въ пользу обвиняемаго и всего болѣе имѣвшія силы при разборѣ дѣла, угрожавшаго смертною казнью. Дѣйствительно, предосторожности доходятъ здѣсь до того, что нынѣшніе евреи склонны представлять смертную казнь противною самому духу еврейской юриспруденціи. Въ „устномъ законѣ“ мы читаемъ изрѣченіе Елеазара, сына Азаріи: „синедріонъ, разъ въ семь лѣтъ осуждающій человѣка на смерть, есть бойня“ [2]. Еще болѣе изумительнымъ (если мы вспомнимъ страхъ евреевъ предъ всѣмъ человѣкообразнымъ въ рѣчахъ о божественномъ Существѣ), покажется слѣдующее страшное изрѣченіе раввина Мейра: „что думаетъ Богъ (если можно человѣкообразно говорить о Богѣ), когда злодѣй терпитъ должную муку за свое преступленіе? Онъ говоритъ: *Моя голова и Мои члены страждутъ*. А если Онъ такъ говоритъ о страданіяхъ виновнаго, то что долженъ Онъ сказать, когда осуждается невинный?“ [3]. И такимъ образомъ, чтобы спасти неповинную кровь, оградить и защитить священное право на жизнь, еврейское законодательство изобиловало правилами предосторожности, которыя какъ бастіоны защищали обвиняемаго, такъ что ложное обвиненіе дѣлалось почти невозможнымъ.

[1]) *Salvador*, Inst. de Moise, I, 365.
[2]) *Мишна*, трактатъ Makhoth.
[3]) *Мишна*, De Synedriis VI, 5.

Вопроса о томъ, велось ли еврейское слѣдствіе надъ Іисусомъ Христомъ по правиламъ собственно еврейскаго закона, кажется, не исчерпалъ ни одинъ писатель, хотя многіе затрогивали его. Самое знаменитое изслѣдованіе о немъ принадлежитъ ученому испанскому еврею Сальвадору, который въ своемъ извѣстномъ сочиненіи „исторіи по учрежденій Моисеевыхъ“ [1]) далъ двѣ превосходныхъ главы объ уголовныхъ законахъ позднѣйшихъ евреевъ и объ отправленіи правосудія у нихъ, къ которымъ потомъ присоединилъ разсужденіе о томъ, что *судъ надъ Іисусомъ* былъ совершенъ законно. Онъ принималъ факты, какъ они представлены въ Евангеліяхъ, а свои выводы основывалъ на законѣ, какъ онъ изложенъ въ мишнѣ; на основаніи этихъ источниковъ онъ признавалъ возможнымъ доказать, что хотя приговоръ вышелъ несчастный, если Іисусъ былъ дѣйствительно Мессія, однако ходъ процесса и полученный результатъ были одинаково неизбѣжны, если только судилище держалось своего собственнаго закона. Сальвадору отвѣчалъ въ блестящемъ трактатѣ знаменитый французскій адвокатъ Дюпенъ старшій, и американскій ученый Гринлифъ (Graenleaf). Оба противника Сальвадора настаивали главнымъ образомъ на томъ, что судопроизводство надъ І. Христомъ было несправедливо не столько по формѣ, сколько по существу. Мы намѣрены разобрать этотъ вопросъ снова, обратившись непосредственно къ источникамъ.

Въ мартѣ мѣсяцѣ въ ночь на пятницу, послѣднюю предъ праздникомъ пасхи, произошло *взятіе подъ стражу*—первый шагъ въ большей части нашихъ современныхъ слѣдствій. Возникаетъ вопросъ, законно ли было это взятіе подъ стражу? Нѣтъ основанія сомнѣваться, что оно произведено властію первосвященника; о присоединеніи же римской *стиры* къ служителямъ храма, должно быть, позаботилась таже еврейская власть, и такимъ образомъ оно на первый взглядъ имѣетъ видъ законности. Но взятіе подъ стражу прежде слѣдствія было ли законно по еврейскому закону? Кажется нѣтъ, если только не было основаній опасаться сопротивленія или бѣгства. Въ на-

[1]) *Salvador*, Histoire des Institutions de Moise. 1822. Здѣсь цитуется 3-е изданіе, въ 2-хъ томахъ (Michel Lévy Frères, Paris).

стоящемъ случаѣ намѣренія убѣжать не было, но сопротивленія, хотя и неумышленнаго, могли ожидать. Такимъ образомъ вопросъ о законности взятія подъ стражу Іисуса Христа превращается теперь въ вопросъ: не было ли это взятіе началомъ судебнаго слѣдствія? Если такъ, то дальнѣйшій ходъ дѣла долженъ бы быть по закону такой же, какой мы замѣчаемъ при взятіи, нѣсколько времени спустя, подъ стражу Петра и Іоанна: взявшіе *отдали ихъ подъ стражу до утра, ибо уже былъ вечеръ* [1]). Съ Іисусомъ Христомъ поступили совсѣмъ иначе.

За взятіемъ подъ стражу слѣдовалъ ночной *допросъ*. Вооруженный конвой привелъ Іисуса *сперва къ Аннѣ* [2]) самому вліятельному члену синедріона. Въ этомъ собраніи засѣдало не менѣе пяти его сыновей, изъ которыхъ одни уже пользовались, а другіе должны были въ теченіи нѣсколькихъ слѣдующихъ лѣтъ пользоваться достоинствомъ первосвященника. Старикъ Анна предъ этимъ двадцать лѣтъ отправлялъ эту высокую должность и, быть можетъ, въ отсутствіе римскаго правителя [3]) простеръ свою власть (какъ впослѣдствіи его сынъ) до того, что сталъ произносить смертные приговоры. Нѣтъ ничего невѣроятнаго, что прокураторъ въ негодованіи на самовластіе Анны настоялъ на удаленіи его отъ должности [4]); впрочемъ Анна, хотя уступилъ формально, но продолжалъ пользоваться своимъ вліяніемъ на великій совѣтъ, чрезъ младшихъ членовъ своего семейства. Теперь предсѣдательское мѣсто занималъ его энергическій зять Каіафа, хотя престарѣлый глава дома оставался во мнѣніи правовѣрныхъ іудеевъ первосвященникомъ de jure judaico. Связаннаго Іисуса Христа Анна послалъ къ Каіафѣ, можетъ быть только въ другое отдѣленіе архіерейскаго дома. Предъ тѣмъ или другимъ (это все-равно) изъ этихъ сановниковъ Обвиняемый, несомнѣнно, былъ подвергнутъ предварительному допросу прежде, чѣмъ были призваны свидѣтели. Трудно рѣшить, Анной или Каіафой былъ

---

[1]) Дѣян. IV, 3. [2]) Іоан. XVIII, 13.

[3]) Валерія Грата, предшественника Пилатова. См. *Josephus* Antiq. XVIII, 2, 1 и XX, 9, 1.

[4]) «Какъ мухи на ранѣ», сказалъ импер. Тиверій о той быстротѣ, съ которою въ его царствованіе смѣняли въ Іерусалимѣ другъ друга первосвященники.

произведенъ этотъ первосвященническій допросъ [1]), записанный у одного Іоанна. Впрочемъ это совершенно безразлично для нашей задачи [2]). Главное здѣсь то, что если допросъ, подробно записанный Іоанномъ, происходилъ у Анны, то онъ былъ отдѣленъ и мѣстомъ и временемъ отъ послѣдующаго разбирательства у Каіафы. Въ такомъ случаѣ болѣе вѣроятно, что допросъ свидѣтелей и осужденіе, происходившіе предъ младшимъ штатнымъ первосвященникомъ, происходили нѣсколько позже или ночью или даже уже подъ утро, и имѣли форму и порядокъ правильнаго гласнаго разбирательства. Съ другой стороны, если Анна безъ разбора дѣла отослалъ Узника къ Каіафѣ, и если допросъ, записанный въ Евангеліяхъ, производился послѣднимъ, то за этимъ допросомъ непосредственно могли послѣдовать представленіе свидѣтелей, заклинаніе [3]) и осужденіе; и въ такомъ случаѣ вѣроятно, что за всѣми этими событіями послѣдовалъ значительный промежутокъ времени, прежде чѣмъ на формальномъ или открытомъ утреннемъ засѣданіи совѣта было утверждено неформальное ночное осужденіе. Но главный пунктъ относительно первосвященническаго допроса не зависитъ отъ рѣшенія вопроса, кто производилъ допросъ. Во всякомъ случаѣ допросъ былъ совершенно незаконенъ. Въ нѣкоторыхъ странахъ — напр. во Франціи, Шотландіи и въ Россіи — обвиняемаго приводятъ къ судебному слѣдователю и подвергаютъ оффиціальнымъ допросамъ, прежде чѣмъ предадутъ публичному суду. Въ другихъ странахъ, и между прочимъ у евреевъ, дѣло ведется не такъ. Здѣсь обвиняемый освобождался отъ всякаго такого личнаго допроса, пока его не представятъ для разбора дѣла предъ собраніе его братій [4]). Это правило о публичности допроса, кажется, вытекло изъ

---

[1]) Это зависитъ отчасти отъ того, что значитъ слово ἀπέστειλεν у Іоан. XVIII, 24: «послалъ» или «посылалъ».

[2]) Дюпенъ утверждаетъ, что Анна не былъ членомъ суда и что его вмѣшательство, несомнѣнно, только увеличило неправильность допроса обвиняемаго.

[3]) Мѳ. XXVI, 63.

[4]) «Принципъ, постоянно проводимый въ еврейскихъ писаніяхъ, требуетъ двухъ условій: гласности и свободы. Здѣсь не подвергали обвиненнаго тайнымъ допросамъ, при которыхъ и невинный могъ въ смятеніи дать смертельныя оружія противъ себя». *Salvador*, Inst. I, 366.

еврейскихъ основоположеній относительно какъ судей, такъ и свидѣтелей. „Не будь одинъ судьею“, гласитъ одинъ изъ извѣстнѣйшихъ афоризмовъ, „ибо нѣтъ одного судьи, кромѣ Единаго“ [1]). Еще яснѣе не только изъ мишны, но и изъ пятокнижія видно, что одинъ свидѣтель не имѣлъ значенія и что „два или три свидѣтеля“, на показаніяхъ которыхъ должно основываться всякое дѣло, должны давать свои показанія публично [2]). Ихъ показанія составляли основу всякаго судебнаго разбирательства, и пока они публично не были даны противъ какого-нибудь человѣка, онъ считался предъ судомъ закона не только невиннымъ, но и не обвиняемымъ. Этимъ принципомъ вполнѣ объясняются отвѣты Іисуса Христа на полночные вопросы первосвященника: церковный сановникъ, вѣроятно въ частномъ засѣданіи и несомнѣнно прежде чѣмъ были призваны свидѣтели, спросилъ Іисуса объ *ученикахъ Его и объ ученіи Его*.

„Іисусъ отвѣчалъ ему: Я говорилъ явно міру; Я всегда училъ въ синагогѣ и въ храмѣ, гдѣ всегда іудеи сходятся, и тайно не говорилъ ничего [3]). Что спрашиваешь Меня? спроси слышавшихъ, что Я говорилъ имъ; вотъ, они знаютъ, что Я говорилъ“ [4]).

Здѣсь въ каждомъ словѣ слышатся отзвуки еврейскаго правосудія, основывавшагося на весьма широкихъ началахъ. Христосъ напоминаетъ несправедливому судьѣ о первомъ долгѣ его великаго служенія. Но (какъ замѣтилъ древній еврейскій писатель, изучавшій этотъ народъ въ древнія времена), „когда незнатный человѣкъ возвышается, злые обступаютъ его со всѣхъ сторонъ“. Когда обвиняемый такимъ образомъ заявилъ свои

---

[1]) *Мишна*, Pirkè Avoth, IV, 8.

[2]) Второз. XIX, 15—18.

[3]) Эти слова напоминаютъ очень любопытную мѣру, предписываемую мишной относительно Mesith, или частнаго «совратителя», т. е. laicus seducens laicum» (De Synedriis, XII, 10)—выраженіе, переведенное въ Евангеліи словами: *развращаетъ народъ* (Лук. XXIII, 2). Въ дѣлѣ такого человѣка, который частнымъ образомъ говорилъ: «пойдемъ вслѣдъ другихъ боговъ», отмѣнялось правило—не ставить западни обвиненному. Лицо совращаемое могло притвориться, будто соглашается съ совратителемъ и такимъ образомъ дать спрятаннымъ свидѣтелямъ возможность подслушать Mesith'а и свидѣтельствовать противъ него.

[4]) Іоан. XVIII, 19, 20, 21.

права, *одинъ изъ служителей* (этотъ классъ людей обыкновенно отличается особенною ревностію къ соблюденію формы, и только одной формы) „ударилъ Іисуса по щекѣ, сказавъ: такъ отвѣчаешь ты первосвященнику?“ [1]). Отвѣтъ Іисуса поразителенъ. Въ немъ Онъ опять рѣшительно становится на почву юридическихъ правъ еврея, — почву, съ которой Онъ послѣ, безъ сомнѣнія, поднялся на высшую, но которой Онъ однако никогда совершенно не оставлялъ: „если Я сказалъ худо, покажи, что худо, а если хорошо, что ты бьешь Меня“ [2])?

Эти слова, безъ сомнѣнія, выражаютъ требованіе свободы слова и свободы для обвиняемаго. Но они опять опираются на то начало еврейскаго закона, по которому *свидѣтели* брали на себя всю тяжесть отвѣтственности и самый починъ всякаго обвиненія, и даже обязаны были являться по окончаніи дѣла и изъ собственныхъ рукъ побивать камнями обвиненнаго. И повторенный протестъ достигъ своей цѣли. Потому что теперь выступили, или, точнѣе, были приглашены свидѣтели представить свои свидѣтельства. Когда они явились и не раньше, тогда только по еврейскимъ законамъ начался настоящій формальный судъ.

Все это или большая часть этого происходило ночью [3]). Но законно ли было ночное засѣданіе суда?

---

[1]) Іоан. XVIII, 22.

[2]) Іоан. XVIII, 23.

[3]) Что касается вопроса о томъ, когда это происходило, то четыре евангелиста сообщаютъ свѣденія не совсѣмъ ясныя и опредѣленныя. Матѳей и Маркъ, опуская частный допросъ, о которомъ мы уже говорили, раздѣльно говорятъ о двукратномъ слѣдствіи ночью: одномъ, когда выслушивались свидѣтельскія показанія, и другомъ, когда сдѣлана была попытка получить признаніе обвиняемаго; но и то и другое происходило въ присутствіи первосвященника, книжниковъ и старѣйшинъ, къ которымъ Маркъ прибавляетъ *всѣхъ первосвященниковъ* (XIV, 53). Ихъ повѣствованія даютъ поводъ предполагать, что первая часть этого слѣдствія была произведена почти тотчасъ же послѣ того, какъ Узникъ былъ приведенъ съ Елеонской горы. Во всякомъ случаѣ, по ихъ повѣствованію, она происходила ночью, тогда какъ утромъ послѣдовало второе и особое «совѣщаніе» подобнаго же, но повидимому болѣе многочисленнаго и авторитетнаго собранія. Биней (въ сочиненіи: De Morte Christi) полагаетъ, что вторичное разбирательство происходило утромъ. Но взглядъ (недавно повторенный докторомъ Фаррaромъ), будто Лука повѣствуетъ о событіи, отличномъ отъ того, о которомъ почти тѣми же самыми словами повѣствуютъ первые два евангелиста, едва ли можетъ быть принятъ. Съ дру-

По всѣмъ уложеніямъ еврейскаго закона, отправленіе суда ночью было безусловно незаконно и недѣйствительно, въ какой бы формѣ оно ни было ведено. Въ одномъ мѣстѣ мишны [1]) изложенъ законъ, противопоставляющій уголовное судопроизводство гражданскому. Онъ до такой степени разителенъ, что мы рѣшаемся привести здѣсь его сполна, хотя собственно для насъ важны только заключительныя слова параграфа:

„Гражданское и уголовное судопроизводства подчинены однимъ и тѣмъ же правиламъ относительно допросовъ и слѣдствія. Но они отличаются способомъ производства—въ слѣдующихъ пунктахъ. Для перваго нужны лишь три судьи, для послѣдняго—двадцать три. Въ первомъ безразлично, въ чью пользу говорятъ судьи, первыми подающіе мнѣнія; въ послѣднемъ тѣ, которые говорятъ за оправданіе, должны говорить первыми. Въ первомъ большинство одного голоса всегда достаточно; въ послѣднемъ — большинство одного голоса всегда достаточно для оправданія, но требуется большинство двухъ го-

---

гой стороны Іоаннъ повѣствуетъ о допросѣ у первосвященника, пересылкѣ отъ Анны къ Каіафѣ и передачѣ утромъ Пилату, но не намекаетъ ни на какой разборъ дѣла въ совѣтѣ. Эти два изложенія дѣла, хотя и непротиворѣчатъ одно другому, но кажутся на первый взглядъ взаимно несовмѣстимыми; повѣствованіе Луки помогаетъ намъ разрѣшить эту трудность. Онъ опускаетъ первую часть упомянутаго слѣдствія — допросъ свидѣтелей, но повѣствуетъ о признаніи и осужденіи, происшедшихъ въ томъ засѣданіи совѣта, которое происходило, *какъ насталъ день* (Лук. XXII, 66) и послѣ котораго *поднялось все множество ихъ и повели Его къ Пилату* (Лук. XXIII, 1). Сопоставляя всѣ эти изложенія дѣла, намъ не трудно будетъ установить историческій порядокъ событій. Обвиняемый былъ сперва приведенъ къ Аннѣ, а отъ него пересланъ къ Каіафѣ, и допрошенъ которымъ либо изъ этихъ первосвященниковъ. Около этого ранняго часа, навѣрно, произошло отреченіе Петра, о которомъ повѣствуютъ всѣ евангелисты. — Что совѣтъ въ полномъ составѣ не засѣдалъ ночью,—это несомнѣнно: что нѣкоторое число его членовъ присутствовало ночью у Каіафы, равнымъ образомъ ясно. Если предположить, что окончательное формальное засѣданіе совѣта происходило въ его обычное утреннее время, то вполнѣ возможно, что поразительная сцена заклинанія, признанія и приговора произошла предъ нимъ. Но съ свидѣтельствами болѣе согласно допустить, что она произошла раньше, когда уже собралось значительное число членовъ, совершенно достаточное для того, чтобы къ нему могло быть, въ нестрогомъ смыслѣ, приложено названіе совѣта. И во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что болѣе раннія событія, приглашеніе и допросъ свидѣтелей и обсужденіе ихъ показаній—должны были занять нѣкоторое время ночи.

[1]) *Мишна*, De Synedriis, IV, 1.

