

## Осколков Павел Александрович

магистр богословия, ассистент кафедры библеистики,  
Московская духовная академия Русской Православной Церкви

Адрес: 141300, Московская область, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра

E-mail: pascha.oskolkov@yandex.ru

## Социальный статус плода в утробе матери согласно книге Исход и правовым сборникам Древнего Ближнего Востока

DOI: 10.24412/2587-9316-2021-10023

В данной статье освещается проблема отношения к плоду в утробе матери на Древнем Ближнем Востоке. Основанием для исследования являются законодательство Моисея и древние ближневосточные правовые сборники, к которым относятся Законы Ур-Намму, Законы Хаммурапи, Средне-ассирийские Законы и другие. Закон Моисея Исх. 21, 22–25 предписывает наказание в виде денежного штрафа за причинение вреда беременной женщине, которое повлекло выкидыш плода, но в случае смерти женщины виновника предписывалось «предать смерти». Большое количество исследователей этот фрагмент Писания подтолкнул утверждать, что Библия не признает плод в качестве полноценной человеческой личности, что в дальнейшем приводит к обоснованию законности аборт. Подобные выводы в статье будут подвергаться опровержению. Значительным подспорьем в этом служат ближневосточные законодательства, которые сохранили в своем перечне этот правовой инцидент в очень близкой к библейскому праву форме. На основании сравнения древних законодательств, а также нарративного и филологического анализа библейского текста становится очевидным, что следует отличать социальный статус плода от статуса человеческой личности.

**Ключевые слова:** выкидыш, древнее ближневосточное право, законодательство Моисея, книга Исход, Законы Хаммурапи, Книга Завета, lex talionis.

...

Для цитирования: Осколков П.А. Социальный статус плода в утробе матери согласно книге Исход и правовым сборникам Древнего Ближнего Востока // Христианство на Ближнем Востоке. 2021. Т. 5. № 4. С. 272–300.

## Pavel A. Oskolkov

Master of Theology, Assistant of the Department of Biblical Studies,  
Moscow Theological Academy of the Russian Orthodox Church

Address: Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, Moscow region 141300, Russia

E-mail: pascha.oskolkov@yandex.ru

# The social status of the fetus in the womb according to the book of Exodus and the legal collections of the Ancient Near East

DOI: 10.24412/2587-9316-2021-10023

This article discusses the problem of the relationship to the fetus in the womb in the Ancient Near East. The basis for the study is the Law of Moses and Ancient Near Eastern legal collections, which include the Laws of Ur-Nammu, the Laws of Hammurabi, Middle Assyrian Laws and others. The Law of Moses Exodus 21, 22–25 prescribes punishment in the form of a monetary fine for harming a pregnant woman, which caused a miscarriage of the fetus, but in the case of the death of the woman, the perpetrator was ordered to «put to death». A large number of researchers have pushed this fragment of Scripture to assert that the Bible does not recognize the fetus as a human person, which further leads to the justification of the legality of abortions. Such conclusions will be refuted in the article. A substantial help in that is the Ancient Near East laws, which has preserved this legal incident in its list in a form very close to biblical law. Based on a comparison of ancient laws, as well as a narrative and philological analysis of the biblical text, it becomes obvious that the social status of the fetus should be distinguished from the status of a human person.

Keywords: miscarriage, Ancient Near Eastern law, the Law of Moses, the book of Exodus, the Code of Hammurabi, the Covenant Code, lex talionis.

...

For citation: Oskolkov P.A. The social status of the fetus in the womb according to the book of Exodus and the legal collections of the Ancient Near East. *Christianity in the Middle East*, 2021, vol. 5, no. 4, pp. 272–300.

**Н**а данный момент вопрос о легитимности абортов является одним из самых обсуждаемых в современном обществе. Основная проблема, которую пытаются решить в подобных дискуссиях, сводится к определению того, является ли плод в утробе матери такой же личностью, как и взрослый человек. Для христиан различных деноминаций ответ на этот вопрос вполне очевиден.

Многие биологи, генетики и врачи согласны с тем, что биологическая жизнь начинается с момента зачатия. Священное Писание явно дополняет это основание, уча, что Бог ценит нерожденную жизнь как священную (см. Исх. 4, 11; Иов 10, 8–12; Пс. 139, 13–16; Иер. 1, 5; Мф. 1, 18; и Лк. 1, 39–44). Отцы Церкви отмечали эту истину, опираясь в основном на текст Септуагинты. Блаженный Иероним сравнивает несформированный плод с чувствами, которые могут не реализоваться в виде добродетели:

«Ибо, как семя во чреве принимает образ мало по малу, и до тех пор не почитается за человека, пока смешанные стихии не получают известные формы и не образуют члены: так и чувство, зачатое душой, если не проявится в делах, носится еще во чреве, и быстро погибает от преждевременных родов, когда увидит мерзость запустения, стоящую в церкви, и сатану, преобразующегося во ангела света (2 Кор. 11, 14)» [Иероним, 1880. С. 182–183].