лосовъ для осужденія. Въ первомъ рѣшеніе (въ случаѣ ошибки) можетъ быть отмѣнено, въ какую бы сторону оно ни склонилось; въ послѣднемъ осужденіе можетъ быть отмѣнено, но оправданіе—нѣтъ. Въ первомъ ученики закона, присутствующіе въ судѣ, могутъ говорить (какъ засѣдатели или ассистенты) и за и противъ обвиняемаго; въ послѣднемъ они могутъ говорить въ пользу обвиняемаго, но не противъ его. Въ первомъ—судья, высказавшій свое мнѣніе, все равно за или противъ, можетъ измѣнить его; въ послѣднемъ—тотъ, кто подалъ голосъ за обвиненіе, можетъ измѣнить мнѣніе, но тотъ, кто подалъ голосъ за оправданіе,—нѣтъ. Первое (гражданское судопроизводство) начинается только днемъ, но оканчиваемо быть можетъ и по наступленіи ночи; послѣднее (уголовное судопроизводство) начинается только днемъ, и должно быть кончаемо также днемъ. Первое можетъ кончаться оправданіемъ или осужденіемъ въ тотъ же день, въ который начато, послѣднее можетъ быть кончаемо въ тотъ же день, если произносится оправдательный приговоръ; но должно быть отсрочиваемо до слѣдующаго дня въ случаѣ, если должно кончиться осужденіемъ. И по этой причинѣ уголовное судопроизводство не можетъ быть начинаемо наканунѣ субботы или праздника“.

Распятіе Іисуса произошло (въ этомъ едва-ли было когда нибудь сомнѣніе) въ пятницу—наканунѣ субботы, которая была вдобавокъ *великимъ днемъ* [1]), а засѣданіе совѣта происходило въ ту же пятницу утромъ [2]). Подобное засѣданіе въ такой день было запрещено. Если оно открывалось лишь для произнесенія оправдательнаго приговора, оно было законно. Но если судъ не могъ сразу оправдать подсудимаго, то былъ обязанъ отсрочить по крайней мѣрѣ на 24 часа засѣданіе для произнесенія окончательнаго приговора. Окончательное засѣданіе не могло также происходить въ субботу. Необходимость отсрочки

---

[1]) Іоан. XIX, 39.

[2]) Так. обр. въ настоящемъ своемъ изслѣдованіи мы избѣгаемъ крайне труднаго вопроса, на 14 или 15 нисана падала пятница и въ какой день этой недѣли вкушали пасхальнаго агнца. Если пятница падала на 15-е, то она была пасхой или праздникомъ, когда законъ вовсе запрещалъ судить. -*Мишна*, Moed Katon, V, 2.

уголовнаго суда для обезопашенія правъ обвиняемаго очень ясно показана въ подробныхъ предписаніяхъ мишны [1]).

„Если человѣкъ оказывается невиннымъ, судъ оправдываетъ его. Въ противномъ случаѣ приговоръ надъ нимъ откладывается на слѣдующій день. Между тѣмъ судьи собираются вмѣстѣ и, вкушая немного мяса, но весь этотъ день не употребляя вина, совѣщаются о дѣлѣ [2]). На слѣдующее утро они возвращаются въ присутствіе“ и опять подаютъ голоса, съ такими же предосторожностями, какъ и прежде... Если наконецъ приговоръ произнесенъ, они выводятъ приговореннаго для побіенія камнями. Мѣсто казни должно быть отдѣльно отъ суда (ибо въ Левит. XXIV, 14 сказано: „*выведи злословившаго* (имя Господне) *вонъ изъ стана*“). Въ это время одинъ служитель правосудія долженъ стоять у двери суда съ платкомъ въ рукѣ; другой верхомъ слѣдуетъ за шествіемъ на казнь, но останавливается на самомъ дальнемъ пунктѣ, съ котораго онъ еще можетъ видѣть человѣка съ платкомъ. Судьи продолжаютъ сидѣть, и если кто нибудь берется доказать, что осужденный невиненъ, то стоящій у дверей машетъ платкомъ, а верховой въ тотъ же мигъ скачетъ за осужденнымъ и призываетъ его защищаться опять“.

Эти предписанія, взятыя не изъ комментарія на устный законъ, но изъ самой мишны, вѣроятно существовали во всей подробности въ первосвященничество Каіафы. Нѣтъ основанія сомнѣваться, что по крайней мѣрѣ общее правило, предписывающее отсрочивать окончаніе судопроизводства до другаго дня, было обязательно для судей Іисуса Назарянина. Ни въ какомъ случаѣ это правило не было такъ безусловно обязательно для правосудія, какъ въ настоящемъ, когда Обвиняемый, взятый подъ стражу по наступленіи ночи, былъ на разсвѣтѣ дня поставленъ на судъ, не имѣя ни малѣйшей возможности представить свидѣтелей для своей защиты. Гемара называетъ *жестокостью* ускореніе дня смерти обвиняемаго [3]); здѣсь эта

---

[1]) *Мишна*, De Synedriis, V, 5 и VI. 1.

[2]) «Beatus judex qui fermentat judicium suum: Блаженъ судья, который даетъ своему приговору время перебродиться». *Гемара* на мишну, De Synedriis, c. 1.

[3]) «Proferre diem mortis damnati nefas est (преступно ускорять день смерти осужденнаго)». *Мишна*, De Synedriis IV, 1. См. 8-е примѣчаніе у Кокцея.

жестокость перешла въ явное неправосудіе, такъ какъ дѣйствительный судъ, начатый вопреки закону слишкомъ рано, вѣроятно былъ конченъ по существу дѣла во мракѣ ночи. Это было бы нетерпимымъ нарушеніемъ права при обыкновенномъ гражданскомъ искѣ, который могъ быть заявленъ и дѣло по нему могло быть начато только днемъ, хотя. при случаѣ, оно могло продолжаться и при наступленіи ночной темноты до постановленія приговора [1]). Но важное уголовное дѣло—дѣло о преступленіи, несомнѣнно влекшемъ за собою смертную казнь, должно было и начаться и возобновляться или продолжаться и оканчиваться только при дневномъ свѣтѣ. А что судъ, по которому потомокъ Израиля, природный еврей, котораго зналъ весь народъ какъ „мужа сильнаго словомъ и дѣломъ", могъ быть лишенъ жизни,—что такой судъ былъ начатъ и конченъ формальнымъ приговоромъ, въ промежутокъ времени между полуночью и утромъ,—это было попраніемъ какъ формъ и правилъ еврейскаго закона, такъ и основныхъ началъ правосудія. И такъ какъ Салъвадоръ [2]) совершенно не обращаетъ вниманія на это необычайное нарушеніе права, то намъ нѣтъ необходимости подробно разбирать защиту имъ другихъ частей этого мнимо-законнаго судопроизводства.

Впрочемъ не можетъ быть сомнѣнія, что въ эти неурочные часы, между ночью четверга и утромъ пятницы, нѣкоторые обряды судопроизводства по еврейскому закону были соблюдены. Какъ ни неправедны были судьи Христа, они все-таки были люди воспитанные въ еврейскомъ законѣ, и знавшіе досконально всѣ подробности его; они должны были чувствовать невозможнымъ для себя, нарушивъ судебную правду, нарушить вмѣстѣ и всѣ формы суда. Іисусъ Христосъ, какъ мы видѣли, потребовалъ настоящаго формальнаго обвиненія и слѣдствія: „что спрашиваешь Меня? спроси слышавшихъ, что Я говорилъ

---

[1]) Но и это запрещено другимъ мѣстомъ, въ трактатѣ «Nidah», и у юристовъ возникъ вопросъ объ относительномъ авторитетѣ этихъ двухъ предписаній.

[2]) Онъ утверждаетъ, будто разбирательство дѣла и осужденіе происходили въ полномъ собраніи синедріона и прибавляетъ: «Совѣтъ собирался снова утромъ на другой или на третій день, какъ требовалъ законъ, чтобы утвердить или отмѣнить рѣшеніе». Это утвержденіе—чистый вымыселъ.

имъ“ [1]). И до самаго конца мы не услышимъ отъ Него болѣе ни слова. Когда на требованіе гласнаго правосудія отвѣтили ночнымъ слѣдствіемъ, Обвиняемый отказался отъ участія въ немъ. Въ это время произошло многое. Члены совѣта искали свидѣтелей противъ Іисуса. Матѳей говоритъ, что они *искали лжесвидѣтельства* [2]). Но даже простое „исканіе“ было соблазнительною непристойностью со стороны суда. Еврейскіе судьи, какъ мы видѣли, являлись и должны были являться на судѣ попреимуществу защитниками обвиняемаго. И однимъ изъ самыхъ страшныхъ зрѣлищъ, какія когда-либо видѣлъ міръ, должно быть было заклинаніе или торжественное обращеніе къ свидѣтелямъ, пришедшимъ говорить противъ жизни Іисуса. Эта форма заклинанія или торжественнаго обращенія до сихъ поръ сохранилась цѣликомъ въ еврейскомъ законѣ [3]). Обязанностью первосвященника было произнести заклинаніе предъ каждымъ свидѣтелемъ по уголовному дѣлу, и потомъ привести ихъ къ присягѣ. Кто можетъ измѣрить дѣйствіе, какое производило заклинаніе, когда было произносимо священнымъ судьею Израиля,—на людей, обязанныхъ во все время произнесенія словъ смотрѣть въ лицо обвиняемому?

„Не забудь, о свидѣтель, что иное дѣло давать показаніе въ судѣ объ имуществѣ и иное — въ судѣ, на которомъ дѣло идетъ о жизни. Въ денежной тяжбѣ, если твое свидѣтельство будетъ неправильно, все дѣло кончается деньгами. Но если ты согрѣшишь въ судѣ, рѣшающемъ вопросъ о жизни, то кровь обвиняемаго и кровь его сѣмени до скончанія вѣка вмѣнится тебѣ... Почему и Адамъ былъ созданъ одинъ—чтобы научить тебя, что если какой нибудь свидѣтель погубитъ одну душу изъ среды Израиля, то Писаніе признаетъ его погубившимъ весь міръ; а того, кто спасаетъ одну такую душу,—какъ бы спасшимъ міръ. . Ибо человѣкъ одною печатью своего перстня можетъ сдѣлать много оттисковъ. и всѣ они будутъ точно схожи. Но Онъ, Царь царей, Онъ, Святый и Благословенный,

---

[1]) Іоан. XVIII, 21.

[2]) Матѳ. XXVI, 26.

[3]) *Мишна*, De Synedriis IV, 5. «Intro vocatis terrorem incutiunt testibus»,—(позвавъ свидѣтелей, внушаютъ имъ страхъ) II, 6.

съ Своего образа перваго человѣка взялъ образы всѣхъ людей, которые будутъ жить; такъ впрочемъ, что ни одно человѣческое существо не похоже вполнѣ на другое. Посему, будемъ думать и вѣровать, что весь міръ сотворенъ для человѣка такого, каковъ тотъ, жизнь котораго зависитъ отъ твоихъ словъ".

Сынъ Человѣческій, жизнь котораго законъ ограждалъ такимъ страшнымъ священнодѣйствіемъ, стоялъ молча предъ свидѣтелями; и, по какой бы тамъ ни было причинѣ, ихъ свидѣтельства найдены недостаточными. Что говоритъ еврейскій законъ о показаніяхъ? Талмудъ дѣлитъ всѣ устныя показанія на —

1) пустыя свидѣтельства,

2) недостаточныя или одиночныя свидѣтельства,

3) надлежащія свидѣтельства; или (быть можетъ) показанія, которыя свидѣтельствуютъ согласно между собою [1]).

Показанія свидѣтелей, которыхъ первыми допрашивали въ эту ночь, кажется были устранены, какъ принадлежавшія къ первому разряду; такъ какъ „пустое свидѣтельство" не принималось даже временно, или не записывалось до тѣхъ поръ, пока не подтвердится впослѣдствіи. Съ другой стороны „недостаточное свидѣтельство" допускалось предварительно, но не имѣло силы, пока не подтверждалось другими. Къ этому среднему разряду принадлежало показаніе того свидѣтеля, который заявилъ объ изрѣченіи Іисуса относительно разрушенія и возстановленія храма. Когда же къ нему присоединился другой свидѣтель, тогда возникъ вопросъ: не возвышается ли свидѣтельство обоихъ на третью высшую степень свидѣтельства, извѣстнаго подъ именемъ „свидѣтельства людей согласныхъ между собою". „Но, говоритъ Маркъ, употребляя точное техническое выраженіе, *свидѣтельства сіи не были достаточны*" или согласны между собою [2]). Безъ сомнѣнія, здѣсь было словесное разногласіе въ показаніяхъ о фактахъ. Это разногласіе, по нашимъ современнымъ понятіямъ, не могло бы имѣть важности. Маркъ передаетъ свидѣтельства того и другаго въ одномъ и

---

[1]) Ibid. V, 3. 4. См. также *Lightfoot's*, Hor. Hebr., Марк. XIV, 56.

[2]) Хотя Маркъ говоря, что ихъ свидѣтельства были οὐκ ἴσαι (XIV, 56), скорѣе разумѣетъ, что они были «недостаточны», чѣмъ «несогласны».

томъ же предложеніи, не различая ихъ. И Матѳей дѣлаетъ тоже, мало отличаясь отъ Марка. Ни тотъ, ни другой не дѣлаетъ явнаго различенія между показаніями этихъ двухъ свидѣтелей. Предположимъ, что (указываемое Маркомъ) разногласіе состояло лишь въ томъ, что одинъ сказалъ словами Матѳея: „*могу разрушить храмъ Божій*“ [1]), а другой—„*Я разрушу* этотъ храмъ“. Но даже подобное этому разногласіе было достаточно для уничтоженія силы ихъ свидѣтельства. Въ еврейскомъ уголовномъ судопроизводствѣ „малѣйшее разногласіе въ свидѣтельскихъ показаніяхъ признавалось уничтожающимъ ихъ силу“ [2]). Простая разность въ словахъ могла иногда имѣть значеніе неопровержимаго возраженія въ умѣ даже такого судьи, какъ Каіафа. Показанія прежнихъ свидѣтелей, которыхъ евангелисты, оставляя обычную свою сдержанность, прямо называютъ „лжесвидѣтелями“ [3]), были вѣроятно необстоятельны и сбивчивы. Что же касается послѣднихъ двухъ свидѣтелей, то вполнѣ возможно, что разность между изложеніями ихъ показаній у этихъ двухъ евангелистовъ не словъ только касалась, а представляла существенное и важное затрудненіе, имѣвшее большое значеніе въ ходѣ дѣла.

Здѣсь мы становимся лицомъ къ лицу съ самыми важными во всемъ изслѣдованіи вопросами: за какое преступленіе все это время судили Іисуса? По какому обвиненію и въ силу какого обвинительнаго акта стоялъ Онъ предъ синедріономъ? Доселѣ мы не имѣли въ описаніи суда никакого указанія на этотъ предметъ. Въ современномъ судопроизводствѣ такое положеніе дѣла было бы необычайно. Судить человѣка, въ особенности судомъ уголовнымъ, не указавъ напередъ преступленія, за которое его судятъ,—справедливо считается нарушеніемъ права. Но объ іудейскомъ законѣ, или о древнемъ законѣ какого бы то ни было народа, мы не должны судить по нашимъ новѣйшимъ узаконеніямъ. Еврейскій законъ, какъ мы видѣли, давалъ

---

[1]) Мѳ. XXVI, 56.

[2]) *Salvador*, Institutions, I, 373.

[3]) Между лжесвидѣтелями, какъ и между истинными свидѣтелями дѣлали различіе, смотря потому, намѣренно или ненамѣренно они лгали. См. *Lightfoot* о талмудическомъ и техническомъ значеніи слова *лжесвидѣтель*. Hor. Hebr.; Матѳ. XXV, 60.

свидѣтелямъ особенно важное значеніе. И въ древнее время обвиненіе состояло именно изъ показаній главныхъ свидѣтелей. Другого обвиненія, другого формальнаго обвинительнаго акта не было. Пока свидѣтели говорили—а говорили они всегда въ открытомъ собраніи—узникъ едва-ли признавался даже подсудимымъ. Когда они оканчивали свою рѣчь и показанія двухъ изъ нихъ оказывались согласными между собою, тогда эти показанія получали силу законнаго обвиненія, доноса, или обвинительнаго акта и вмѣстѣ съ тѣмъ служили доказательствами. Это, для насъ парадоксальное, но на дѣлѣ простое и естественное возникновеніе каждаго еврейскаго уголовнаго процесса, нигдѣ лучше не объясняется, какъ въ древнемъ знаменитомъ дѣлѣ Навуѳея израильтянина: „объявили постъ и посадили Навуѳея въ главѣ народа. И выступили два негодныхъ человѣка; и сѣли противъ него, и свидѣтельствовали на него эти недобрые люди предъ народомъ и говорили: Навуѳей хулилъ Бога и царя, и вывели его за городъ и побили его камнями и онъ умеръ“ [1]). Съ удивительною точностію здѣсь представлены существенные пункты еврейскаго уголовнаго судопроизводства [2]). Но въ дѣлѣ Навуѳея лжесвидѣтели, подученные дочерью царя сидонскаго [3]), представляются употребляющими техническое названіе (nomen juris) хулы. Въ судѣ надъ Іисусомъ о свидѣтеляхъ говорится ясно только то, что они доносили объ отдѣльномъ выраженіи Обвиняемаго. Какое же преступленіе хотѣли найти въ этомъ выраженіи обвинители или судьи? Два разныхъ значенія они могли придать приведенной фразѣ. По одному слова: „Я разрушу храмъ сей рукотворенный и черезъ три дня воздвигну другой нерукотворенный“ [4]) могли быть истолкованы въ смыслѣ нападенія на существующія учрежденія или въ значеніи намѣренія „разрушить законъ и пророковъ“. Весьма важное поясненіе на это мы имѣемъ въ параллельномъ обвиненіи, взведенномъ нѣсколькими мѣсяцами позже на Стефана: „мы

---

[1]) 3 Цар. XXI, 12, 13.

[2]) См. также у Іосифа разсказъ о судѣ надъ Захаріей, сыномъ Варуфа. De bello Judaico, IV. 5. 4.

[3]) 3 Цар. XIV, 31.

[4]) Марк. XIV, 58.

слышали, какъ онъ говорилъ, что Іисусъ Назорей разрушитъ мѣсто сіе и перемѣнитъ обычаи, которые передалъ намъ Моисей“ [1]). При другомъ воззрѣніи, въ приведенномъ изрѣченіи— и именно въ той измѣненной формѣ, какую изрѣченіе имѣетъ у Матѳея: *могу разрушить храмъ Божій* [2]) быть можетъ хотѣли найти поводъ къ обвиненію въ надменномъ присвоеніи себѣ вышечеловѣческой силы. Такъ поняли это изрѣченіе евреи, въ первый разъ услышавшіе оное: „сей храмъ строился сорокъ шесть лѣтъ, и Ты воздвигнешь его въ три дня“ [3])? Надо замѣтить, что эти два обвиненія, хотя и различныя, не-несовмѣстимы между собою. Развѣ не могли обвинять Его и въ покушеніи на перемѣну національныхъ учрежденій, и въ притязаніяхъ на чудотворную силу? Или, обобщая обѣ эти вины, мы можемъ сказать: Іисусъ былъ осужденъ окончательно за „хулу“, потому что Онъ объявилъ себя Мессіею и Сыномъ Божіимъ, усвояя такимъ образомъ себѣ права, превышающія даже тѣ притязанія, которыя приписывали Ему подысканные судомъ свидѣтели. Хулу именно подразумѣвало одно изъ обвиненій—обвиненіе въ томъ, что Онъ приписывалъ себѣ сверхчеловѣческую силу... Подъ туже категорію закона или nomen juris т. е. подъ категорію хулы подведено было и другое обвиненіе. На такую мысль наводятъ насъ свидѣтели противъ Стефана, назвавшіе „*хульными словами*“ [4]) разсужденія этого діакона о преходящемъ значеніи святаго мѣста и закона [5]). И по нашему мнѣнію нельзя найти никакой еврейской категоріи преступленій, подъ которую бы покушеніе — отмѣнить древнія учрежденія—могло подойти такъ естественно, какъ подъ категорію, обозначавшуюся терминомъ хулы. Свидѣтели имѣли это въ виду съ самаго начала, а судьи несомнѣнно имѣли; и для насъ не излишне заняться вопросомъ: что значилъ этотъ юридическій терминъ?

Хула или точнѣе богохульство не есть оскорбленіе вообще, а

---

[1]) Дѣян. VI, 14.
[2]) Матѳ. XXVI, 61.
[3]) Іоан. II, 20.
[4]) Дѣян. VI, 13.
[5]) Дѣян. VI, 14.

оскорбленіе, которое, какъ показываетъ самое названіе [1]), направляется прямо противъ Бога. Таковъ былъ въ древности смыслъ слова „хула“ и онъ началъ снова придаваться этому слову въ новѣйшее время. Но въ странахъ Европы, управляющихся вмѣстѣ и гражданскимъ и каноническимъ законами хула получила вторичное и производное значеніе. Въ ихъ кодексахъ она занимаетъ первое мѣсто при перечисленіи преступленій, составляющихъ измѣну противъ Божества, предшествуя даже измѣнѣ противъ государства. И это — crimen laesae majestatis divinae (преступленіе оскорбленія Божественнаго величія), подобно преступленію измѣны противъ земныхъ правителей, часто на практикѣ получало слишкомъ уже широкое приложеніе. Мы не будемъ изслѣдовать, необходимо ли вообще для обыкновенныхъ народовъ и законодательствъ имѣть въ своихъ уложеніяхъ такое преступленіе, какъ измѣна Богу. Несомнѣнно, что въ еврейскомъ государствѣ и законодательствѣ это было необходимо. Еврейское государство было чистою теократіей и всѣ его пророки, священники, судьи и цари были въ собственномъ смыслѣ сановниками и служителями Невидимаго Царя, откровеніемъ котораго опредѣлялись государственное устройство и законъ Израиля. При такомъ государственномъ устройствѣ хула или словесное отреченіе отъ Бога была въ прямомъ и собственномъ смыслѣ слова государственною измѣной; а всякое покушеніе ниспровергнуть великія учрежденія Богоправленія составляло измѣну въ производномъ, не собственномъ смыслѣ. Несомнѣнно, что это слово употреблялось въ вѣкъ Каіафы для обозначенія указанныхъ покушеній противъ божественной системы еврейской религіи.

Оставаясь на строго исторической почвѣ въ нашемъ юридическомъ разборѣ, мы должны признать, что общій ходъ ночнаго судопроизводства надъ І. Христомъ былъ предначертанъ заранѣе (т. е. сряду по воскресеніи Лазаря, а можетъ быть и раньше) руководящими членами синедріона и что они, а не свидѣтели, на самомъ дѣлѣ вели обвиненіе. Въ Евангеліи мы

---

[1]) Еврейскія слова, обозначающія понятіе хулы, также заключаютъ въ себѣ указаніе на оскорбленіе или поношеніе словами.

имѣемъ на это рѣшительныя [1]) доказательства. На неоднократныхъ засѣданіяхъ собранія, которыя въ четвертомъ евангеліи называются собраніями синедріона [2]), пресѣченіе дѣятельности, а если понадобится, то и смерть Іисуса, были уже рѣшены. И въ этихъ предшествовавшихъ взятію І. Христа засѣданіяхъ синедріона обсуждались не одни только Его дѣйствія, какъ пророка или противника существующихъ учрежденій. Его заявленія, что Онъ есть Христосъ и даже Сынъ Божій (что давно уже признали Его ближайшіе послѣдователи),—какое бы значеніе ни соединяли съ этими таинственными заявленіями,—сильно безпокоили совѣсть евреевъ, особенно въ Іерусалимѣ. Рѣшеніе, указываемое въ четвертомъ евангеліи: „чтобы, кто признаетъ Его за Христа, того отлучать отъ синагоги“ [3]) собственно не отвергало справедливости этихъ заявленій. Оно, какъ полагаетъ Неандеръ, быть можетъ только предоставляло обсужденіе этихъ заявленій — единственной власти, имѣвшей право обсуждать подобные вопросы,—великому совѣту народа; и въ тоже время запрещало всѣмъ частнымъ лицамъ, каковы бы ни были ихъ личныя убѣжденія, выражать эти убѣжденія публично впредь до торжественнаго приговора синедріона. Время произнесенія такого приговора наступило, и легко понять, какіе безпокойные вопросы занимали умы судей въ то время, когда они въ это раннее утро выслушивали свидѣтеля за свидѣтелемъ.

Показанія, какъ всѣ евангелисты свидѣтельствуютъ, найдены на судѣ недостаточными, можетъ быть „не относящимися къ дѣлу“ [4]), во всякомъ случаѣ негодными для того, чтобы на нихъ однихъ судьи могли основать свое убѣжденіе. Правило закона на такой случай говорило ясно, что обвиняемаго тотчасъ же должно было освободить. Даже еслибы обвинительныя показанія были найдены достаточными, слѣдующій шагъ суда

---

[1]) Іоан. VII, 25, 30, 45; VIII—40; IX. 22. XI—47, 57. Мѳ. XXI, 23, 46; Лук. XX, 20; Мѳ. XXVI, 3. и слѣд.

[2]) Іоан. XI, 47.

[3]) Іоан. IX, 22.

[4]) Какое именно изъ этихъ значеній имѣло неизвѣстное намъ еврейское слово, переведенное по гречески ἴσῃ μαρτυρια—равное свидѣтельство,—трудно утвердительно сказать.

по правиламъ еврейскаго судопроизводства долженъ былъ состоять въ приглашеніи свидѣтелей защиты [1]). Но такое распоряженіе въ ночное время было бы неудобно дѣлать и пришлось бы пріостановить судъ. Ни того ни другаго не сдѣлали, а сдѣлана была попытка подвергнуть Обвиняемаго перекрестному допросу. „Что же ничего не отвѣчаешь, что они противъ Тебя свидѣтельствуютъ“: вотъ подлинныя слова первосвященника, повторенныя въ двухъ евангеліяхъ [2]). Но Онъ молчалъ и не отвѣчалъ ничего [3]). Допросъ былъ незаконный. Нельзя представлять этого молчанія слѣдствіемъ негодованія на ошибки или на ложь обвинителей или на недобросовѣстность судей. Что обычныя права всякаго обвиняемаго еврея представлялись уму Іисуса, это мы уже видѣли. Но чтобы Онъ надѣялся какъ-либо избѣжать осужденія, или даже что Онъ желалъ избѣжать онаго при настоящемъ положеніи дѣла, на это нѣтъ никакого указанія. Всѣ повѣствованія согласно показываютъ, что Онъ уже за нѣсколько времени предсказалъ приближеніе потрясающаго конца своего земнаго поприща. Изрѣченія, сказанныя Имъ въ предвкушеніи этого конца въ теченіи предшествующихъ недѣль и въ особенности въ предшествующій день, извѣстны всѣмъ и обнаруживаютъ высочайшее самообладаніе. Эта высота самообладанія отличаетъ Его и въ этотъ рѣшительный часъ. Неточные или злонамѣренные пересказы о томъ, что Онъ говорилъ три года тому назадъ, теперь не обращали на себя Его вниманія. Онъ пришелъ въ Іерусалимъ на смерть не по ошибкѣ; и если мы непремѣнно желаемъ составить себѣ нѣкоторое представленіе о томъ, какія мысли занимали Его, когда Онъ безмолвствовалъ, то можемъ предположить, что Его занимало то зрѣлище, которое теперь было предъ Его глазами. Вотъ наконецъ собрались предъ Нимъ сыны дома Израилева въ лицѣ своего верховнаго совѣта и великаго множества народа. Онъ всегда исповѣдывалъ Себя предназначеннымъ и посланнымъ на служеніе этому народу; теперь они

---

[1]) Адвоката для защиты, извѣстнаго подъ названіемъ Baal-rib или Domi nus litis (господинъ тяжбы), кажется не было. *Friedlieb*, Archaelog. 87.

[2]) Марк. XIV, 60; Мѳ. XXVI, 62.

[3]) Марк. XIV, 61.

встрѣтились въ послѣдній разъ; и всѣ вѣка прошедшей исторіи Израиля представились уму Того, Кто стоялъ здѣсь въ ожиданіи Своего приговора.

Невозможно опредѣлить, въ какой именно часъ произошла великая заключительная сцена, такъ живо описанная тремя евангелистами [1]). Несомнѣнно, что частный и публичный допросы свидѣтелей должны были занять значительное время; присутствовалъ ли или нѣтъ при допросахъ „весь совѣтъ“ или одинъ отдѣлъ его членовъ, но то вполнѣ несомнѣнно, что, пока допросы продолжались, въ засѣданіе собралось огромное число членовъ *великаго синедріона*. Членовъ этого учрежденія считалось семьдесятъ одинъ; „въ маломъ синедріонѣ“, который вѣроятно былъ комитетомъ или отдѣленіемъ, образованнымъ изъ членовъ перваго, только двадцать-три члена [2]). Очень возможно, что въ такой ранній часъ Каіафой было созвано „малое собраніе“ и что никакое другое вовсе не собиралось, хотя повѣствованія евангелистовъ скорѣе даютъ поводъ думать, что былъ созванъ „великій совѣтъ“, который одинъ могъ въ то время судить человѣка уголовнымъ судомъ и который одинъ только во всѣ времена могъ судить пророка [3]). Допустимъ согласно съ образомъ выраженія евангелистовъ, что въ этомъ пунктѣ законъ былъ соблюденъ. Въ такомъ случаѣ мы можемъ представить слѣдующую картину суда. Совѣтъ засѣдалъ въ палатѣ Газитъ (Gazith). Мѣста судей были расположены полукругомъ и одна половина членовъ сидѣла по правую, а другая по лѣвую сторону отъ предсѣдателя или *нази*, которымъ

---

[1]) Книжники и фарисеи, судившіе Спасителя, носили (Мѳ. XVIII, 5) особыя повязки на лбу и на рукахъ съ словами изъ закона, называвшіяся хранилищами (филактеріями). «Они читаютъ хранилища свои, пишетъ Талмудъ—(Berachoth, I, 2) отъ разсвѣта до третьяго часа», который былъ послѣднимъ срокомъ для собранія малаго синедріона. Между тѣмъ какъ великій синедріонъ могъ начинать засѣданія лишь «послѣ ежедневнаго утренняго жертвоприношенія» (Маймонидъ на главу—De Sinedriis III), евангелистъ Лука указываетъ на разсвѣтъ, какъ на время, когда дѣйствительно «ввели Спасителя въ синедріонъ» (Лук. XXII, 55) на судъ.

[2]) *Мишна* (De-Synedriis. I, 6) прямо говоритъ, что по закону число членовъ синедріона было двадцать три.

[3]) Tribus, psedo-prophetes, sacerdos magnus, non nisi a septuaginta et unius judicum consessu judicantur. *Мишна*, De Synedriis, I. 5.

въ настоящемъ случаѣ былъ первосвященникъ Каіафа. Около него по одну сторону сидѣлъ „отецъ суда“, по другую „мудрецъ“. Два писца сидѣли за столомъ для записыванія приговоровъ; два служителя стерегли Узника, стоявшаго прямо предъ предсѣдателемъ. Въ этой массѣ судей Каіафа и его друзья представляли сильную саддукейскую партію. Саддукеи, какъ раціоналисты, не питали большой вражды къ Іисусу; ихъ отталкивало отъ Христа только общее всѣмъ имъ нерасположеніе признавать какое бы то ни было участіе Божественнаго промысла въ человѣческихъ дѣлахъ. Но, какъ аристократическая и оффиціальная партія, они весьма живо принимали къ сердцу то разстройство, которое религіозный энтузіазмъ обыкновенно производитъ въ обыденной жизни общества, и всегда были расположены подавлять энтузіазмъ прежде, чѣмъ онъ успѣетъ распространиться до опасныхъ границъ. Припомнимъ здѣсь то засѣданіе, которое первосвященники и фарисеи собрали сряду по воскрешеніи Лазаря. На этомъ засѣданіи глава саддукеевъ—Каіафа сдѣлалъ свою замѣчательную ссылку на salus populi (на безопасность народа), какъ цѣль, стоящую выше всѣхъ правъ личности:—„вы ничего не знаете, и не подумаете, что лучше намъ, чтобы одинъ человѣкъ умеръ за людей, нежели чтобы весь народъ погибъ“ [1]). Ссылка была повидимому весьма основательна и свидѣтельствовала о его здравомъ взглядѣ на характеръ и своего народа и римскихъ властей, взглядѣ широкомъ, не упускавшемъ изъ вниманія ни одного элемента, который должно было принять въ разсчетъ, ни одного, *за исключеніемъ* бытія Бога и промыслительной близости Его къ человѣку. Первосвященникъ высказывалъ тогда чуждую ненависти, холодную и спокойную рѣшимость освободиться отъ святаго Согражданина, и тогда же было рѣшено убить Іисуса [2]). Но при самомъ выполненіи этого плана, т. е. во время самаго производства суда уже слышалось въ его голосѣ нѣкоторое раздраженіе. Съ другой стороны—фарисеи, составлявшіе тоже значительную часть совѣта, съ своими патріотическими и религіозными убѣжденіями по началу должны были задуматься

[1]) Іоан. XI, 50.
[2]) Іоан. XI, 53.

надъ проповѣдью Іисуса и даже питать къ ней нѣкоторое сочувствіе. Но внутренняя борьба, которую они несомнѣнно испытали прежде чѣмъ рѣшительно отвергли Его притязанія, была причиной того, что за этимъ отверженіемъ, по обыкновеннымъ законамъ человѣческой природы, послѣдовала постепенно возраставшая враждебность, перешедшая къ этому времени въ самую сильную ненависть. Эти-то ревнители совѣта и начали ту необычную и шумную сцену, которою закончилось засѣданіе. Въ продолженіи послѣдняго допроса свидѣтелей Іисусъ молчалъ; но мысль о Его притязаніи на права Миссіи и Бога, ни на минуту не оставлявшая судей, давила ихъ своею тяжестію и наконецъ они не выдержали.

Нѣкоторыя разности въ повѣствованіяхъ евангелистовъ въ этомъ пунктѣ (весьма несущественныя впрочемъ) даютъ намъ возможность представить себѣ это зрѣлище съ большею подробностію и вѣрностью исторіи. „*Ты ли Христосъ, скажи намъ*“ [1]), кричали судьи, и неудержимымъ крикамъ толпы судей, описаннымъ въ одномъ евангеліи, положило конецъ только торжественное заклинаніе предсѣдателя, записанное въ другомъ [2]). На страстные и враждебные вопросы совѣта Іисусъ сначала отвѣчалъ неопредѣленнымъ выраженіемъ: „если Я скажу вамъ, вы не повѣрите“ [3]), давая знать имъ, что они забыли свой долгъ обсудить самыя Его права. Затѣмъ Онъ присовокупляетъ: „если же Я спрошу васъ (какъ Онъ сдѣлалъ это нѣсколько дней тому назадъ въ храмѣ, когда они спрашивали Его: *какою властію Ты это дѣлаешь* — Мѳ. XXI, 23), вы не будете отвѣчать Мнѣ и не отпустите“ [4]) вашего Узника. Замѣчаніе вполнѣ истинное! Совѣтъ уже не могъ быть отклоненъ отъ своей цѣли чрезъ вторичное требованіе отъ него Іисусомъ судейской честности и порядка на судѣ. Они видѣли на Его лицѣ сіяніе того не земнаго права, которое Его уста еще нѣсколько мгновеній медлили подтвердить за собою, и съ смѣшаннымъ чувствомъ страха и ненависти, вставъ на ноги, сказали въ одинъ голосъ: *итакъ Ты сынъ Божій?*

[1]) Лук. XVII, 67.
[2]) Мѳ. XXVI, 63.
[3]) Лук. XXIII, 67.
[4]) Лук. XXII, 6.

Но вотъ, надъ этою толпой старыхъ искаженныхъ злобою лицъ, поднялся первосвященникъ Израиля, и всѣ голоса смолкли, судьи сѣли; главный сановникъ и судія святаго народа, во имя Бога, которому служилъ, потребовалъ отвѣта на свое торжественное заклинаніе: „заклинаю Тебя Богомъ живымъ, скажи намъ, Ты ли Христосъ Сынъ Благословеннаго“? Это былъ вопросъ, рѣшенія котораго люди такъ долго ожидали! Теперь послѣдовалъ отвѣтъ: „*Я есмь Христосъ, Сынъ Божій*“; и, обратившись къ собранію, сидѣвшему вокругъ Него на своихъ должностныхъ мѣстахъ, Обвиняемый прибавилъ: „отселѣ вы узрите Сына человѣческаго, сидящаго одесную силы и грядущаго на облакахъ небесныхъ“ [1]). Когда іудейскій царь объявлялъ о своемъ вступленіи на престолъ, то обыкновенно онъ становился въ храмѣ у колонны и радостный народъ израильской страны привѣтствовалъ его кликами — осанна, пѣніемъ, пальмовыми вѣтвями и звуками трубъ. И если такъ они встрѣчали обыкновеннаго царя, то какъ должны были встрѣтить царя-Мессію? Когда-же кто нибудь хулилъ имя Божіе, то по іудейскому закону всякій слышавшій хулу долженъ былъ разодрать свою одежду сверху донизу. Которымъ же изъ двухъ этихъ способовъ встрѣтилъ народъ іудейскій исповѣданіе Іисусово? Лишь только Іисусъ засвидѣтельствовалъ свое исповѣданіе предъ столь многими свидѣтелями, какъ первосвященникъ, разодравъ одежды свои, сказалъ: „на что еще намъ свидѣтелей? Вы слышали богохульство? какъ вамъ кажется?“ Они же сказали въ отвѣтъ: *Онъ* I s h M a v e th, т. е. *повиненъ смерти* [2]). „Они же всѣ признали Его повиннымъ смерти“ [3]).