Подобным образом пишет блаженный Августин:

«Итак, относительно того, что [Писание] не пожелало, чтобы [гибель] еще не сформировавшегося плода считалась убийством человека, – это, разумеется, [связано с тем, что] оно не считало человеком то, что в таком состоянии бывает носимо в утробе... Поэтому, если этот бесформенный зародыш уже был одушевлен, однако неким образом бесформенно... закон не пожелал, чтобы

это считалось убийством человека на том основании, что еще не может быть признана живой та душа, которая пребывает в лишённом чувства теле, если таковая и есть в плоти, которая еще не сформировалась и потому еще не обогатилась чувствами» [Aurelii Augustini, Col. 80].

Такого мнения придерживаются блаж. Феодорит Кирский, свт. Василий Великий и другие. Опираясь в том числе и на фрагмент Исх. 21, 22–23 они утверждают, что плод становится одушевленным в процессе обретения человеческих очертаний. Но сам по себе ветхозаветный закон не имеет правовых норм, касающихся жизни плода. Более того, закон Моисея Исх. 21, 22–25 скептически настроенные исследователи интерпретируют как доказательство того, что плод не является личностью. Этот отрывок книги Исход, гласит:

«Когда дерутся люди, и ударят беременную женщину, и она выкинет, но не будет другого вреда, то взять с виновного пеню, какую наложит на него муж той женщины, и он должен заплатить оную при посредниках; а если будет вред, то отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исх. 21, 22–25).

В этом законе Моисея, являющимся типичным примером казуального права в древнем ближневосточном регионе, разбирается инцидент, в котором беременная женщина оказывается случайной жертвой драки мужчин и получает травму. Законодательство рассматривает два возможных последствия. В первом случае женщина теряет ребенка, за что виновник выкидыша обязан заплатить установленный мужем пострадавшей штраф. Второй вариант развития событий предполагает более серьезные последствия с угрозой для жизни женщины. В этом случае преступник должен судиться по всей строгости закона, который предполагает лишение жизни за смерть женщины.

Вывод из этого библейского отрывка приверженцами абортотерапии делается довольно простой: если в случае выкидыша требуется всего лишь денежный штраф, а не жизнь преступника как в случае со смертью матери, то жизнь плода не является равноценной жизни взрослого человека. Проще говоря, поскольку наказание за убийство плода несравнимо меньше, чем наказание за убийство матери, плод не считается полноценным человеком. Именно из этого делается вывод, что Библия не осуждает аборт как убийство. Тем не менее, этот аргумент, его логика и следствия не соответствуют более широкому правовому контексту Древнего Ближнего Востока и Книги Завета<sup>1</sup>. Древние юридические памятники шумеров, вавилонян, ассирийцев и хеттов открывают новые грани в понимании библейского текста.

Обычно эти древневосточные литературные параллели библейского текста принято рассматривать на предмет концептуальных различий в религиозных представлениях между израильским народом и древним языческим миром. Более того, очевидно, что богодухновенный автор в отдельных местах полемизирует с представлениями древних языческих «теологов». Но в данном случае древние юридические памятники помогают ограничить лишние интерпретации Исх. 21, 22–25.

### **Древний ближневосточный правовой контекст**

Своды законов Древнего Ближнего Востока и отдельные части Пятикнижия являются правовым контекстом, в соответствии с которым необходимо интерпретировать Исх. 21, 22–25. Законы древних шумеров и хеттов касались потери плода без учета состояния здоровья матери и просто устанавливали штрафы за потерю плода. Шумерские Законы (УВС 2177) определяли размер штрафа в соответствии с намерениями нападавшего, независимо от того, ударил ли он

<sup>1</sup> Книгой Завета условно обозначается раздел книги Исход 20, 22 – 23, 33, в котором перечисляется большой перечень законов, установленный для регулирования различных сторон повседневной жизни израильского народа.