Такъ произошло это великое осужденіе! Намъ остается сдѣлать еще нѣсколько замѣчаній объ очень немногихъ пунктахъ. Одинъ изъ этихъ пунктовъ касается законности заклинанія первосвященника и юридическаго употребленія, которое было сдѣлано изъ признанія обвиняемаго [4]). Талмудисты на

---

[1]) Мѳ. XXVI, 63; Марк. XIV, 61 и 62.

[2]) Лук. XXVI, 65, 66.

[3]) Марк. XIV—64.

[4]) Заклинаніе, какъ понятно само собою, было равносильно приведенію обвиняемаго къ присягѣ, и, кажется, на самомъ дѣлѣ было обыкновеннымъ способомъ присяги для свидѣтелей. См. у Сельдена, главу «De Juramentis»

этотъ разъ выражаются съ полнѣйшею опредѣленностію. „Нашъ законъ, говоритъ Маймонидъ, никого не осуждаетъ на смерть на основаніи его собственнаго признанія“. „Наше основное правило, говоритъ Бартенора, что никто не можетъ повредить себѣ тѣмъ, что онъ говоритъ на судѣ“ [1]). Значитъ предложеніе вопроса Обвиняемому было крайнимъ нарушеніемъ формъ правосудія. Однако вопросъ былъ предложенъ: quid juris, т. е. по какому праву? Если бы заявленія, сдѣланныя Іисусомъ о своемъ мессіанскомъ достоинствѣ, дошли до синедріона въ той же самой формѣ, но законнымъ путемъ, т. е. отъ свидѣтелей, а не отъ Него самого, то могли ли бы они повести за собою это осужденіе? Въ отвѣтъ на это мы сперва напомнимъ уже сдѣланное различіе между хулою въ ея простомъ значеніи нечестія или оскорбленія Бога и хулой, какъ преступленіемъ равносильнымъ измѣнѣ противъ теократіи. Въ первомъ смыслѣ здѣсь не было хулы: слова великаго Обвиняемаго были полны сыновней преданности Отцу [2]). Поэтому намъ должно обратиться къ послѣднему смыслу слова хула и поднять трудный вопросъ: заключалась ли *измѣна* въ томъ, что іудей объявлялъ себя Мессіей—Сыномъ Божіимъ? Безъ малѣйшаго сомнѣнія заключалась, если это заявленіе было заявленіе несправедливое.

Въ такомъ случаѣ сущность преступленія состояла бы въ ложности заявленій и эту-то ложность и должно было доказать и утвердить прежде судебнаго рѣшенія. Одно заявленіе правъ на достоинство Мессіи еще не было преступленіемъ. „Христосъ ли Ты“?—постоянно спрашивали евреи—и Іоанна

въ его книгѣ о синедріонѣ и другіе трактаты объ этомъ же предметѣ въ «Thesaurus» Уголино т. XXVI.

[1]) *Мишна*, De Synedriis, VI. 2—примѣчаніе. Кокцей пишетъ: «Ita tenent magistri, neminem ex proprio confessione aut prophetæ vaticinio esse neci dandum» (наставники заповѣдуютъ, что никого нельзя предавать смерти на основаніи его признанія или пророка на основаніи его пророчества). И даже Сальвадоръ говоритъ: «нашъ законъ никогда не осуждаетъ на основаніи одного собственнаго сознанія обвиняемаго».

[2]) Къ хулѣ въ этомъ собственномъ смыслѣ относится слѣдующее ограничительное правило Мишны: «nemo tenetur blasphemus, nisi expressit nomen»—никого нельзя считать хульникомъ, если онъ не назвалъ имени (Іеговы). De Synedriis, VII. 5.

и Іисуса и вообще всякаго преобразователя и всякаго пророка, хотя утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ считался безъ сомнѣнія самымъ смѣлымъ притязаніемъ, какое только могли заявить человѣческія уста. Въ какое отношеніе на самомъ дѣлѣ ставили тогдашніе іудеи Мессію къ ихъ Невидимому Царю и въ какомъ смыслѣ не-неизвѣстное и тому вѣку достоинство „Сына Божія“ приписывалось ожидаемому Мессіи, рѣшеніе этихъ вопросовъ не требуется нашей задачей.

Заявленіе этого двоякаго права Подсудимымъ, сдѣланное въ отвѣтъ на вопросъ великаго первосвященника, ставившаго эти два понятія во взаимную связь (*Ты ли Христосъ Сынъ Божій?*— Мѳ. XXVI, 63), никакъ не могло освобождать еврейское судилище отъ обязанности обсудить Его притязанія. Невѣрующій судья въ родѣ Каіафы, когда на его заклинаніе отвѣтили ему признаніемъ, долженъ былъ бы по настоящему возразить: „какое же Ты дашь знаменіе, чтобы мы увидѣли и повѣрили Тебѣ“ [1]). А онъ вмѣсто того, разодравъ *одежды свои*, *сказалъ*: *на что еще намъ свидѣтелей?* [2]). Такой оборотъ дѣла или былъ условленъ напередъ, чтобы этимъ маневромъ покончить это мнимо-законное судопроизводство, или же онъ былъ внезапнымъ вдохновеніемъ зла, когда неправедный судья не вполнѣ уже владѣлъ собою; холодные разсчеты и кровожадныя мысли, такъ долго таившіяся въ немъ, вдругъ отъ соприкосновенія съ стоявшей предъ нимъ лицомъ къ лицу Праведностью неудержимо ринулись наружу.

О еврейскомъ судѣ надъ Іисусомъ Христомъ мы кончили. Вотъ къ какимъ выводамъ приводитъ изслѣдованіе: I. Судъ начался, продолжался и какъ кажется былъ конченъ въ теченіи одной почти ночи; свидѣтели противъ Обвиняемаго были подъисканы судьями, но свидѣтельскія показанія не могли быть приняты даже и такими судьями. II. Судъ начался пере-

---

[1]) Іоан. VI, 30.
[2]) Марк. XIV, 63.

крестными допросами, которыхъ еврейскій законъ не дозволялъ, и окончился требованіемъ собственнаго сознанія, прямо запрещеннымъ еврейскими толкователями закона. Ш. За судомъ послѣдовалъ двадцатью четырьмя часами раньше законнаго срока приговоръ, признавшій богохульствомъ заявленныя права на достоинство Исполнителя надеждъ Израиля. Такой судъ не имѣлъ ни формъ, ни добросовѣстности законнаго судопроизводства.

Теперь переходимъ къ разсмотрѣнію римскаго судопроизводства.

II.

РИМСКОЕ СУДОПРОИЗВОДСТВО.

Законъ Моисея, увѣковѣченный хотя и въ измѣненномъ видѣ христіанствомъ, былъ едвали не самымъ вліятельнымъ законодательствомъ въ мірѣ. Но этотъ законъ имѣлъ соперника въ законѣ могущественнаго Рима. Писанный разумъ римскаго закона перелился „во всю нашу новѣйшую жизнь“ и законовѣды всѣхъ новыхъ народовъ смотрятъ съ сыновнимъ уваженіемъ на своихъ предшественниковъ, великихъ юрисконсультовъ императорской республики. Но между этими двумя вліяніями есть важное различіе.

Въ еврейскомъ обществѣ законъ былъ продуктомъ религіи. Ему усвоялось божественное происхожденіе, признанное за нимъ и христіанствомъ. Нѣтъ никакихъ указаній на то, чтобы іудейское племя отличалось врожденнымъ чувствомъ справедливости или непреодолимымъ стремленіемъ къ правдѣ, которыя сами по себѣ безъ религіи повели бы народъ къ созданію и развитію національнаго права и которыя бы даже предупредили религію. Вся исторія и литература евреевъ показываютъ напротивъ, что именно религія отлила народъ еврейскій въ данную форму и повела впослѣдствіи къ широкой, хотя и несовершенной разработкѣ *искусства добра и правды* (ars boni et aequi) или юриспруденціи. Раввинская разработка богодареннаго права, какъ мы видѣли, отличается постоянными преувеличеніями и хитросплетеніями, обнаруживающими природную неспособность племени къ высшимъ степенямъ судебнаго совершенства. Потому-то и въ то время, которымъ занимаемся мы теперь, оно оставалось слабымъ, обособившимся

отъ постороннихъ вліяній, азіатскимъ племенемъ, пропитаннымъ насквозь національными и религіозными предразсудками. Не у такихъ племенъ надо искать образцовъ равномѣрныхъ законовъ и справедливаго и умнаго приложенія ихъ къ жизни. Но въ мірѣ были, равно какъ существуютъ и теперь племена, одаренныя въ превосходной степени тѣмъ глубокимъ чувствомъ правды, которое лежитъ въ основаніи всякаго закона. И между всѣми этими племенами, древними и новыми, слѣдуетъ признать самымъ великимъ то, которое владычествовало въ разбираемую эпоху надъ Палестиною и міромъ. Когда скипетръ, отнятый у Іуды, перешолъ въ мощныя и грозныя руки Рима, тогда всѣ народы начали уже смѣнять свой страхъ предъ воинственною державой на удивленіе къ ея правительственной мудрости,—удивленіе, не умаляющееся до сихъ поръ. Удивленіе это соединялось вдобавокъ съ довѣріемъ и покорною преданностію этой мудрости. Восточныя племена инстинктивно чувствовали тогда то, что теперь—спустя два тысячелѣтія мы можемъ прослѣдить исторически, — именно, что римскій законъ былъ обязанъ своимъ несравненнымъ авторитетомъ суровымъ доблестямъ латинскаго племени и доимператорской республики. Вліятельную силу этого закона признавали тогда безотчетно, а теперь возможно прослѣдить съ ясностію, какъ законъ произошелъ изъ того инстинкта правды, который руководилъ претора и проконсула въ каждой покоренной странѣ задолго прежде, чѣмъ Ульпіанъ или Гаій дали этому инстинкту видъ безсмертнаго писаннаго закона.

Понтій Пилатъ былъ въ это время представителемъ Рима въ Іудеѣ, *правителемъ*, какъ онъ называется въ евангеліяхъ [1]). Онъ былъ Procurator Caesaris, т. е. уполномоченнымъ представителемъ или намѣстникомъ Тиверія въ этой провинціи. Онъ не былъ только procurator fiscalis съ полномочіями, не превышавшими полномочій квестора. Санъ Пилата не былъ подчиненною или финансовою должностью. Пилатъ былъ прокураторомъ cum potestate, правителемъ съ гражданскою, судебною и военною властію, подчиненнымъ, безъ сомнѣнія, по своему мѣсту сосѣднему правителю Сиріи, но прямо

[1]) Матѳ. XXVII, 2.

отвѣтственнымъ только предъ великимъ владыкою въ Римѣ. Въ какомъ же отношеніи находился самъ императоръ къ обитателямъ Іудеи и къ міру? Отвѣтъ на это имѣетъ великую важность. Императоръ былъ ни болѣе ни менѣе какъ представителемъ Рима. Въ новыя времена съ императорскимъ титуломъ привыкли соединять понятіе о власти неограниченной, превышающей царскую власть. Для римлянъ, даже во дни Тиверія, имя царя было невыносимо, и абсолютизмъ, если онъ не скрывался подъ республиканскими формами, возбуждалъ въ нихъ негодованіе. Поэтому Августъ, сдѣлавшись неоспоримымъ главою республики и рѣшившись упрочить такой порядокъ вещей, оставался по имени просто частнымъ патриціемъ или гражданиномъ. „Спаситель общества“ не осмѣлился нарушить установленное государственное устройство. Онъ забралъ въ свои собственныя руки всѣ власти и должности, всѣ почести и преимущества, которыя распредѣляло государство въ теченіи прошлыхъ вѣковъ между своими главными сановниками и представителями. Онъ сдѣлался несмѣняемымъ Princeps Senatus или президентомъ законодательнаго собранія. Онъ сдѣлался несмѣняемымъ Pontifex Maximus или главою національной религіи. Онъ сдѣлался несмѣняемымъ трибуномъ или охранителемъ народа, вслѣдствіе чего его лицо дѣлалось священнымъ и неприкосновеннымъ. Онъ сдѣлался несмѣняемымъ консуломъ или верховнымъ сановникомъ надъ всѣмъ римскимъ міромъ, съ правомъ повѣрять доходы, распоряжаться войсками и силою приводить въ исполненіе законы. Наконецъ онъ сдѣлался несмѣняемымъ императоромъ или военнымъ главою, которому присягалъ каждый воинъ въ легіонѣ и котораго мечъ отъ Инда и Гибралтара достигалъ до полюса. И при всемъ этомъ онъ былъ простымъ гражданиномъ, только сановникомъ республики. Въ этомъ одномъ человѣкѣ было теперь собрано и сосредоточено видимымъ образомъ все то, что въ теченіи вѣковъ Римъ пріобрѣталъ и распространялъ и что Риму именно приписывали покоренные народы. Такимъ образомъ Тиверій, первый наслѣдникъ государственнаго строя, созданнаго цезаремъ Августомъ, былъ въ самомъ строгомъ смыслѣ представителемъ того великаго города, который владычествовалъ надъ царями земли. Въ свою очередь римскій всадникъ, управлявшій теперь

Іудеею, былъ представителемъ Тиверія и его общественнаго значенія. Августъ, какъ извѣстно, раздѣлилъ провинціи на два класса. Онъ предоставилъ сенату право посылать проконсуловъ въ болѣе мирныя и центральныя провинціи, но сохранилъ и надъ ними свою консульскую и военачальническую власть. Нѣкоторыя же провинціи, подобно Іудеѣ, онъ удержалъ въ своихъ собственныхъ рукахъ, въ качествѣ ихъ проконсула или правителя. Въ строгомъ и законномъ смыслѣ правителемъ іудейскаго народа въ то время, о которомъ мы пишемъ, былъ не Пилатъ въ Кесаріи или Вителлій въ Антіохіи, но Тиверій въ Римѣ. Онъ былъ проконсуломъ или правителемъ Іудеи отъ лица существовавшей еще республики, — республики, теперь почти отожествленной съ нимъ самимъ. И Пилатъ, котораго Іудеи называли обыкновенно своимъ правителемъ, былъ въ строгомъ смыслѣ прокураторомъ или намѣстникомъ этого великаго проконсула, пользовался гражданскою и военною властью, какъ уполномоченный того, въ комъ была сосредоточена тогда безграничная власть Рима. Предъ этотъ-то трибуналъ совѣтъ синедріона привелъ въ пятницу своего Узника.

Утромъ въ эту пятницу Пилатъ засѣдалъ въ своей преторіи, рѣшалъ дѣла и отправлялъ правосудіе, какъ обыкновенно. Нельзя опредѣлить навѣрно, въ какомъ мѣстѣ Іерусалима находилось на этотъ разъ его судейское сѣдалище. Можетъ быть въ крѣпости подъ башнею Антонія, подъ этимъ видимымъ символомъ римскаго владычества, грозно возвышавшимся около храма, а быть можетъ (что гораздо болѣе вѣроятно) [1]) римскій судъ происходилъ въ „преторіи Ирода“, великолѣпномъ дворцѣ къ сѣверу отъ храма, описанномъ Іосифомъ Флавіемъ и выстроенномъ незадолго до этого времени идумейскими царями. Предъ дворцомъ лежало бѣлое мраморное полукружіе, представлявшее собою открытое *пространство*, обращенное къ священному городу и бывшее почти такимъ же общественнымъ мѣстомъ, какъ пространство между крѣпостью Антонія и храмомъ. На этомъ помостѣ могъ быть воздвигнутъ въ самое короткое время

[1]) Прибытіе прокуратора или тетрарха Галилеи на праздникъ Пасхи возбуждаетъ вопросъ, кто изъ нихъ занялъ это новое и болѣе блестящее зданіе, тѣмъ болѣе, что между Пилатомъ и тетрархомъ существовали соперничество и враждебность.

подвижной трибуналъ (Bema или βήμα). Въ это утро Пилатъ еще засѣдалъ въ палатѣ суда — внутри дворца; извнѣ слышался шумъ восточнаго города, пробуждающагося наканунѣ пасхи; внутри раздавался лязгъ римскаго оружія, возвышались алтари римскихъ боговъ и, можетъ быть, стояло скульптурное изображеніе далекаго полубога Тиверія. Священники и учители народа, строго соблюдавшаго свои народные обычаи, не могли входить въ эту языческую палату впродолженіи всей священной недѣли пасхи; и римлянинъ, съ своей римскою усмѣшкою, охотно устранилъ это затрудненіе, самъ вышедши за ворота съ своими воинами-ликторами. Когда взоръ Пилата упалъ на Узника, стоявшаго предъ нимъ съ связанными руками, то первыми словами правителя были слѣдующія: *въ чемъ вы обвиняете человѣка сего* [1])? Мы узнаемъ здѣсь сразу подлинный голосъ римскаго правосудія. Нѣтъ сомнѣнія, эти слова прямо указывали на собственное право и власть Пилата перензслѣдовать дѣло. Иначе ихъ нельзя и понимать. Они кромѣ того напоминаютъ благородное изрѣченіе Пилатова преемника на этомъ сѣдалищѣ: „у римлянъ нѣтъ обыкновенія выдавать какого нибудь человѣка на смерть, прежде нежели обвиняемый будетъ имѣть обвинителей на лицо и получитъ свободу защищаться противъ обвиненія“ [2]). Такъ всегда говорилъ худшій изъ римскихъ правителей (а ни Пилатъ, ни Фестъ не принадлежали къ лучшимъ)—по одному инстинкту и преданію правосудія, не оставлявшимъ ихъ и среди вѣроломныхъ племенъ. Главные священники и книжники не желали представить требуемое обвиненіе въ опредѣленныхъ чертахъ. *Еслибы Онъ*, говорили они,—*не былъ злодѣй, мы не предали бы Его тебѣ* [3]). Это наглое уклоненіе отъ прямаго отвѣта на вопросъ Пилата не могло расположить его въ пользу обвинителей, и онъ тотчасъ же становитъ дѣло на его законную почву спокойнымъ, но нѣсколько презрительнымъ возраженіемъ: *возьмите Его вы, и по закону вашему судите Его* [4]). На это обвинители отвѣчали съ упорствомъ: *намъ не позволено* (οὐκ

[1]) Іоан. XVIII, 29.
[2]) Дѣян. XXV, 16.
[3]) Іоан. XVIII, 30.
[4]) Іоан. XVIII, 31.

ἔξεστιν) *предавать смерти никого*. Отвѣтъ объяснялъ то, что, можетъ быть, заключалось уже въ словѣ „злодѣй“, и на что указывало ясно представленіе Узника на судъ Пилата,—именно, что они явились для принесенія уголовнаго обвиненія. Этимъ закончилось предварительное объясненіе [1]).