беременную женщину случайно или намеренно. Хеттские Законы, чем-то похожи на перевод Септуагинты, где наказание определяется в зависимости от стадии развития плода. Кодекс Хаммурапи, однако, предусматривал потерю как плода, так и матери, проводя наиболее близкую параллель с законом в книге Исход:

§209–210 Если человек побил дочь человека и причинил ей выкидыш, то он должен отвесить 10 сиклей серебра за ее плод. Если эта женщина умерла, то должны убить его дочь.

§211–12 Если он побоями причинил выкидыш дочери мушкенума, то он должен отвесить 5 сиклей серебра. Если эта женщина умерла, то он должен отвесить  $\frac{1}{2}$  мины серебра.

§213–214 Если он побил рабыню человека и причинил ей выкидыш, то он должен отвесить 2 сикля серебра. Если эта рабыня умерла, то он должен отвесить  $\frac{1}{3}$  мины серебра [Коростовцев, 1980. С. 152–177].

Разделы 209–210 наполовину идентичны отрывку из книги Исход. Если плод погибает, то взимается только штраф как в Исх. 21, 22. Если умирает и мать младенца, то применяется принцип равного воздаяния или так называемый закон талиона. В библейском варианте наказывалась смертью сам преступник, но для вавилонского постановления равноценным воздаянием является убийство дочери виновного в выкидыше мужчины. Кроме этого, в Законах Хаммурапи тяжесть наказания зависит от социального положения пострадавшей женщины. Чем ниже был статус словия женщины, тем проще было наказание. Следовательно, за убийство обычной горожанки или рабыни наказание заключалось только в денежном штрафе. Предполагало ли

это, что простолюдинка или рабыня не были полноценными людьми? Конечно, нет. Они являлись такими же полноценными личностями, как и дочь авилума<sup>2</sup>.

В обществе наказания различались в зависимости от социального или правового статуса человека. Но, стоит заметить, что эти различия в наказаниях не предполагали различий в личности людей разных сословий. Законы Хаммурапи касались просто правового статуса, а не личности. Следовательно, аргумент о том, что плод не является личностью просто потому, что наказания за смерть плода и за смерть матери различались, несостоятелен [Fuller, 1994. P. 169–184].

Аналогичным образом и Среднеассирийские Законы способствуют такому пониманию ближневосточного закона о «выкидыше». В этом своде законов заметно несколько иное отношение к жизни погибшего плода. При некоторых обстоятельствах виновник выкидыша должен быть убит в наказание за утерянную жизнь. Причинение вреда беременной женщине отражается в §21 и §50–52 Среднеассирийских Законов. Из чего заметно, что этот пункт закона находится в двух разных частях ассирийского документа. Как предполагается, речь идет о двух разных слоях ассирийского населения. В §21 говорится о лице высшего социального положения *mārat awīli*, а §50–52 относятся к женщинам более низких сословий *aššat awīli*. Но это не объясняет причину разделения закона на две отдельные части. Например, ЗХ, имея более четкое разделение на социальные классы, содержит все пункты этого закона в одном месте правового документа §209–214. Г. Драйвер и Дж. Майлз предположили, что ассирийское законодательство имеет иной принцип построения, согласно которому §21 помещен в раздел преступлений, наказание за которые имеет общественный характер, потому что государство особенно заботится о личностях из высшего сословия. Преступления против других людей име-

2 От акк. *awīlum* (человек), что подразумевает свободного человека. См. [Козырева, 2018. С. 245].



ют частный характер и не требуют наказаний перед всем обществом как в §50–52 [Driver, Miles, 1935. P. 108]:

§21 Если человек ударил дочь (*mārat awīli*) человека и [тем] причинил ей выкидыш, и его в том клятвенно обвинили и уличили, он должен уплатить 2 таланта и 30 мин олова, ему должно дать 50 палочных ударов, и в течение месяца он будет выполнять царскую работу [Коростовцев, 1980. С. 197].

Этот пункт закона отличается от Законов Хаммурапи, где виновник должен заплатить штраф или, в случае смерти женщины, должна быть убита его дочь. Ассирийское право относится к этому случаю с точки зрения уголовного права, в то время как ЗХ преобладает элемент гражданского, имущественного права. Ассирийский закон, напротив, предусматривает публичное наказание, состоящее в телесном наказании и принудительных работах, показывая, что нападение в данном случае рассматривается в некоторой степени как преступление против государства. Кроме этого, к наказанию добавляется выплата большого штрафа [Driver, Miles, 1935. P. 108].

Интересно, что этот пункт закона не предписывает что делать в случае смерти *mārat awīli* (дочери человека высшего сословия). Но ввиду того, что это более серьезное преступление и оно не может остаться безнаказанным, то скорее всего в этом случае действует вавилонское правило [Ibid. P. 108].