Въ этомъ пунктѣ настоящей исторіи возникаетъ вопросъ о столкновеніи судебныхъ властей и о юрисдикціи. За чѣмъ іудеи пошли къ Пилату, когда ихъ синедріонъ произнесъ надъ Іисусомъ приговоръ: *повиненъ смерти* [2])? Были ли іудеи вправѣ произнесть такой приговоръ? Или, имѣя это право, они не имѣли только власти привесть его въ исполненіе? Какъ далеко простиралась власть правителя: могъ ли онъ отмѣнить приговоръ синедріона, или только—пріостановить исполненіе его? Кто изъ нихъ—правитель или синедріонъ имѣлъ Ius vitae aut necis (право жизни или смерти)? Въ какомъ отношеніи находились во времена Іисуса другъ къ другу двѣ власти—іудейская и римская? Вопросы эти весьма трудны и ученые въ своихъ отвѣтахъ высказываютъ различныя даже до противоположности мнѣнія. Въ спорѣ между Салвадоромъ и Дюпеномъ первый (оставаясь въ этомъ случаѣ вѣрнымъ роковому воплю своего народа: *кровь Его на насъ и на чадахъ нашихъ*) пытался доказать, что синедріонъ имѣлъ полное право судить даже уголовныя преступленія и что его смертный приговоръ нуждался только въ утвержденіи римскаго правителя. Противникъ Салвадора утверждалъ, что іудейскій судъ не имѣлъ вовсе права судить тяжкія или по крайней мѣрѣ уголовныя преступленія,—что всѣ его дѣйствія въ настоящемъ процессѣ были злоупотребленіемъ власти, и что единственно дѣйствительнымъ или законнымъ судомъ былъ тотъ, который происходилъ у Пилата. Мы не имѣемъ намѣренія разбирать громадную массу историческихъ изслѣдованій, которыя были сдѣланы относительно этого безспорно труднаго пункта. Въ историческихъ

---

[1]) Изложенный разговоръ находится только въ евангеліи Іоанна; и замѣчательно, что это евангеліе, явившееся, какъ большею частію думаютъ, позднѣе другихъ, сохраняетъ слова, которыя не только заключаютъ въ себѣ сильнѣйшій внутренній признакъ достовѣрности, но и получили, благодаря новѣйшимъ изслѣдованіямъ, полнѣйшую историческую цѣну.

[2]) Мѳ. XXVI, 66.

памятникахъ не сохранилось точныхъ и рѣшительныхъ указаній для рѣшенія постановленныхъ вопросовъ. Такъ—было бы слишкомъ поспѣшно приписать достоинство хронологической точности свидѣтельству талмуда, что „за сорокъ лѣтъ до разрушенія храма судъ въ уголовныхъ дѣлахъ былъ отнятъ у Израиля“. Но оно очень замѣчательно въ томъ отношеніи, что указываетъ время, около котораго, по признанію учителей еврейскаго закона, власть надъ жизнью и смертью (безъ сомнѣнія уже ограниченная или отмѣненная при деспотическомъ владычествѣ Ирода) была отнята у нихъ окончательно. Но вообще объ отношеніи двухъ разсматриваемыхъ властей можно представить однако нѣсколько соображеній, которыя, кажется, не всегда имѣлись въ виду у изслѣдователей. Вотъ эти соображенія: 1) Относительно этого предмета между римлянами и іудеями не было договора. Послѣдніе были народъ покоренный; ихъ судебныя права, включительно съ властью надъ жизнью и смертью, были отняты у нихъ de facto (*на дѣлѣ*) и они были обязаны покориться. Но de jure (*по праву*) они никогда не признавали этого. Для нихъ, по крайней мѣрѣ для громадной массы народа, синедріонъ оставался все-таки народною властью, особенно—по обвиненіямъ, касавшимся религіозныхъ предметовъ. 2) Съ римской точки зрѣнія это дѣло имѣло совершенно иной видъ. Взглядъ римлянъ на судебныя права покоренныхъ народовъ вообще и іудеевъ въ частности былъ тотъ, что они должны имѣть такія права, какія признаютъ за лучшее дать имъ они—повелители. Въ большей части случаевъ эти права были весьма обширны. Римскій правитель утверждалъ или даже самъ заботился о точномъ исполненіи прежнихъ законовъ страны; при этомъ политика правящей власти дѣлала всѣ возможныя уступки мѣстному самоуправленію. Эти уступки естественно имѣли самые широкіе размѣры тамъ, гдѣ со стороны провинціи не замѣчалось расположенія къ борьбѣ съ покорителями. Въ римскомъ законѣ, какъ и въ римскихъ войнахъ, въ вопросахъ правосудія, какъ и въ вопросахъ политики, правиломъ мудрыхъ и надменныхъ властителей міра было parcere subjectis et debellare superbos (щадить покорныхъ и покорять гордыхъ). 3) Очевидно, что въ отношеніи къ этому предмету давался широкій просторъ высшимъ римскимъ санов-

27 Февр. 84.

никамъ—проконсуламъ или прокураторамъ при исполненіи ими обязанностей высшаго правосудія. Республика и императоръ дозволяли и даже требовали, чтобы они усиливали или ослабляли свою власть сообразно съ тѣмъ, какъ это требовалось частнымъ случаемъ или обстоятельствами. Правило, которымъ они руководствовались въ обыкновенныхъ дѣлахъ, представляемыхъ предъ ихъ трибуналы, выражено въ совершенствѣ спустя нѣсколько лѣтъ послѣ событія, занимающаго насъ теперь, Аннэемъ Галліономъ, гуманнымъ проконсуломъ Ахаіи и братомъ философа Сенеки: „еслибы дѣло касалось проступка или преступленія, то я имѣлъ бы основаніе вести его съ вами, іудеи; но если оно возникаетъ изъ вопросовъ о словахъ, именахъ и вашемъ законѣ, то разбирайте его сами; я не хочу быть судьею въ такихъ дѣлахъ". Хотя римскіе сановники и устраняли отъ себя такіе вопросы, пока они не касались правъ верховной власти, но малѣйшій намекъ на то, что одно изъ этихъ словъ или именъ или одинъ изъ этихъ вопросовъ другаго закона можетъ вредить верховной власти, давалъ правителю полнѣйшее право „погрузить свою сѣкиру съ быстрою и лютою жестокостью въ подозрительную часть политическаго тѣла".

Эти общія соображенія никогда не должно упускать изъ виду при чтеніи отрывочныхъ и часто взаимно несовмѣстимыхъ историческихъ извѣстій объ этомъ предметѣ. Они показываютъ, что крайніе взгляды, поддерживаемые новѣйшими критиками, были защищаемы и въ древности противоположными властями—римскою и мѣстною. Но самыя вѣскія доказательства находятся на сторонѣ того положенія, что въ это время всѣ дѣла, влекшія за собою смертную казнь, были предоставлены римскимъ закономъ и практикою окончательному рѣшенію римскаго правителя. Въ такихъ случаяхъ іудеямъ принадлежало только изслѣдованіе дѣла (cognitio causae). И не можетъ быть сомнѣнія, что власть правителя не ограничивалась въ этихъ случаяхъ однимъ правомъ на утвержденіе и исполненіе приговора (executio); онъ имѣлъ еще право на пересмотръ (recognitio) дѣла, по крайней мѣрѣ въ тѣхъ случаяхъ, когда хотѣлъ воспользоваться этимъ правомъ. Въ отношеніи къ обыкновеннымъ преступленіямъ—грабежамъ и убійствамъ іудейскіе начальники могли довольствоваться тѣмъ, что предавали винов-

ныхъ суду римскаго трибунала, и дальше не вмѣшивались въ дѣло. Римскій правитель съ другой стороны могъ безъ всякаго противорѣчія и безъ дальнѣйшихъ изслѣдованій съ своей стороны посылать на крестъ обыкновенныхъ злодѣевъ, противъ которыхъ являлись обвинителями туземныя власти, уже изслѣдовавшія дѣло. Но очевидно возникало затрудненіе, когда преступленіе, составлявшее предметъ обвиненія, принадлежало къ области религіи,—заключалось въ покушеніи измѣнить, въ качествѣ пророка или Мессіи, церковныя учрежденія. Въ такомъ случаѣ синедріонъ, опираясь на общее убѣжденіе всѣхъ іудеевъ, безъ сомнѣнія удерживалъ за собою исключительное право суда первой инстанціи, и старался всѣми мѣрами отклонять всякій пересмотръ дѣла (recognitio) со стороны римской власти, или не обращаясь вовсе къ этой власти или ограничивая ее однимъ правомъ утверждать его приговоры. Такъ думали и должны были думать іудеи; но римскій правитель въ томъ случаѣ, еслибы такое дѣло было представлено его суду, могъ держаться совсѣмъ другаго взгляда.

Повѣствованіе четвертаго евангелія, приводящее подлинныя рѣчи дѣйствующихъ лицъ, удивительнымъ образомъ живописуетъ историческія отношенія изображаемыхъ партій въ это время, и его повѣствованіе, въ соединеніи съ извѣстіями другихъ евангелій, освобождаетъ насъ отъ необходимости доказывать высказанныя нами общія положенія. Было ли законно со стороны іудеевъ осуждать за уголовное преступленіе, или нѣтъ,—но въ настоящемъ случаѣ они сдѣлали это. Было ли законно или нѣтъ для Пилата допрашивать снова обвиняемаго, котораго они осудили,—но въ настоящемъ случаѣ онъ сдѣлалъ это. Очевидно здѣсь происходило два судопроизводства. И приведенный уже нами разговоръ изображаетъ съ поразительнымъ искусствомъ борьбу (которой должно было ожидать) между усиліями іудеевъ получить простое утвержденіе ихъ приговора и—рѣшеніемъ Пилата принять на себя полную судебную отвѣтственность и за судъ въ первой инстанціи, и за пересмотръ дѣла. Сопротивленіе іудеевъ въ настоящемъ случаѣ имѣло свое основаніе, безъ сомнѣнія, не столько въ ихъ обыкновенной церковной независимости, сколько въ опасеніи, чтобы Пилатъ, переизслѣдовавъ дѣло, не отказался исполнить ихъ планъ.

Какъ бы то ни было, но начавшееся прекаліе вызвало прокуратора на публичное объявленіе предъ людьми, принадлежавшими къ обоимъ народамъ и окружавшими въ то время его судейское сѣдалище, — на объявленіе своего права и обязанности заняться этимъ уголовнымъ дѣломъ въ качествѣ судьи. Съ этихъ поръ оно не было уже ни простымъ дѣломъ администраціи, ни предметомъ короткаго полицейскаго разбирательства или военнаго суда; оно было теперь настоящимъ судомъ о жизни и смерти, который производился верховнымъ гражданскимъ правителемъ, ставшимъ съ своею юрисдикціею между обвиняемымъ и главными властями покореннаго народа.

Обвиненіе, потребованное Пилатомъ, пришлось принести; потому что онъ рѣшительно настаивалъ на своемъ правѣ судьи въ этомъ дѣлѣ. Обвиненіе описано съ значительною подробностью въ евангеліи отъ Луки; и хотя опущено въ трехъ другихъ евангеліяхъ, но первый вопросъ, обращенный Пилатомъ къ Іисусу и упоминаемый во всѣхъ евангеліяхъ, даетъ намъ право заключить, что вопросу его предшествовало обвиненіе. Лука передаетъ обвиненіе въ слѣдующемъ видѣ: „мы нашли, что Онъ развращаетъ народъ нашъ и запрещаетъ давать подать Кесарю, называя Себя Христомъ Царемъ“ [1]). Еслибы обвиненіе сохранило тотъ свой видъ, какой оно получило на синедріонѣ, еслибы теперь была указана чисто религіозная или церковная вина, то былъ бы предложенъ и иной вопросъ. Еслибы главные священники, когда они *начали обвинять* Іисуса, сказали прямо то, что вопіяли въ страстномъ увлеченіи при окончаніи дѣла: „мы имѣемъ законъ, и по закону нашему Онъ долженъ умереть, потому что сдѣлалъ Себя Сыномъ Божіимъ“ [2]), то могло быть сомнительнымъ, какъ поступилъ бы въ этомъ случаѣ Пилатъ. Онъ, какъ правитель, имѣлъ полномочіе приводить въ дѣйствіе ихъ законъ, или имѣлъ право надсмотра и контроля при этомъ; но онъ могъ подобно Галліону увидѣть во всемъ этомъ дѣлѣ не что иное, какъ споръ о словахъ, хотя могъ остановиться и на той мысли, что эти слова заключаютъ въ себѣ важныя послѣдствія для государства. Выборъ для него

---

[1]) Лук. XXIII, 2.
[2]) Іоан. XIX, 7.

однако былъ устраненъ перемѣною въ формѣ обвиненія. Если мы признаемъ выраженія, приводимыя Лукою, равносильными *доносу* (nominis delatio) по римскому закону, или клятвенному показанію двухъ (не менѣе) свидѣтелей-обвинителей по еврейскому закону; то и предъидущее и послѣдующее сдѣлаются для насъ яснѣе. Обвиненіе въ развращеніи (διαστρέφοντα), заключающее въ себѣ, быть можетъ, понятія какъ о „возмущеніи", такъ и „обольщеніи" народа, было совершенно искренно и ясно высказываемо въ іудейскомъ судопроизводствѣ предшествовавшей ночи. Безъ сомнѣнія, это обвиненіе было двусмысленно для римскаго слуха, но эта двусмысленность не остановила обвинителей отъ принесенія его. Они гораздо раньше еще разсудили: „если оставимъ Его такъ, то всѣ увѣруютъ въ Него и прійдутъ римляне, и овладѣютъ и мѣстомъ нашимъ и народомъ" [1]). Главное обвиненіе въ томъ, что Іисусъ называлъ себя „Христомъ Царемъ", было также вѣрно и было признано вѣрнымъ самимъ Обвиняемымъ, хотя едвали въ томъ смыслѣ, въ какомъ, по ожиданію обвинителей, долженъ былъ понять его правитель. Но если мы обратимся къ повѣствованію Луки, то убѣдимся, что обвиненіе не остановилось на этой сомнительной и не достигающей своей цѣли формѣ. Руководители обвиненія, безъ сомнѣнія, не хотѣли представить предъ языческое судилище намѣренно невѣрное обвиненіе. Они хотѣли съ возможно малою затратою лжи обратить на иноземную власть ту ненависть, которую должна была возбудить въ народѣ смертная казнь пророка. Но объявленіе Христа невиннымъ, сдѣланное Пилатомъ [2]) совершенно неожиданно для нихъ, кажется, вынудило ихъ къ той гнусности, которой они сами по себѣ признали бы за лучшее избѣжать, и—къ неопредѣленнымъ обвиненіямъ въ развращеніи народа и присвоеніи царскаго достоинства Мессіи они прибавляютъ въ видѣ поясненія *запрещеніе давать подать Кесарю* [3]). Послѣднее обвиненіе было чистою ложью, и нѣкоторые изъ обвинителей должны были знать, что оно стояло въ прямомъ противорѣчіи съ извѣстнымъ отвѣ-

[1]) Іоан. XI, 48.
[2]) Лук. XXIII, 4.
[3]) Лук. XXIII, 2.

томъ Іисуса Христа по этому вопросу. Въ этомъ фальшивомъ обвиненіи указывалась такая подробность, которая, какъ они были увѣрены, могла придать смертоносную силу другимъ, болѣе неопредѣленнымъ, хотя и вѣрнымъ пунктамъ обвиненія, и поставить правителя въ невозможность отклонить уголовный процессъ.

Такимъ образомъ мы можемъ теперь безошибочно опредѣлить то преступленіе, какое выставлено было обвиненіемъ. Это— „оскорбленіе величества", величайшее преступленіе, по римскому закону, величайшее преступленіе, какое только могло быть представлено римскимъ воображеніемъ, т. е. нападеніе на верховную власть или верховное величество римскаго государства [1]). Въ раннія времена республики названіе perduellio употреблялось для обозначенія измѣны и возстанія, и гражданинъ, осужденный народомъ за это преступленіе, „лишался огня и воды" или подвергался повѣшенію на *злосчастномъ деревѣ* (arbor infelix). Когда законъ города Рима распространилъ свою власть до предѣловъ міра, тогда измѣна получила смыслъ нападенія на величество міродержавнаго города, были изданы разные законы для опредѣленія этого преступленія и правилъ суда надъ нимъ, и главное мѣсто между ними занималъ *законъ Юліевъ* (Lex Julia). По этому закону каждое обвиненіе въ измѣнѣ, направленное противъ римскаго гражданина, должно было излагаться въ видѣ письменнаго доноса. Гражданинъ іудейской провинціи, само собою разумѣется, не пользовался такимъ покровительствомъ закона. Онъ, стоя предъ прокураторомъ кесаря, не имѣлъ иной защиты противъ неправильнаго употребленія неограниченной власти, кромѣ доводовъ правосудія.

Теперь мы переходимъ къ *защитѣ*. Всѣ евангелія согласно говорятъ, что Пилатъ предложилъ Іисусу одинъ и тотъ же во-

---

[1]) «Crimen adversus populum romanum vel adversus securitatem ejus (Преступленіе противъ римскаго народа или противъ его безопасности)». Ulpian, Dig. XLVIII, 4, 1. Происхожденіе названія—ясно. Цицеронъ опредѣляетъ majestas (величество) какъ «magnitudo populi romani (весь объемъ, всю полноту римскаго народа), и полное названіе преступленія выражается такъ: «crimen laesae aut imminutae majestatis (преступное оскорбленіе или уменьшеніе величества). Оно очень точно передается нашими словами «государственная измѣна».

просъ въ однихъ и тѣхъ же словахъ: *Ты Царь Іудейскій*? [1]) и что послѣ Его утвердительнаго отвѣта этотъ римлянинъ пришелъ къ парадоксальному заключенію, что *не находитъ въ Немъ никакой вины* [2]).

Въ четвертомъ евангеліи мы находимъ разговоръ, объясняющій вполнѣ эту кажущуюся парадоксальность. Утвердительный отвѣтъ Іисуса поражаетъ своею силою. Іисусъ, какъ видно изъ всѣхъ евангелій, употреблялъ по временамъ этотъ сильный способъ выраженія, и особенно въ трудныхъ обстоятельствахъ Своего служенія, или когда Онъ касался сокровенныхъ „тайнъ царства", проповѣданнаго Имъ, или когда подвергались сомнѣнію Его собственныя права. Эта особенность въ Его образѣ выраженія все болѣе и болѣе усиливалась къ концу Его земнаго поприща. Поэтому мы утверждаемъ, что разсматриваемый отвѣтъ, хотя упоминается только въ послѣднемъ евангеліи, но предполагается необходимо и всѣми другими, имѣетъ всѣ внутренніе признаки исторической подлинности. Этотъ разговоръ происходилъ въ преторіумѣ [3]), гдѣ Іисусъ могъ быть задержанъ, пока Пилатъ толковалъ съ обвинителями о подсудности ему настоящаго дѣла. Теперь Пилатъ призвалъ своего Узника во внутреннюю часть преторіи и предложилъ ему внезапный вопросъ: *Ты Царь Іудейскій*? [4]) Іисусъ отвѣчалъ: „отъ себя ли ты говоришь это, или другіе сказали тебѣ о Мнѣ"? [5]) и этотъ отвѣтъ выражаетъ собою не желаніе узнать, что было сказано іудеями въ Его отсутствіе, а имѣетъ болѣе глубокое значеніе. Слова его равносильны такой рѣчи: „въ какомъ смыслѣ употребляешь ты это выраженіе? Если ты говоришь это отъ себя,— въ томъ смыслѣ, въ какомъ римлянинъ естественно употребилъ бы это слово, то я—не царь іудейскій. Но если другіе говорили тебѣ это о Мнѣ, если ты имѣешь въ виду слова еврейскихъ пророковъ о царѣ въ смыслѣ чаянія всего міра, то

---

[1]) Матѳ. XXVII, 11; Мар. XV, 2; Лук. XXIII, 3; Іоан. XVIII, 33.

[2]) Іоан. XVIII, 38; Мѳ. XXVII, 24; Лук. XXIII, 14.

[3]) Есть впрочемъ основаніе думать, что Онъ присутствовалъ при обвиненіи; два первые евангелиста свидѣтельствуютъ, что или тогда или позже Его молчаніе возбудило удивленіе правителя, который сказалъ: *не слышишь, сколько свидѣтельствуютъ противъ Тебя* (Мѳ. XXVII, 13; Марк. XV, 4)?

[4]) Іоан. XVIII, 33.

[5]) Іоан. XVIII, 34.

они требуютъ дальнѣйшаго разъясненія". Пилатъ поспѣшно отвѣчаетъ, какъ слѣдовало отвѣчать римлянину: „развѣ я іудей? Твой народъ и первосвященники предали Тебя мнѣ; что Ты сдѣлалъ" [1])? Этими словами Пилатъ слагалъ—и не безъ искусства—бремя объясненія на Обвиняемаго; и Тотъ, который хранилъ молчаніе ночью предъ синедріономъ и не далъ никакого отвѣта даже теперь на приносимыя противъ него ложныя обвиненія, тотчасъ отвѣчалъ откровенно языческому сановнику, желавшему знать истину объ этомъ дѣлѣ: „Царство Мое не отъ міра сего: если бы отъ міра сего было царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня,... но царство Мое не отсюда" [2]). Разсматривая эти достопамятныя слова, мы разберемъ ихъ только съ исторической и въ частности съ судебной точки зрѣнія. Какое бы значеніе ни имѣли эти слова въ другихъ отношеніяхъ, по содержанію и по формѣ они составляютъ защиту. Хотя они и заключаютъ въ себѣ прикровенное заявленіе Обвиняемаго о своемъ царскомъ достоинствѣ, все-таки они выражаютъ желаніе точнѣе опредѣлить свойства того царства, притязаніе на которое составляло предметъ обвиненія. Они повидимому выражаютъ признаніе, что царство отъ міра сего было бы законнымъ предметомъ преслѣдованія для намѣстника кесаря, но отвергаютъ, что царство Іисуса можетъ быть поставлено Ему въ вину. Самымъ важнымъ объясненіемъ этихъ словъ служитъ извѣстная сцена, когда рѣшался вопросъ объ уплатѣ подати, когда Іисусъ, будучи спрошенъ, какъ іудейскій ревнитель отечества и пророкъ, о томъ, позволительно ли давать подать Кесарю или нѣтъ?—отвѣчалъ: покажите мнѣ динарій, и предложивъ глубокознаменательный вопросъ объ изображеніи и надписи, отчеканенныхъ на немъ, заключилъ разсужденіе словами: „и такъ отдавайте Кесарево Кесарю, а Божіе Богу" [3]). Это обстоятельство, въ связи со всею настоящею исторіею, удостовѣряетъ насъ въ томъ, что нападеніе на римскую власть не входило въ планъ Его царства, равно какъ и въ планъ христіанства. Но это рѣшительное изрѣченіе, ска-

---

[1]) Іоан. XVIII, 35.
[2]) Іоан. XVIII, 36.
[3]) Лук. XX, 22—25.

занное Пилату (какъ и прежнее рѣшеніе Его относительно дани Кесарю), показывало, что столкновеніе между царствомъ, которое Іисусъ приготовлялся признать Своимъ собственнымъ, и между тѣмъ великимъ царствомъ *отъ міра сего* [1]), представителемъ котораго являлся теперь Его судья, не было неизбѣжно по существу, хотя въ дѣйствительности оно съ большою вѣроятностію могло произойти. Эти слова не имѣли бы значенія, если не признать, что ими устанавливается отдѣльность областей, при которой возможно каждой власти ограничить себя и, ограничивъ себя такимъ образомъ, избѣжать взаимнаго столкновенія.

Положительно описано Христомъ только одно изъ двухъ царствъ, и это царство опредѣлено вообще какъ царство *отъ міра сего*; такое опредѣленіе пояснено указаніемъ на то, что въ каждомъ такомъ царствѣ властитель можетъ защитить себя вооруженною силою своихъ подданныхъ. Другое царство опредѣлено только посредствомъ отрицанія у него этихъ признаковъ. На Пилата, какъ показываютъ послѣдствія, эти слова Христа произвели впечатлѣніе и, можетъ быть, убѣдили его въ томъ, что Обвиняемый невиновенъ ни въ какомъ заговорѣ противъ Рима. И тѣмъ не менѣе Іисусъ говорилъ о царствѣ— царствѣ въ семъ мірѣ, хотя и *не отъ міра сего* [2]), и Его слова отреченія отъ царства были въ существѣ дѣла царственнѣе, чѣмъ всѣ царственныя изрѣченія, когда либо слышанныя этимъ римляниномъ. Съ истиннымъ тактомъ судьи правитель касается затѣмъ того самаго пункта, который слѣдовало вывести изъ отрицательной темноты на степень яснаго утвержденія.

И такъ Ты Царь? [3])—спросилъ онъ Узника, *царство* котораго было *не отъ міра сего*. И какъ прежде на заклинаніе первосвященника, такъ и теперь на вопросъ представителя земнаго величія былъ данъ отвѣтъ, совершившій рѣшительный переворотъ въ міровой исторіи: *Ты говоришь, что Я Царь* [4]).

---

[1]) Іоан. XVIII, 36.

[2]) Въ изреченіи – *царство Мое не отъ міра сего* — для обозначенія «міра» употреблено слово κόσμος (міръ), а не αἰών (вѣкъ). Іоан. XVIII, 36.

[3]) Іоан. XVIII, 37.

[4]) Ibidem.

Тотъ, кто говорилъ такъ съ римскимъ правителемъ, зналъ, что этими словами Онъ самъ возводилъ себя на крестъ и что послѣдующіе немногіе часы будутъ послѣдними въ Его полной судебъ жизни. И эта мысль представлялась Его уму, ибо Онъ намѣренно прибавилъ: „Я на то родился, и на то пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать о истинѣ“ [1]). Какой бы иной смыслъ ни заключался въ словахъ столь великихъ, это свидѣтельство объ истинѣ конечно заключало уже въ себѣ то свидѣтельство, которое раньше дано было Имъ, когда Онъ „засвидѣтельствовалъ предъ Понтіемъ Пилатомъ благое исповѣданіе“ о существованіи царства истиннаго и реальнаго, хотя и не отъ міра сего. Но это прибавленіе къ прежнимъ словамъ имѣло болѣе глубокое значеніе, чѣмъ одно утвержденіе существованія царства духовнаго, отдѣльнаго отъ мірскаго. Оно провозглашало существованіе того, что служитъ основаніемъ всякой человѣческой добродѣтели и справедливости, но что въ послѣдніе вѣка сдѣлалось чуждымъ для римскаго слуха,—существованіе вѣчнаго міра истины внѣ человѣка, всеобщей божественной системы вещей, стоящей выше всякаго мѣстнаго или народнаго преданія и конечно выше всѣхъ человѣческихъ вѣрованій и желаній. Надъ этою объективною истиною люди не имѣютъ никакой власти: ихъ высшее преимущество состоитъ въ томъ, чтобы признавать и исповѣдывать ее. И ее признаетъ тотъ, кто уже имѣетъ родственное влеченіе къ этой средоточной (центральной) истинѣ,—всякій, кто отъ истины. Послѣднія слова Того, Кто заявлялъ теперь право на достоинство какъ свидѣтеля, такъ и царя этого великаго міра истины, были: „всякій, кто отъ истины, слушаетъ гласа Моего“ [2]).

„Пилатъ сказалъ ему въ отвѣтъ: что есть истина“? [3]) Этотъ безсодержательный вопросъ, полусаркастическій, полупрезрительный, но всецѣло скептическій, мы разъяснимъ впослѣдствіи, а теперь послѣдуемъ за дѣйствіями судьи [4]). Не дождавшись от-

---

[1]) Іоан. XVIII, 37.

[2]) Тамъ же.

[3]) Іоан. XVIII, 38.

[4]) Апокрифическія «Дѣянія Пилата», сообщивъ этотъ разговоръ съ замѣчательною точностью, прибавляютъ къ нему нѣсколько выраженій, которыя, на самомъ дѣлѣ упрощая предыдущія изрѣченія, указываютъ то частное зна-

вѣта на случайно представившійся ему вопросъ, Пилатъ снова обращается къ обвиненію и Обвиняемому. Всѣ повѣствованія согласны между собою въ томъ, что Пилатъ составилъ и высказалъ такое заключеніе, что не находитъ въ Обвиняемомъ *никакой вины* [1]). Послѣднее евангеліе раздѣльно говоритъ, что публичное выраженіе этого убѣжденія сдѣлано было Пилатомъ именно на томъ самомъ пунктѣ въ разговорѣ и защитѣ, до котораго мы достигли теперь. Какъ бы то ни было, это была единственная защита, которую, какъ извѣстно, представилъ Обвиняемый во все время суда надъ Нимъ; и Пилатъ тотчасъ же вышелъ изъ преторіи и объявилъ свой приговоръ, быть можетъ даже—съ судейскаго сѣдалища. Но это изрѣченіе, какъ оказалось впослѣдствіи, было только первымъ шагомъ въ томъ непрестанно затѣмъ ускоряющемся движеніи слабости, которое такъ хорошо извѣстно въ свѣтѣ, — движеніи, которое начинается нерѣшительностію и мягкостію, потомъ переходитъ поперемѣнно всѣ послѣдующія степени самовосхваленія и желанія подслужиться,—убѣжденія, колебанія, протеста и компромисса, суевѣрнаго страха, борьбы съ совѣстью, осторожной двуличности и наконецъ достигаетъ полной нравственной трусости. Этотъ римлянинъ остался на вѣки типомъ неправеднаго судьи, рѣшающаго дѣла „вопреки своему лучшему убѣжденію“. Намъ нѣтъ надобности долго останавливаться на нѣкоторыхъ изъ пунктовъ этого евангельскаго повѣствованія. То вполнѣ вѣрное исторіи обстоятельство, что судья, схвативъ на лету упоминаніе о Галилеѣ и удостовѣрившись, что Обвиняемый былъ галилеянинъ (значитъ принадлежалъ къ области Иродовой), послалъ его къ Ироду, можетъ быть отмѣчено лишь мимоходомъ. Здѣсь употреблено слово ἀνέπεμψεν (remisit, возвратилъ), которое повидимому служило спеціальнымъ техническимъ терминомъ, обозначавшимъ возвращеніе обвиняемаго къ тому суду, которому онъ собственно подлежитъ, что произошло

ченіе словъ Іисуса, въ какомъ они могли представиться уму правителя. «Пилатъ сказалъ Ему: что есть истина? Іисусъ сказалъ: истина — съ неба. Пилатъ сказалъ: поэтому на землѣ нѣтъ истины? Іисусъ сказалъ Пилату: вѣруй, что истина существуетъ на землѣ у тѣхъ, которые, когда имѣютъ власть суда, управляются истиною и судятъ праведно».

[1]) Мѳ. XXVII, 24; Марк. XV, 9, 10; Лук. XXIII, 14; Іоан. XVIII, 38.

и здѣсь, когда Спаситель былъ пересланъ отъ forum apprehensionis (суда по мѣсту лишенія свободы) къ forum originis (суду по мѣсту происхожденія). Уклоненіе Ирода отъ суда надъ Іисусомъ было сколько благоразумно, столько же и вѣжливо, если припомнить пункты обвиненія. Не только римскій гражданинъ, но даже гражданинъ провинціи, обвиняемый въ оскорбленіи величества, долженъ былъ быть судимъ предъ судомъ Кесаревымъ [1]). Идумейскій „лисъ“ (т. е. Иродъ), боявшійся когтей льва, очень любезно обмѣнялся при этомъ вѣжливостями съ намѣстникомъ этого льва. При второмъ появленіи Подсудимаго предъ трибуналомъ правителя очень ясно стали обнаруживаться: все болѣе и болѣе возрастающая слабость судьи и усиленное давленіе на него со стороны обвинителей. Утреннее сообщеніе жены [2]) тревожитъ его совѣсть, но не очищаетъ его сердца. Пилатъ соглашался теперь, *наказавъ Его, отпустить* [3]), т. е. истерзать невиннаго человѣка тяжкимъ римскимъ бичомъ! Іудейскіе обвинители отвергаютъ эту сдѣлку; и Пилатъ (весьма характерная черта въ немъ), рѣшивъ уже повидимому послать Его на крестъ, пробуетъ подѣйствовать на состраданіе обвинителей и выгородить себя изъ дѣла. Онъ омываетъ свои руки и произноситъ вполнѣ-праздныя слова: „не повиненъ я въ крови Праведника сего“ [4]). Послѣ бичеванія три евангелиста упоминаютъ только о поруганіяхъ, нанесенныхъ грубыми римскими воинами Іисусу, который отданъ былъ въ ихъ власть, какъ іудейскій измѣнникъ ихъ императору. Но послѣдній евангелистъ вставляетъ рядъ событій, которыя и теперь, какъ прежде, онъ описываетъ съ поразительной живостью и съ неотразимою правдивостью. Онъ одинъ упоминаетъ объ изреченіи—*се человѣкъ* [5]), которымъ пытался тронуть іудейскую толпу прокураторъ, испытывавшій тяжелую внутреннюю

---

[1]) Дѣян. XXV, 10.

[2]) Мѳ. XXVII, 19. Здѣсь возникаетъ любопытный историческій вопросъ о томъ, дозволено ли было женамъ правителей въ это время сопровождать ихъ мужей въ провинціи, и этотъ вопросъ рѣшенъ критикою въ пользу присутствія въ Іерусалимѣ Клавдіи Прокулы.

[3]) Лук. XXIII, 22.

[4]) Мѳ. XXVII, 24.

[5]) Іоан. XIX, 5.

борьбу и остававшійся „неправо справедливымъ“ вслѣдствіе своей „невѣрующей вѣры“. Онъ одинъ также упоминаетъ объ отвѣтѣ обвинителей: „мы имѣемъ законъ, и по закону нашему Онъ долженъ умереть, потому что сдѣлалъ Себя Сыномъ Божіимъ“ [1]),—отвѣтѣ, вполнѣ согласномъ съ тѣмъ повѣствованіемъ о еврейскомъ судѣ, которое находится у трехъ синоптиковъ, но опущено у Іоанна. Онъ упоминаетъ о неожиданномъ, но весьма естественномъ дѣйствіи этого заявленія на правителя, уже находившагося подъ сильнымъ впечатлѣніемъ прежнихъ выраженій „Царя пришедшаго въ міръ“ [2]). „*Откуда Ты*“? [3]) — спрашиваетъ онъ почти съ трепетомъ. Но еще съ перваго мгновенія, какъ началось его колебаніе, Іисусъ пересталъ отвѣчать ему. Онъ молчитъ и теперь. И Пилатъ именно въ это время, когда онъ, по словамъ евангелиста, *больше убоялся* [4]), усвояетъ тотъ грубый тонъ, который по словамъ менѣе точныхъ свѣтскихъ историковъ былъ его характеристическою принадлежностью: „мнѣ ли не отвѣчаешь: не знаешь ли, что я имѣю власть распять Тебя и власть отпустить Тебя“ [5]). Іисусъ прерываетъ молчаніе послѣднимъ отвѣтнымъ словомъ, имѣющимъ для насъ высокую важность: „ты не имѣлъ бы надо Мною никакой власти, еслибы не было дано тебѣ свыше; посему болѣе грѣха на томъ, кто предалъ Меня тебѣ“ [6]).

Отмѣтимъ здѣсь сперва необычайную сдержанность и почти состраданіе, съ которыми Страдалецъ судитъ Своего судью [7]). Слова: „ты не имѣлъ бы... власти (ἐξουσία), еслибы не было дано тебѣ свыше“ — имѣютъ отношеніе къ предшествующему

---

[1]) Іоан. XIX, 7.
[2]) Іоан. XVIII, 37.
[3]) Іоан. XIX, 9.
[4]) Іоан. XIX, 8.
[5]) Іоан. XIX, 10.
[6]) Іоан. XIX, 11. Нѣкоторые писатели, доказывавшіе, что Пилатъ одинъ имѣлъ право суда въ этомъ случаѣ и что судопроизводство синедріона было злоупотребленіемъ, ссылались на этотъ текстъ, такъ какъ онъ содержитъ въ своей первой половинѣ признаніе за римскимъ судилищемъ исключительнаго права и въ послѣдней — обвиненіе Каіафы въ незаконности образа его дѣйствій, равно какъ и въ предательствѣ. Это мнѣніе, ни на чемъ не основанное, при данныхъ обстоятельствахъ кажется недѣпымъ.
[7]) «Iudex Iudicantium (судія судящихъ)». Loesius.