В другой части ассирийского права наказание уже носит частный характер и не требует общественных работ. С виновника требуется денежный штраф и применяется принцип талиона. Данный фрагмент был поврежден, но самой убедительной по мнению Йарона Р. является интерпретация, согласно которой принцип талиона действовал по отношению к жене преступника: с ней поступали так же, как и он поступил с потерпевшей женщиной [Yaron, 1970. P. 555].



§50 Если человек ударил жену человека и причинил ей выкидыш, должно поступить с женой человека, причинившего выкидыш жене другого человека, так, как он поступил с ней. За ее плод он должен возместить жизнь за жизнь. Если же эта женщина умерла, человека должно убить, а за ее плод он должен возместить жизнь за жизнь. А если муж этой женщины не имел сына, а тот ударил его жену, и она выкинула, за плод ее ударившего должно убить, но если ее плод — девочка, он должен возместить жизнь за жизнь [Коростовцев, 1980. С. 202].

Ассирийское законодательство более сурово относится к человеку, ставшему причиной гибели плода. Жизнь плода в утробе матери оценивается не только с точки зрения материального ущерба. Здесь встречается принцип талиона, но в отличие от ЗХ он требует уже не смерти ребенка виновника, а лично его смерти. Т.е. виновник выкидыша в некоторых случаях отдает свою жизнь за жизнь погибшего плода.

§51 Если человек ударил женщину, которая не выращивает детей, и причинил ей выкидыш, наказание таково: 2 мины олова он должен отдать [там же. С. 203].

Скорее всего в этом пункте идет речь о женщине, которая не в состоянии выращивать детей. По этой причине наказание довольно легкое, поскольку семья не была заинтересована в рождении этого ребенка [Driver, Miles, 1935. P. 115]. Лафонт С. предполагает, что здесь идет речь о женщине, которая по физиологическим причинам не может иметь детей [Lafont, 2003. P. 558]. Но это не объясняет причину сравнительно легкого наказания, тем более что в таком случае ребенок еще более ценен. Кроме того, серьезное наказание должен был получить человек, причинивший вред блуднице, ведь ребенок был единственной ее надеждой на помощь в старости [Stol, 2016. P. 410]:

§52 Если человек ударил проститутку, и причинил ей выкидыш, должно нанести ему удар за удар, и он должен возместить жизнь за жизнь [Коростовцев, 1980. С. 203].

Достаточно вспомнить, что блудницы нередко упоминаются в истории библейского народа: Раав из Иерихона (Нав. 2), судья Иеффай был сыном блудницы (Суд. 11), блудницы охранялись израильским законом (3 Цар. 3, 16–18). Из этих и других примеров очевидно, что блудницы являлись частью древнего общества и даже они охранялись законом. Последний из примеров, когда две блудницы пришли к Соломону разрешить спор о ребенке, хорошо свидетельствует об их особом отношении к детям, а также демонстрирует единство правовой базы в ближневосточном регионе.

§40 Среднеассирийских Законов приравнивает блудниц и рабынь в их обязанности не покрывать голову покрывалом в отличие от остальных женщин. Только уважаемые женщины (жены, дочери) были подчинены этой обязанности, которая в то же время рассматривалась как привилегия. Но, несмотря на социальное положение, блудницы пользовались защитой закона в случае выкидыша, вызванного насилием [Lafont, 2003. P. 558].

Более того ценность плода подчеркивается в следующем пункте ассирийского права, где требуется посадить на кол женщину, прервавшую свою беременность.

§53 Если женщина самовольно причинила себе выкидыш и ее в том клятвенно обвинили и уличили, должно посадить ее на кол и не хоронить. Если она по причине выкидыша умерла, должно тем не менее посадить ее на кол и не хоронить. Если эту женщину, когда она выкидывала, скрыли и не сказали царю... [Коростовцев, 1980. С. 203].

Остальные законодательства, в том числе и библейское, не содержат информации по данному поводу, но это не означает, что евреи и другие семитские народы относились к этому действию безразлично. Законодательство Моисея, как и правовые сборники других народов не ставили основной своей задачей осветить все стороны жизни [Дэвидсон, 2015. С. 469]. Не было смысла говорить о вещах очевидных для всех представителей древнего общества: прерывание беременности было настолько немислимо, что на законодательном уровне об этом не было принято упоминать [Kline, 1977. P. 193]. Хотя некоторые исследователи замечают, что отказ от ребенка был распространенным обычаем в древности, но в данном законе рассматривается аборт без согласия отца [Yaron, 1970. P. 555].

Скорее всего последний параграф закона присутствует в ассирийском праве не только по причине особого отношения к абортам. Это постановление тесно связано с предыдущими вероятными инцидентами. Судя по § 51, были женщины, которые не могли растить детей и наказание за выкидыш для виновника в таком случае был совершенно не большим, что могло привести к злоупотреблению и «легализации» избавления от беременности. [Driver, Miles, 1935. P. 117].

Предположение о материальной ценности плода снова не согласуется с очередным правовым сборником, поскольку смертная казнь зависит от каждой конкретной ситуации. В случае аборта ассирийское право предписывает смертную казнь женщине. Если следовать этой логике, то в данном случае признается человеческая личность плода, а в других инцидентах ассирийцы не признавали плоду такой ценности. Таким образом, снова очевидно, что законодательство подразумевает разное наказание в зависимости от социального положения жертвы происшествия. Разговора о непризнании плода человеком речи не ведется.

Как эта логика не соответствует доказательствам правовых кодексов, так она не соответствует древнему преце-

дентному праву Ближнего Востока. Например, в древних брачных контрактах вавилоняне иногда включали условие о разводе:

Отныне, если Мар-Сиппар скажет Таббитум, своей жене: «Ты не моя жена», он заплатит одну мину серебра.

И если Таббитум скажет Мар-Сиппару, своему мужу: «Ты не мой муж», они свяжут ее и бросят в воду. [Fuller, 1994. P. 173].

Другими словами, если мужчина развелся со своей женой, то на него налагался крупный штраф, но, если жена развелась со своим мужем, наказанием была смерть через утопление. Очевидно, что различие в наказании не подразумевали того, что женщина не является человеком. Женщина была в такой же степени человеком, как и ее муж. Но социальное положение женщины было совершенно другим в древнем мире. Даже в исследуемом библейском стихе Исх. 21, 22 для обозначения «мужа» используется еврейский термин אָדוֹן, который зачастую означает «господин, владелец, хозяин».

Более широкая древняя ближневосточная правовая традиция дифференцировала правовые статусы по классу, полу, возрасту и так далее. Но эти разные правовые статусы не подразумевали различий в личности. Следовательно, если физическое лицо оштрафовано за конкретное преступление, а другое лицо казнено за совершение того же преступления, это не предполагает того, что один из преступников является неполноценным человеком. Также различия в наказаниях, налагаемых за убийство одного человека в отличие от убийства другого человека, не предполагают различий в личности между убитыми людьми. Они просто различались по правовому или социальному статусу. Таким образом, древняя ближневосточная правовая традиция опровергает

аргумент о том, что различия в наказаниях подразумевают различия в личности.

В соответствии с культурой и обществом Древнего Ближнего Востока книга Исхода также опровергает аргумент о том, что различия в наказаниях подразумевают различия в личности, демонстрируя различные правовые статусы, главным примером которых является раб. Права рабов в тексте Ветхого Завета не были равны законным правам израильского гражданина. Если, например, рабовладелец намеренно забьет своего раба до смерти, то он должен быть наказан, хотя текст прямо не говорит о смертной казни (Исх. 21, 20). Если же рабовладелец избил своего раба без намерения убить, но раб со временем умирает, то рабовладелец освобождается от наказания, поскольку последний терял от этого большой доход. В другом случае владелец быка, который был буйным и опасным для общества, должен был принять меры во избежание беды (Исх. 21, 28–32). Если этот бык кого-нибудь убил, то владельца могли казнить. Однако, если тот же самый бык убивал раба, взимался только штраф. Несомненно, евреи не считали раба не человеком. Рабовладелец и раб отличались только правовым статусом.

Как и в случае с древними ближневосточными кодексами, библейский закон предполагал правовой статус жертвы или преступника. Это, безусловно, видно из законов о рабах, и так же относится к погибшему плоду в Исх. 21, 22. Хотя раб и называется собственностью (Исх. 21, 21), но только в ограниченном смысле: хозяин не мог убить или надругаться над своим рабом по своему желанию. Таким образом, утверждение о том, что Ветхий Завет не считает плод человеческой личностью только из-за различий в наказаниях между матерью и плодом, является ложным.

### Нарративный анализ Исх. 21, 22–25

Аргумент о том, что плод не является полноценным человеком или личностью только на основании повествования Исх. 21, 22–25, также является ошибочным, поскольку этот отрывок предполагает непреднамеренное травмирование беременной женщины и ее плода. В этом случае дерутся двое мужчин, а не двое мужчин и беременная женщина.