признанію *царства отъ міра сего* [1]) (κοσμος), въ которомъ люди должны отдавать Кесарево Кесарю [2]); между тѣмъ къ этому признанію они присоединяютъ ясно выраженное понятіе (впослѣдствіи подробнѣе раскрытое апостолами) о томъ, что это земное царство съ его земными цѣлями имѣетъ начало также свыше. Существующія власти установлены Богомъ. Пилатъ, не знавшій этого, злоупотреблялъ своими великими и законными правами отчасти по языческому невѣденію; и въ этой мѣрѣ онъ былъ виновенъ менѣе ложныхъ обвинителей, сидѣвшихъ на моисеевомъ сѣдалищѣ. Не удивительно, что эти слова возбудили въ судьѣ послѣднее усиліе спасти самого себя отъ своей слабости, но это было уже слишкомъ поздно. Іудейскіе іерархи измѣрили теперь вполнѣ нравственную слабость этого человѣка, и ихъ окончательное доказательство было искусно разсчитано на то, чтобы подавить въ немъ послѣдній остатокъ совѣсти: „если отпустишь Его, ты не другъ Кесарю. Всякій, дѣлающій себя царемъ, противникъ Кесарю“ [3]). Не многія изрѣченія имѣютъ большую историческую цѣну, чѣмъ это послѣднее заявленіе еврейскихъ книжниковъ. Чтобы понять всю его силу, мы должны припомнить, что Кесарь, какъ уже объяснено нами, соединялъ въ себѣ всѣ общественныя должности республики, такъ что измѣна противъ государства и измѣна противъ него сдѣлались почти тожественными. Прежняя римская бдительность въ подавленіи попытокъ противъ Рима теперь получила новую силу, превратившись въ ревнивую личную подозрительность деспота. Это было не случайнымъ оборотомъ рѣчи, что хитрые іудейскіе политиканы вмѣсто того, чтобы сказать: „всякій, дѣлающій себя царемъ, противникъ“ величеству римскаго государства — предпочли выраженіе: „всякій, дѣлающій себя царемъ, противникъ Кесарю“ [4]). Задолго до этого періода, хотя и въ царствованіе Тиверія же, послѣдній родъ преступленія сдѣлался самымъ опаснымъ для жизни. Нѣкоторые изъ обвинителей должны были помнить прежніе дни династіи, когда

---

[1]) Іоан. XVIII, 36.
[2]) Марк. XII, 17.
[3]) Іоан. XIX, 12.
[4]) Тамъ же.

Юлій и Октавій сами совершали съ успѣхомъ попраніе правъ „величества республики“, и когда іудеи, показавшіе приверженность къ нимъ во время этого великаго переворота, заслужили названіе „друзей Кесаря“, впослѣдствіи получившее значеніе почетнаго титула. И всѣ они должны были знать, что между тѣмъ какъ первый императоръ распространилъ законъ объ измѣнѣ установленіемъ наказанія за памфлеты противъ его собственнаго лица, Тиверій, отличавшійся при своей ревности къ деспотизму еще страшною подозрительностію, пользовался „законами о величествѣ“ (leges majestatis) противъ всѣхъ, которые не оказывали подобострастія ему самому, хотя бы они не говорили ничего противъ него (ἀντιλέγειν) и не высказывались за враждебныя Кесарю притязанія другихъ лицъ. Великій римскій историкъ упоминаетъ, что даже прежде того времени, когда Пилатъ былъ посланъ въ Іудею, провинціи, являясь предъ Тиверіемъ съ жалобами на своихъ проконсуловъ, старались присоединять къ обычнымъ обвиненіямъ въ хищничествѣ обвиненіе въ измѣнѣ [1]).

Пилату, зависѣвшему лично отъ милости императора (милости, кажется пріобрѣтенной первоначально черезъ Сеяна, лишившагося власти около этого времени), все это должно было представляться постоянно и неотвязно,—тѣмъ болѣе, что онъ уже заслужилъ ненависть отъ своей провинціи и опасался ея мщенія. Его опасенія не были безосновательны. Тиверій возсѣдалъ еще на престолѣ, когда, спустя немного лѣтъ, Пилатъ былъ смѣненъ, и послы изъ Палестины въ надеждѣ на доказанную преданность іудеевъ императорскому дому были посланы въ Римъ, чтобы принести жалобы противъ отозваннаго и низложеннаго правителя. Тѣнь этого далекаго дня парализовала Пилата въ настоящее утро. Что если, будучи обвиненъ предъ Кесаремъ въ хищничествѣ и кровопролитіи, и слишкомъ хорошо зная свою виновность въ этихъ преступленіяхъ, онъ прочтетъ въ глазахъ своего суроваго владыки, что на него принесено и это новое обвиненіе, какъ довершеніе и вѣнецъ

---

[1]) Addito majestatis crimine, quod tum omnium accusationum complementum erat (прибавивъ обвиненіе въ преступленіи противъ величества, бывшее тогда восполненіемъ всѣхъ обвиненій). Tacitus, Annales, III, 39.

всѣхъ другихъ винъ? И вотъ онъ, который такъ долго противостоялъ противъ всѣхъ другихъ доводовъ, теперь сразу склонился предъ хорошо обдуманными словами: „если ты отпустишь Его, ты не другъ Кесарю; всякій, дѣлающій себя царемъ, противникъ Кесарю“ [1]). Онъ взошелъ на трибуналъ, съ котораго только и могъ римскій судья произнесть законнымъ образомъ окончательное рѣшеніе (въ настоящемъ случаѣ трибуналомъ служило, повидимому, подвижное сѣдалище, вынесенное изъ преторіи и поставленное предъ него на „лиѳостротонѣ“ или каменномъ помостѣ). Но даже здѣсь онъ далъ волю своимъ горькимъ чувствамъ, обратившись къ обвинителямъ со словами: „Царя ли вашего распну“? [2]). Но когда первосвященники дали рѣшительный отвѣтъ: нѣтъ у насъ царя кромѣ Кесаря [3]), судья обратился къ Тому, Кто заявлялъ право на *иное* царство, и словами: „ibis ad crucem“ (Ты пойдешь на крестъ) предалъ Его на распятіе.

„Правъ ли былъ Пилатъ, когда распялъ Христа?“ Вопросъ,— весьма странный для слуха православнаго читателя, да и для всякаго образованнаго человѣка, уважающаго принципъ такъ называемой свободы совѣсти, потому что на него возможенъ повидимому одинъ только отвѣтъ—отрицательный. „Если отвергнуть этотъ принципъ, говоритъ Джонъ Стюартъ Милль, тогда мы должны одобрить Марка Аврелія и другихъ гонителей христіанства, даже мы должны идти далѣе и оправдать Понтія Пилата“. Нашелся однако смѣлый критикъ, который не усумнился подвергнуть принципъ свободы совѣсти смѣлому нападенію и взялъ на себя задачу оправдать Пилата. Разсмотримъ аргументацію этого Пилатова адвоката—англичанина Стефена.

Онъ начинаетъ съ предположенія (сдѣланнаго имъ первымъ), что Пилатъ могъ добросовѣстно вѣрить, что его образъ дѣйствій былъ необходимъ для сохраненія общественнаго спокойствія въ Палестинѣ [4]). Такое предположеніе совершенно

---

[1]) Іоан. XIX, 12.

[2]) Іоан. XIX, 15.

[3]) Іоан. XIX, 15.

[4]) «Былъ ли Пилатъ правъ, когда распялъ Христа?» Я отвѣчаю на это, что главною обязанностью Пилата было: заботиться о сохраненіи мира въ Палестинѣ, составить возможно лучшее понятіе о средствахъ, нужныхъ для

произвольно. Впослѣдствіи мы коснемся вопроса о томъ, можно ли оправдать его отъ обвиненія въ осужденіи человѣка, котораго онъ считалъ невиннымъ, а теперь скажемъ, что не находимъ ни малѣйшаго основанія для указаннаго предположенія. По единогласному свидѣтельству евангелистовъ, онъ высказалъ ясно убѣжденіе въ невинности своего Узника, зналъ, что предали Его изъ зависти [1])—съ насмѣшкою и презрѣніемъ говорилъ съ іудеями объ ихъ Царѣ и наконецъ уступилъ тѣмъ безразсуднымъ народнымъ воплямъ (vanae voces populi), противъ которыхъ римскій же законъ предостерегалъ его, и—уступилъ только тогда, когда начали подвергаться опасности его личные интересы. Но замѣчательно, христіанскія повѣствованія, излагающія исторію этихъ событій, не обнаруживаютъ никакой враждебности къ Пилату. Іудейскіе и другіе писатели, говоря о характерѣ этого правителя, изображаютъ его человѣкомъ корыстолюбивымъ и несправедливымъ. Христіанскіе историки не брали на себя труда описывать подробно и точно его нравственный образъ: они говорятъ о немъ только мимоходомъ, когда описываютъ его дѣйствія, которыя однако способны были бы возбудить самое глубокое негодованіе противъ него.

И однако эти мимоходные очерки личности Пилата представляютъ правителя человѣкомъ деликатнымъ и даже мягкимъ, такъ что обвинительное изображеніе его у Филона и Іосифа кажется похожимъ на грубую мстительную каррикатуру [2]).

этой цѣли, и дѣйствовать сообразно съ этимъ понятіемъ, когда оно было составлено. Поэтому онъ былъ правъ, если добросовѣстно и на разумныхъ основаніяхъ былъ увѣренъ въ томъ, что его образъ дѣйствій былъ необходимъ для сохраненія спокойствія въ Палестинѣ, и былъ правъ въ той мѣрѣ, въ какой былъ увѣренъ въ этомъ»—Liberty, Equality, Fraternity. By James Fitzjames Stephen, Q. C. P. 87.

[1]) Мѳ. XXVII, 18; Марк. XV, 10; Лук. XXIII, 4, 14, 22; Іоан. XIX, 4. 6.

[2]) Истинный характеръ Пилата чрезвычайно искусно изображенъ англійскимъ писателемъ Эллиготомъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: «совершенный и полный типъ свѣтскаго римлянина позднѣйшаго времени: строгій, но не безжалостный; хитрый и знающій свѣтъ, быстрый и дѣятельный, высокомѣрно справедливый, и однакоже, какъ вѣрно замѣтили древніе христіанскіе писатели, человѣкъ себѣ на умѣ и потому трусливый; способный понимать справедливое, но безъ нравственной силы слѣдовать ему». — Historical Lectures, 6-th Ed., 350. Сравни съ Филоновымъ письмомъ о «Посланникахъ».

Людямъ, которые знаютъ давленіе общественнаго мнѣнія, поймутъ ту внутреннюю борьбу, какая совершалась въ это утро въ душѣ шестаго прокуратора Іудеи, оцѣнятъ высокое безпристрастіе описанія этой борьбы, сдѣланнаго друзьями Узника, распятаго имъ; они поймутъ и причины Пилатова колебанія. И все-таки не сдѣлаютъ предположенія, будто онъ хоть на одинъ моментъ думалъ, что его рѣшеніе имѣетъ цѣлью сохраненіе спокойствія въ провинціи, потому что такое предположеніе, какъ сказано, не имѣетъ ни малѣйшаго историческаго основанія.

Переходимъ къ другимъ положеніямъ критика, защищавшаго Пилата. Что судья, даже еслибы онъ не былъ военнымъ правителемъ, посланнымъ изъ Рима съ неограниченною властью, могъ и долженъ былъ предать смерти человѣка, который открыто и намѣренно возбуждалъ мятежъ, объ этомъ никто не будетъ спорить. Ни Милль и никакой другой защитникъ свободы не подвергаетъ сомнѣнію обязанность правительства охранять общественное спокойствіе. Но возникаетъ серьезный вопросъ о томъ, обязанъ ли былъ правитель, засѣдая или не засѣдая въ качествѣ судьи, предать смерти человѣка, который лично, по его убѣжденію, не имѣлъ никакихъ замысловъ противъ общественнаго спокойствія, но который на дѣлѣ былъ опасенъ для этого спокойствія [1])? При рѣшеніи этого вопроса

---

[1]) Англійскій адвокатъ Пилата въ поясненіе своего взгляда приводитъ слѣдующій примѣръ: «Предположимъ, пишетъ защитникъ римскаго прокуратора, что какой-нибудь великій религіозный преобразователь, заявляющій притязаніе на достоинство Гуру (Спасителя) или Имама, въ пришествіе котораго благоговѣйно вѣруетъ множество магометанъ, — появился въ Пенджабѣ или въ сѣверо-западныхъ провинціяхъ Индіи. Предположимъ, что было бы достаточное основаніе думать (и въ этомъ нѣтъ ничего невѣроятнаго), что *каковы бы то ни были личныя намѣренія* проповѣдника, но его проповѣдь поведетъ къ возмущенію общественнаго спокойствія и возбужденію мятежа и возстанія; и предположимъ далѣе (хотя такое предположеніе едвали возможно сдѣлать даже въ воображеніи), что британскій сановникъ вмѣсто того, чтобы принимать необходимыя мѣры и исполнять полученныя имъ распоряженія для охраненія британской власти, началъ разсуждать о томъ, не слѣдуетъ ли ему сдѣлаться ученикомъ этого Гуру или Имама. Какой образъ дѣйствій былъ бы принятъ въ отношеніи къ сановнику? Онъ былъ бы немедленно отставленъ съ безчестіемъ отъ службы, которую опозорилъ; и еслибы онъ началъ дѣйствовать сообразно съ своими убѣжденіями и предпочелъ свою религію сво

необходимо имѣть въ виду различіе между судебною и административною властями. Вопросъ такимъ образомъ распадается на два: а) могъ ли Пилатъ, какъ правитель провинціи, обречь на ссылку или даже на смерть невиннаго человѣка для сохраненія спокойствія въ провинціи; б) могъ ли онъ сдѣлать что нибудь подобное, засѣдая (какъ въ данномъ случаѣ) въ качествѣ судьи и изслѣдуя, виновенъ ли извѣстный человѣкъ въ тѣхъ преступленіяхъ, въ которыхъ обвиняютъ его? Для насъ имѣетъ важность только послѣдній вопросъ, потому что Пилатъ дѣйствовалъ здѣсь въ качествѣ судьи. Разсказываютъ про одного судью, что онъ сказалъ подсудимому узнику: „я приговариваю тебя къ смерти вовсе не потому, чтобы ты ограбилъ этотъ домъ, а для того, чтобы другіе люди не грабили

королевѣ и странѣ, то былъ бы повѣшенъ, какъ мятежникъ и измѣнникъ». Liberty, Equality, Fraternity; p. 94.

Случай, замѣтимъ, далеко не параллельный! Вѣрная параллель должна была бы имѣть слѣдующій видъ: предположимъ, что этотъ Гуру или Имамъ былъ преданъ его единовѣрцами британскому сановнику по обвиненію въ томъ, что основалъ національную систему, враждебную англійскому владычеству и отказывался платить англійскую подать; что сановникъ, по личномъ изслѣдованіи дѣла, убѣдился въ невинности этого человѣка и въ ложности обвиненія, взведеннаго на него; что, для успокоенія нѣкоторыхъ жрецовъ, онъ предположилъ подвергнуть не особенно строгому наказанію того, въ комъ не находилъ никакой вины; что подъ сильнымъ давленіемъ, вынуждавшимъ его поступить вопреки его убѣжденію, онъ колебался цѣлую половину дня; и что наконецъ, когда ему пригрозили жалобою на него его начальникамъ по службѣ, — что могло лишить его мѣста или повредить его повышенію,—онъ приказалъ подвергнуть своего узника пытки или смерти. Кто назвалъ бы подобное поведеніе сановника справедливымъ и не жестокимъ?

Но допустимъ, что это дѣло имѣло менѣе гнусный видъ. Предположимъ, что британскій сановникъ по собственнымъ своимъ соображеніямъ нашелся вынужденнымъ предать казни туземнаго проповѣдника, «личныя намѣренія» котораго не были нисколько враждебны британскому владычеству или мятежны,—нашелся вынужденнымъ и потому, что эта проповѣдь на дѣлѣ могла оказаться или даже уже начала оказываться опасною для англійскаго владычества, и потому, что такой примѣръ строгости произвелъ бы хорошее дѣйствіе. Мы предполагаемъ случай, наиболѣе выгодный для защиты Пилата. Еслибы это дѣло было рѣшено такъ въ судебномъ порядкѣ, то оно было бы судебнымъ убійствомъ. Еслибы оно было приведено въ исполненіе административнымъ порядкомъ, то развѣ только въ Англіи и то немногочисленные кружки послѣдователей теоріи пользы не назвали бы это ничѣмъ неоправдываемою жестокостью. Одно колебаніе, подобное Пилатову, еслибы его допустилъ себѣ англійскій губернаторъ въ дѣлѣ столь яснымъ для него самаго, было бы уже позоромъ для него въ глазахъ всѣхъ честныхъ людей.

другихъ домовъ на будущее время". Этотъ судья, если онъ дѣйствительно существовалъ и произнесъ такой приговоръ, просто совершилъ юридическое убійство. На подобной точкѣ зрѣнія стоялъ Каіафа (а не Пилатъ), когда думалъ, что лучше одному человѣку умереть за народъ [1]). Но не только Пилатъ, но даже и Каіафа не доказывали полезности казни непосредственно угрожающимъ взрывомъ народныхъ страстей или какою нибудь опасностью для общественнаго спокойствія. На дѣлѣ и не было такой близкой опасности.

Послѣдній доводъ въ пользу римскаго правителя, — единственный доводъ, который можетъ имѣть какой нибудь вѣсъ въ историческомъ отношеніи и имѣетъ отношеніе къ великому вопросу о свободѣ совѣсти или о подавленіи свободы мнѣній,— англійскій адвокатъ Пилата излагаетъ въ слѣдующихъ положеніяхъ:

„Обязанностью Пилата было поддерживать общественное спокойствіе и порядокъ въ Іудеѣ и защищать римское владычество. Совершенно невозможно доказывать серьезно, что онъ или всякій другой въ его положеніи былъ обязанъ признать въ человѣкѣ, представленномъ на его судъ,—не говорю—воплотившагося Бога, но учителя и проповѣдника высшей формы нравственности и болѣе прочной формы соціальнаго порядка въ сравненіи съ тѣми, представителемъ которыхъ былъ онъ самъ. Для человѣка въ положеніи Пилата нравственность и соціальный порядокъ, представителемъ которыхъ былъ онъ самъ, были безусловными мѣрилами для всѣхъ практическихъ цѣлей" [2]).

Мы увидимъ впослѣдствіи, такой ли теоріи держался римскій законъ. Но авторъ представляетъ свою теорію, какъ всеобщую и истинную, противъ которой будто бы трудно спорить серьезно. Пусть будетъ такъ. Разборъ этой теоріи не входитъ въ наше изслѣдованіе, какъ она ни противорѣчитъ нашимъ взглядамъ [3]). Но здѣсь именно умѣстно указать, что Обвиня-

---

[1]) Іоан. XVIII, 14.

[2]) *Stephen*, p. 93.

[3]) Эта теорія въ нѣкоторомъ отношеніи тожественна съ ультрамонтанскою, и—не въ томъ одномъ отношеніи, что и та и другая подавляютъ лич-

емый въ своей защитѣ прямо шелъ противъ подобной теоріи. Рѣчь Его о своемъ царствѣ, т. е. о высшей и господствующей „формѣ нравственнаго и соціальнаго порядка“, утверждаемой Имъ въ мірѣ и отличной отъ власти Рима, сама по себѣ уже указывала на обязанность признать это царство. Но когда эта рѣчь была подкрѣплена еще указаніемъ на истину, для исповѣданія которой люди и рождаются въ міръ, то Защищающійся этимъ прямо говорилъ, что истина, а не какой либо соціальный порядокъ, и не вѣра, завѣщанная преданіемъ, должна служить „окончательнымъ и безусловнымъ мѣриломъ“. И послѣднія слова, обращенныя къ Пилату, указываютъ на обязанность всякаго въ его положеніи признать учителя этого высшаго порядка вещей и внѣ-мірной истины. „Всякій, кто отъ истины, слушаетъ гласа Моего“ [1]). Тѣ, которые отрицаютъ вообще подлинность евангелія Іоанна и въ частности не признаютъ вѣрнымъ повѣствованія объ этомъ разговорѣ, все-таки не могутъ не признать того факта, что именно таково было положеніе, занятое христіанствомъ въ исторіи. Христіанство заявляло не только то, что оно есть высшая форма нравственности и религіи между другими ихъ формами; но что оно есть истинная религія въ смыслѣ какъ всеобщности ея, такъ и обязательности.