Книга Второзакония приводит, казалось бы, очень похожий инцидент, в котором участвует женщина, но в этом случае указывается, что она помогает в драке своему мужу:

Когда дерутся между собою мужчины, и жена одного [из них] подойдет, чтобы отнять мужа своего из рук бьющего его, и протянув руку свою, схватит его за срамный уд, то отсеки руку ее: да не пощадит [ее] глаз твой (Втор. 25, 11–12).

Во Второзаконии говорится только о двух мужчинах, один из которых муж женщины, не являющейся беременной (по крайней мере об этом не говорится). Поэтому эти две ситуации совершенно разные. В книге Исход изображается хаотичная драка без обозначения количества дерущихся и их отношения к женщине. Всё это говорит о непреднамеренности ситуации в отличии от инцидента во Второзаконии, где женщина сама ведет себя очень жестоко. Таким образом, случай Исх. 21, 22–25 свидетельствует о наказании человека, который нанес увечье женщине по неосторожности.

Исходя из общего положения древнего ближневосточного и библейского права, преднамеренное преступление каралось гораздо строже, чем непреднамеренное. Очевидно, что, если мужчина непреднамеренно убил человека, закон квалифицировал это деяние как непредумышленное убийство. Шумерские Законы удваивали штраф, если человек намеренно напал на беременную женщину:

«§1 Если (мужчина случайно) ударил женщину из свободных граждан и вызвал у нее выкидыш, он должен заплатить 10 шекелей серебра.

§2 Если (мужчина намеренно) ударил женщину из свободных граждан и вызвал у нее выкидыш, он должен заплатить одну треть мины серебра» [Pritchard, 1969. P. 525].

В Шумерских Законах (УВС 2177) четко проводится различие между преднамеренным и непреднамеренным нападением на женщину. Хеттские законы, Кодекс Хаммурапи и Среднеассирийские Законы не сообщают о непреднамеренности. Исх. 21, 22, судя по всему, подразумевает весь возможный спектр гипотетических ситуаций. Во многих других случаях библейское законодательство довольно подробно и ясно изображает различные ситуации. Намеренное и непреднамеренное нападение на человека уже довольно ясно расписано в Исх. 21, 12–14, 18–19. Поэтому нападение на беременную женщину подпадало бы под одну из перечисленных ситуаций. Здесь же автор намеренно изображает ситуацию довольно сложной и запутанной. Неясно, почему беременная женщина оказалась втянутой в ссору, т.е. была ли она просто поблизости и подверглась нападению по чистой случайности или же она вмешалась целенаправленно. Присутствующая здесь двусмысленность еще больше осложняется изменениями в грамматическом плане: лица и числа не имеют четкого соответствия между частями закона Исх. 21, 22.

В этой ситуации довольно сложно определить наказание за содеянное. Но в любом случае речь идет о непреднамеренной ситуации, в которой мужчина не собирался специально ударить женщину, чтобы у нее произошел выкидыш. Поэтому назначать смертную казнь за выкидыш было бы не совсем верно. Если бы мужчина намеренно ударил беремен-



ную женщину с целью убить плод, наказание было бы самым суровым — вероятно, смерть. Краткий нарративный анализ Исх. 21, 22 показывает, что преступление было непреднамеренным, а следовательно, предавать смерти виновника было неверно. Поэтому, утверждать, что плод не обладает человеческой личностью на основании этого отрывка абсолютно неразумно.

### **Представление о природе плода в древних ближневосточных текстах**

Наконец, общее представление о плоде как на Древнем Ближнем Востоке, так и в Библии противоречит представлению о том, что плод не является личностью. С помощью различных литературных форм, молитв и заклинаний, медицинских и юридических текстов этот древний период предоставляет отношение семитов и других народов к зачатому ребенку.

В сохранившихся текстах особо подчеркивается хрупкость внутриутробной жизни и проблема младенческой смертности, которая иногда характеризуется как «великий бич древней Месопотамии» [Saggs, 1984. P. 138]. Богам возносились заклинания и молитвы, чтобы защитить плод и мать от демонов:

«От тебя зависит, Мардук, сохранить в целостности и сохранности..., беречь неспящую вместе с плодом в ее утробе, чтобы родить (ребенка)..., (спасти) того, кого схватил Ламашту [демон, который охотится за плодом матери и маленьких младенцев]» [Reiner, 1958. P. 25–26].

Боги часто изображались создающими плод в утробе матери: «Я Ашшурбанипал, творение Ашура и Нинлиль ... которого (боги) избрали царем и создали в утробе его матери» [Fuller, 1994. P. 177]. Аналогичным образом в Среднеазиатском заклинательном тексте описывается беременная женщина, испытывающая трудности при родах: «Роди этого

запечатанного, творение богов, творение человека. Пусть он выйдет, чтобы увидеть свет» [Lambert, 1969. P. 31–32].

Юридические тексты, особенно Среднеассирийские Законы, также предоставляют доказательства личности плода. Как обсуждалось ранее, эти законы варьируют наказание — иногда штраф, иногда смертная казнь — за уничтожение плода в зависимости от многих факторов, наиболее важным из которых является правовой или социальный статус матери. В §50 за смерть плода требуется забрать жизнь ребенка нападавшего. Здесь, согласно месопотамской идее *lex talionis*, жену нападавшего необходимо лишить ребенка. Если в семье жертвы не было сына, нападавший сам лишался жизни. Таким образом, Среднеассирийские Законы требовали «жизнь за жизнь» в отношении погибшего плода.

Независимо от различий в правовом статусе между рожденным и нерожденным, они оба обладали жизнью или индивидуальностью. Более того, §53 ассирийского кодекса является единственным дошедшим до нас древним законом, предусматривающим умышленное уничтожение плода, т.е. аборт. Ассирийцы осудили эту практику как тяжкое преступление. Почему ассирийцы считали это так — неясно. Возможно, они рассматривали умышленный аборт как преступление против государства или отца ребенка, как это делали римляне [Gorman, 1982. P. 24–32], или как преступление против богов (поскольку плод был их творением), или, возможно, как преступление, заключающееся в лишении невинной жизни. Конечно, ответом может быть одна или все эти причины, или, возможно, какая-то другая неизвестная. Но они сочли эту практику самым серьезным преступлением.

Ассирийцы, безусловно, были жестоким народом. Их зверства и варварство были печально известны как по отношению к рожденным, так и к нерожденным. Их отношение к жизни не было единообразным: они законодательно запретили преднамеренные аборты, однако их армии совершали невыразимые преступления против своих противни-

ков, включая уничтожение еще нерожденных детей [Fuller, 1994. P. 178]. Тем не менее ассирийцы и почти наверняка весь древний Ближний Восток считали плод творением богов, жизнью, личностью, умышленное уничтожение которой было запрещено и каралось смертью.

Точно так же Библия, хотя прямо и не утверждает, что плод — это личность, ясно подразумевает это. Библия считала плод творением Бога. Псалом 139, 13–16; Еккл. 11, 5 перекликаются с представлением Иова:

Твои руки трудились надо мною и образовали всего меня кругом, — и Ты губишь меня? Вспомни, что Ты, как глину, обделал меня, и в прах обращаешь меня? Не Ты ли вылил меня, как молоко, и, как творог, сгустил меня, кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня, жизнь и милость даровал мне, и попечение Твое хранило дух мой? (Иов. 10, 8–12).

Более того, Писание учит, что Бог predetermined Иеремию еще до того, как он был зачат, и что Бог посвятил и назначил его пророком, когда он был во чреве матери (Иер. 1, 5). Другие отрывки Священного Писания, такие как Иов 15, 14, указывают на человеческую порочность от утробы матери. Древнееврейские авторы, таким образом, признавали в еще не рожденном человеке его личность.

### **Филологический анализ Исх. 21, 22–23**

Кроме всего прочего, необходимо обратить внимание на трудности этого фрагмента с переводы языков оригинала. Первое, что бросается в глаза — это несоответствие между масоретским текстом и Септуагинтой.

<p>הַשָּׂאִי וּפְגָנוּ, מִשְׁנֵאֵי וּצְנִי־יָכוֹ  הָיָה אֵלָיו, הַיְדָלִי וְאַצִּיּוֹ הָרָה  רָשָׁאֵכ, שְׁנַעֵי שׁוֹנֵע; וְסָאֵ  נִתְּנוּ, הָשָׂאָה לַעֲב וְיִלְע תִּשִּׁי  מִלְּלָפָב:  שְׁפָנ הַתְּתָנּוּ; הָיָה וְסָאֵ-מָאֻ  תְּתָנּוּ שְׁפָנ:</p>	<p>ἐὰν δὲ μάχωνται δύο ἄνδρες  καὶ πατάξωσιν γυναῖκα  ἐν γαστρὶ ἔχουσαν καὶ  ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ  ἐξεικονισμένον ἐπιζήμιον  ζημιωθείσεται καθότι ἂν  ἐπιβάλῃ ὁ ἀνὴρ τῆς γυναικός  δώσει μετὰ ἀξιώματος  ἐὰν δὲ ἐξεικονισμένον ἦν  δώσει ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς</p>
<p>Когда дерутся люди,  и ударят беременную  женщину, и выйдут дети её,  но не будет вреда, то взять  пеню, какую наложит на  него муж той женщины, и  он должен заплатить оную  при судьях;  а если будет вред, то отдай  душу за душу.</p>	<p>Когда дерутся двое мужчин,  и ударят женщину в утробе  имеющую, и выйдет младенец  не изображённый (не  оформившийся), взысканием  он будет наказан; так, как бы  наложил муж женщины, даст в  соответствии с требованием;  Если же изображенный (офор-  мившийся) был, даст душу  вместо души.</p>

Очевидна существенная разница в двух текстах. В этом случае видно, что вместо  $\text{וְסָאֵ הָיָה אֵלָיו}$  «но не будет вреда» греческий текст использует  $\mu\eta\ \epsilon\lambda\epsilon\iota\kappa\omicron\nu\iota\sigma\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  «не оформившийся» («неизображен» в церковнославянском переводе). Интерпретация греческого текста получается совершенно иной. Степень вины ударившего женщину человека будет зависеть от степени развития плода: если плод не имел человеческих очертаний, то виновный был обязан заплатить штраф. Если же плод был сформирован по человеческому образу, то необходимо было отдать «душу за душу, око за око».

Греческий текст предполагает, что виновного нужно было лишить жизни, потому что плод был на поздних сроках формирования. Подобным образом толкует этот закон Фи-

лон Александрийский, утверждая, что человек должен быть оштрафован если плод был «бесформенный и неразвитый», а если плод был уже сформирован, то должен применяться талион [Philo Judaeus. De specialibus legibus libri, III, 108].

Дж. Вайнгрин придерживается мнения, что трактовка закона в Септуагинте находилась под влиянием греческой мысли и споров, связанных со статусом плода. Он предполагает, что греческие переводчики интерполировали отдельные термины и понятия из других мест Писания, чтобы сделать текст более понятным. И таким образом, греческий текст лишается неясных положений закона, обнаруженных в версии масоретского текста. Эти изменения включают указание на то, что дерутся двое мужчин, а не несколько, как в еврейском оригинале [Weingreen, 1976. P. 9–10].

Лафонт, развивая эту идею, утверждает, что редкое и неизвестное еврейское слово  $\text{נֶפֶשׁ}$  показалось созвучным для греческих переводчиков с греческим  $\text{ἀσώματος}$  «бестелесный, бесплотный». Далее выбор переводчиков пал на уже известные стихи Бытия (1, 26 и 9, 6) про творение человека по «образу»  $\text{εἰκόνα}$  Божию. По их мысли наказание виновный несет в случае убийства этого образа. Поэтому неизвестный еврейский термин они перевели однокоренным термином  $\text{ἐξεικονισμένον}$  «оформившийся». В подтверждение этой мысли Лафонт так же ссылается на более поздний папирус, в котором задокументирована проблема беременных женщин подвергающимся нападениям [Lafont, 1994. P. 111]. Возможно, вариант толкования в Септуагинте, вероятно, был попыткой одновременно контекстуализировать закон в соответствии с греко-римским образом мысли, а также прояснить двусмысленности текста.

В целом, этой интерпретацией Лафонт хочет доказать, что ближневосточное право постоянно изменялось и трансформировалось согласно проблемным тенденциям, возникающим в отдельном обществе. Она опровергает мнение Р. Вестбрука, утверждавшего, что закон о вреде беременной

женщине является с древнейших времен устоявшейся формой учебного текста для писцов, который распространялся в разных школах, но никогда не отражал реальных проблем общества [Westbrook, 1986. P. 61]. Для Лафонт пример изменения в Септуагинте является одним из доказательств постоянной трансформации древнего права. Более того, она считает проблему агрессии против беременных женщин, довольно распространенной на основании того, что это законодательство встречается во многих правовых древневосточных сборниках. [Lafont, 1994. P. 111].

Но дальнейшее применение закона талиона в греческом тексте становится не совсем логичным, ведь закон предполагает нанесение аналогичного повреждения виновному мужчине. Возможно ли при рождении ребенка определить наличие у него травм и применить их к виновному человеку? Ни в одном месопотамском правовом кодексе не встречается подобного отношения к плоду беременной женщины. Хеттские Законы проводят разграничение в отношении срока беременности только для того, чтобы определить размер штрафа [Beckman, 2