И имперія, которая могла бы еще оставить христіанство незамѣчаемымъ, пока оно представляло собою просто высшую форму нравственности или даже общественнаго порядка, не могла не замѣтить его, когда оно объявляло себя въ качествѣ всеобщей и обязательной формы. Когда оно заявило, что оно есть истина, Римъ прежде всего спросилъ: „что есть истина?“ Когда же оно стало настаивать на правѣ истины подчинять себѣ людей, Римъ отвѣтилъ на это гоненіями. А христіанство меж-

---

ную совѣсть игомъ авторитета. «Мнѣ кажется», говоритъ нашъ авторъ, «что ультрамонтанскій взглядъ на отношеніе между церковію и государствомъ есть единственно вѣрный взглядъ» (р. 109), потому что, какъ объясняетъ онъ, «ультрамонтаны правильно утверждаютъ, что изъ двухъ властей одна должна быть верховною, а другая должна находиться въ подчиненіи у ней, и что нѣтъ дѣйствительной границы между духовною и мірскою областью въ человѣческой жизни».

[1]) Іоан. XVIII, 37.

ду тѣмъ настойчиво и постоянно проповѣдывало объ обязанности каждаго члена въ государствѣ (будетъ ли онъ облеченъ властью или нѣтъ) признавать эту истину, свидѣтельствовать о ней и, если нужно, умирать за нее. Теперь становится понятнымъ тотъ интересъ, который всегда возбуждалъ въ изслѣдователяхъ Пилатовъ вопросъ объ истинѣ. Вопросъ этотъ былъ выраженіемъ не философа и не государственнаго человѣка, а просто типическою „фразою тогдашняго образованнаго римлянина“. И именно потому, что это было такъ, вопросъ: „что есть истина?“ открываетъ предъ нами ту наклонную плоскость, по которой могущественный римскій міръ неудержимо катился тогда въ пропасть. Римская республика,—мы не должны никогда забывать этого,—уже перестала вѣровать въ свой собственный нравственный и общественный порядокъ. Этотъ фактъ несомнѣненъ, но слишкомъ рѣдко признается его великое значеніе. Съ грустью припоминается здѣсь Грецiя съ ея исканіемъ идеальной истины—исканіемъ смѣлымъ и безплоднымъ, никогда не оканчивавшимся, всегда начинавшимся и проходившимъ по пустынямъ сомнѣнія и морямъ умозрѣнія подъ руководствомъ невѣрныхъ путеводныхъ звѣздъ. Грековъ смѣнило теперь племя болѣе великое, величайшее—какое только знала земля,—племя призванное и готовившееся въ теченіи долгихъ вѣковъ къ труду управленія міромъ, но пораженное внутреннимъ безсиліемъ вслѣдствіе недостатка побужденій и упованій—именно въ то время, когда оно получило въ свои руки распоряженіе міровымъ наслѣдствомъ. Живо изображено состояніе тогдашняго римлянина однимъ англійскимъ поэтомъ въ слѣдующей картинѣ: „Въ своей прохладной залѣ, съ угрюмыми глазами, лежитъ благородный римлянинъ; онъ катался съ бѣшеною скоростью по аппіевой дорогѣ; онъ пировалъ, пилъ сильно и много и увѣнчалъ свои волосы цвѣтами: но не легче и не скорѣе шли для него непослушные часы“.

Людьми овладѣло то нравственное утомленіе и пресыщеніе жизнью, которое продолжалось во все время имперіи и которое часто переходило въ смертельную апатію или безотчетное отчаяніе. Такое безотрадное нравственное настроеніе господствующаго племени явилось неизбѣжнымъ результатомъ новыхъ обстоятельствъ, въ которыя оно было брошено судьбою. Въ

прежніе дни римлянинъ вѣрилъ въ самого себя, въ своихъ боговъ, въ свои учрежденія и болѣе всего въ свое государство. Оно было для него theatrum satis magnum (достаточно великимъ зрѣлищемъ), его знаменемъ, его закономъ, его правдою. Онъ былъ справедливъ, хотя — суровымъ, неумолимымъ образомъ. Но теперь міръ выросъ въ ширину. И то, что было достаточно для добродѣтели въ прежнія времена, сдѣлалось недостаточнымъ для добродѣтели теперь. Вѣра области, религія племени сдѣлалась слишкомъ узкою для міра; она *необходимо* пала и оставила владыкъ земли съ сильными руками и пустыми сердцами, скептиками въ отношеніи къ истинѣ и потому отпадающими отъ правды закона.

Что таково было положеніе вещей уже въ царствованіе Тиверія, это признано историками. И понятно, что оно было очень неблагопріятно для усвоенія началъ высшаго нравственнаго и соціальнаго порядка, внесенныхъ христіанствомъ. Было бы довольно несправедливо и жестоко требовать, чтобы Пилатъ или Плиній или какой-нибудь римскій сановникъ отрекся отъ высшаго порядка нравственности, одобряемаго его совѣстью, просто потому, что его государство вѣровало въ низшій. Но было бы еще болѣе жестоко требовать, чтобы такой сановникъ отрекся отъ этой высшей нравственности или религіи послѣ того, какъ онъ и его государство перестали вѣровать въ низшій родъ ихъ. И величайшимъ несчастіемъ при такихъ обстоятельствахъ была бы для судьи его обязанность воздвигнуть систематическое гоненіе на убѣжденія, завѣдомо высшія, просто для того, чтобы подавить въ зародышѣ всякое возстаніе противъ узаконеннаго исповѣданія вѣры, въ которомъ начали сомнѣваться онъ и всѣ люди. Вѣроятно, ничто не возбуждаетъ въ человѣческомъ духѣ такого омерзенія, какъ государство, воздвигающее преслѣдованіе за вѣру, которую само оно начало уже утрачивать. И однако такія явленія всего вѣроятнѣе могли случаться и случались въ это время.

Разбирая вопросъ о томъ, „правъ ли былъ Пилатъ, когда распялъ Христа,“ мы исключимъ всѣ обстоятельства, отягчающія въ настоящемъ случаѣ его вину. Предположимъ, что Пилатъ и римляне его времени еще вѣровали въ древнюю религію Рима, что Іисусъ былъ по рожденію подданнымъ этого

города и что законъ этого города требовалъ преслѣдованія всѣхъ религіозныхъ убѣжденій, враждебныхъ его древней вѣрѣ. Что въ такихъ обстоятельствахъ было „обязанностью человѣка, находящагося въ положеніи Пилата?“ Мы отвѣчаемъ, что онъ былъ обязанъ (принявъ сперва мѣры къ сохраненію спокойствія въ своей провинціи) скорѣе отказаться отъ повиновенія закону и оставить свое служебное положеніе, чѣмъ нарушить принципъ совѣсти, который имѣетъ болѣе глубокое основаніе, чѣмъ соціальныя надстройки, сдѣланныя государствомъ. Но это приводитъ насъ къ послѣднему вопросу о томъ, чего требовалъ законъ Рима въ дѣлѣ, подобномъ суду надъ Іисусомъ Христомъ?

Предѣлы трактата заставляютъ насъ дать лишь общій отвѣтъ на этотъ вопросъ и не дѣлать указаній на источники. Извѣстно, что политика Рима, какъ завоевательной державы, въ отношеніи къ религіямъ покоренныхъ государствъ была политикою терпимости. Но подъ нею должно разумѣть немного развѣ больше того, что существующія религіи терпѣлись въ мѣстахъ ихъ господства. Изъ того, что поклоненіе Серапису или Изидѣ было терпимо на Нилѣ точно такъ же, какъ монотеистическое богопочтеніе—въ Іудеѣ, нисколько не слѣдуетъ, что которое либо изъ нихъ было дозволенною религіею (religio licita) на берегахъ Тибра. Даже еслибы такая религія допускалась на Тибрѣ, то исключительная преданность ей была терпима только въ уроженцахъ страны, изъ которой она происходила, и не была никогда дозволена римскимъ гражданамъ. Для всѣхъ ихъ на всемъ пространствѣ міра древняя римская религія была обязательна, а для остальныхъ народовъ религія Тибра была хотя необязательною, но господствующею. Уступки, сдѣланныя областямъ въ отношеніи къ ихъ религіямъ, были въ строгомъ смыслѣ *уступками*, а не конкордатами. Согласно съ этимъ такая уступка ограничивалась правиломъ: cujus regio, ejus religio (чья страна, того и—религія). Мѣстный культъ внѣ той страны или провинціи, гдѣ онъ господствовалъ, не имѣлъ правъ на публичность и на пріобрѣтеніе новыхъ послѣдователей, и былъ обреченъ на пассивное и частное существованіе. Этими общими замѣчаніями объясняются нѣкоторыя разности въ отношеніяхъ Рима къ іудейской и

христіанской вѣрамъ. Древняя іудейская религія имѣла то парадоксальное свойство, что съ одной стороны была религіею національною или мѣстною, а съ другой — предъявляла право быть исключительно истинною религіею. Соединеніемъ этихъ двухъ качествъ объясняется то обстоятельство, что римляне съ полнымъ убѣжденіемъ приписывали ей враждебность къ человѣческому роду. Это недоразумѣніе естественно навлекала на себя вѣра, которая признавала ложными вѣрованія всѣхъ другихъ людей, но не призывала ихъ къ участію въ своихъ дарахъ. Но самый недостатокъ наступательности въ іудаизмѣ спасалъ его отъ столкновеній. Когда явилось христіанство, то Риму пришлось имѣть дѣло съ совсѣмъ иною задачею. Христіанство не только заявляло право на исключительную истинность, но еще возставало противъ всякаго ограниченія себя какими бы то ни было предѣлами. По своему существу оно являлось наступательнымъ, вездѣ ища себѣ послѣдователей; оно требовало, чтобы его приняли всѣ люди—приняли римляне и греки, варвары и іудеи. Какой же былъ результатъ? Въ существѣ дѣла римляне относились къ христіанству какъ къ преступленію, но дѣйствовали при этомъ урывками, непослѣдовательно. Его преслѣдовали вообще какъ форму безбожія. Такое случайное преслѣдованіе не основывалось на какихъ нибудь особенностяхъ въ природѣ христіанства, и не возбуждалось какимъ нибудь сильнымъ отвращеніемъ къ нему, какъ къ формѣ богопочтенія или вѣры. Христіанство подвергалось преслѣдованіямъ вообще какъ форма безбожія или противодѣйствія господствующимъ религіознымъ учрежденіямъ. И противодѣйствіе ему на этомъ основаніи предписывалось и производилось нѣкоторыми величайшими и мудрѣйшими и даже, въ извѣстномъ смыслѣ, отличавшимися наибольшею терпимостью императорами. Траянъ и Антонины были мудрыми и великодушными монархами. Не многое въ христіанствѣ могло отталкивать, напротивъ многое въ немъ могло привлекать такихъ людей. Они не были суевѣрами, а лица, окружавшія ихъ, были вообще скептиками. Они не вѣровали въ безусловную или всеобщую истину въ предметахъ религіи; за то вѣровали въ верховную власть надъ міромъ и въ міровое первенство римскаго государства. Вслѣдствіе этого они, покровительствуя въ Египтѣ,

Палестинѣ и Италіи всѣмъ дозволеннымъ религіямъ (religiones licitae), оказывавшимся способными жить въ мирѣ другъ съ другомъ и не заявлять притязаній на всеобщее господство, въ тоже время напрягали всю силу государства противъ одной религіи, которая говорила, что люди рождаются въ міръ, чтобы свидѣтельствовать о истинѣ, и что всякій, кто отъ истины, слушаетъ гласа Христова [1]). Нѣтъ возможности объяснить эту исторію иначе, какъ признавъ, что основной законъ Рима предоставлялъ государству право съ одной стороны утверждать и дозволять, а съ другой — подавлять и запрещать выраженіе новыхъ религіозныхъ убѣжденій, публичное существованіе новой вѣры. И это право признавалось существенною частью majestatis или верховной власти государства.

Такъ было во дни Тиверія, такъ и во время домиціанова юридическаго террора (terreur juridique). Пилатъ, какъ намѣстникъ Тиверія, былъ кажется убѣжденъ, что заявленіе Іисуса о томъ, что Онъ есть „Христосъ-Царь“, не заключало въ себѣ притязанія на временное верховное владычество. Ему прямо и опредѣленно Подсудимый сказалъ, что Его царство *не отъ міра сего* [2]). Но это увѣреніе по меньшей мѣрѣ значило, что Его царство будетъ религіею, которую Онъ предпринялъ основать. Оно значило болѣе. Религія, которая представляется въ формѣ царства съ царемъ и его „не подвизающимися“ [3]) за Него слугами, какъ бы ни мало она была „отъ міра сего“, имѣетъ быть не только религіею, но и церковію. Всеобщая религія, требующая прежде всего личной вѣры, но прибавляющая къ ней непосредственно обязательство исповѣдывать и распространять эту вѣру, составляетъ уже (даже по протестантскому понятію) церковь, т. е. союзъ вѣры. Защита Іисуса уже выставляла на видъ этотъ пунктъ съ такою же силою, съ какою потомъ указывали на него ученики Его въ первые вѣка христіанства. На него указывали,—по крайней мѣрѣ его постоянно имѣли въ виду,—гонители христіанъ, обвиняя послѣднихъ въ государственной измѣнѣ. Ренанъ, быть можетъ, запелъ

---

[1]) Іоан. XVIII, 37.
[2]) Іоан. XVIII, 36.
[3]) Тамъ же.

слишкомъ далеко, когда утверждалъ, что римскіе законы противъ недозволенныхъ союзовъ или товариществъ были несчастнымъ корнемъ всѣхъ гоненій [1]). Онъ пошелъ даже еще дальше, когда старался доказать, что эти законы были единственнымъ орудіемъ, посредствомъ котораго эти гоненія воздвигались и юридически оправдывались. На самомъ дѣлѣ они были скорѣе вѣтвями, чѣмъ корнемъ. Несомнѣненъ тотъ фактъ, что законы, опредѣлявшіе дѣятельность сообществъ (collegia) и подавлявшіе всѣ недозволенныя сообщества, съ самаго возникновенія своего имѣли тѣсную связь съ величествомъ (majestas) государства и въ частности съ правомъ его устанавливать и поддерживать религію. Эти два закона находились въ тѣснѣйшей связи и въ теоріи и на практикѣ. Стремленіе Іисуса основать только всеобщую религію могло безъ сомнѣнія прійти на практикѣ въ столкновеніе съ указаннымъ закономъ Рима о сообществахъ. Но Его стремленіе основать эту религію въ видѣ царства хотя и *не отъ міра сего*—основать „союзъ въ государствѣ, находящійся внѣ государства", какъ выражается Ренанъ, — являлось по своему существу несовмѣстимымъ съ основною идеею закона о сообществахъ. Словомъ сказать, христіанство было несовмѣстимо съ римскимъ закономъ, и не только потому, что содержаніе его было отлично отъ содержанія древней религіи Рима, но и потому, что требованіе христіанства, чтобы его приняли и публично исповѣдывали всѣ люди, приводило его въ столкновеніе съ неограниченною и не терпѣвшею никакого противорѣчія себѣ верховною властью римскаго государства. Въ этихъ самыхъ пунктахъ указанный законъ входилъ въ столкновеніе и съ Основателемъ христіанства. Изъ этого конечно не слѣдуетъ, что Пи-

[1]) «Единственная вещь, пишетъ Ренанъ, которой римская имперія объявила войну въ дѣлѣ религіи, есть теократія. Руководящимъ началомъ имперіи былъ принципъ свѣтскаго государства; она не допускала, чтобы какая нибудь религія имѣла въ какой либо степени послѣдствія гражданскія или политическія; она не допускала никакого союза въ государствѣ, который не подчинялся бы государству. Этотъ послѣдній пунктъ имѣетъ существенную важность; онъ, говоря правду, составлялъ коренное основаніе всѣхъ гоненій. Законъ о сообществахъ гораздо болѣе религіозной нетерпимости былъ роковою причиною насилій, которыя позорятъ царствованія самыхъ лучшихъ римскихъ властителей». *Ренанъ*, Les Apôtres, p. 351.

латъ, какъ исполнитель римскаго закона (если предположить, что онъ понималъ существованіе этого религіознаго столкновенія точно такъ же, какъ понималъ несуществованіе здѣсь какого нибудь гражданскаго заговора), былъ обязанъ осудить Іисуса. Высшій сановникъ,—какъ объясняетъ Траянъ въ своемъ знаменитомъ посланіи къ правителю Виѳиніи, — былъ обязанъ руководствоваться своею собственною разсудительностію, когда имѣлъ дѣло съ людьми, нарушавшими законъ о религіи. Пилатъ повидимому искренно вѣрилъ, что Іисусъ былъ и правъ и неопасенъ; но, вѣря въ это, онъ погрѣшилъ тѣмъ, что отступился отъ своего перваго приговора и предалъ кровь неповинную. Но когда онъ въ концѣ концовъ послалъ Его на крестъ, то сдѣлалъ это на томъ основаніи, что Іисусъ объявилъ себя Царемъ, и—на основаніи первоначальнаго обвиненія въ томъ, что Христосъ дѣйствовалъ противъ *величества* римскаго народа (adversus majestatem populi romani). Что бы ни думалъ римскій судья, заявленіе, сдѣланное Христомъ объ Его правѣ, было несовмѣстимо съ привиллегіями того государства, представителемъ котораго былъ Пилатъ.

Итакъ, изслѣдованіе этого знаменитѣйшаго изъ всѣхъ судебныхъ дѣлъ съ чисто юридической и чисто формальной точки зрѣнія приводитъ къ такимъ заключеніямъ: По этому дѣлу происходило два судопроизводства и оба они были ведены съ нѣкоторымъ соблюденіемъ формъ, предписанныхъ двумя самыми славными юриспруденціями міра. Въ обоихъ судахъ судьи были неправедны и судъ былъ недобросовѣстенъ; но въ обоихъ внѣшняя формальная процедура была соблюдена и результатъ получился одинъ и тотъ же. Іисусъ Христосъ былъ осужденъ на основаніи двойнаго обвиненія въ государственной измѣнѣ. Онъ умеръ за то, что предъ религіознымъ соборомъ провозгласилъ себя Сыномъ Божіимъ и Мессіею Израиля, а предъ міровымъ — свѣтскимъ судилищемъ провозгласилъ себя Христомъ-Царемъ.

КОНЕЦЪ.

БИБЛІОТЕКА
СОЦІАЛИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМІИ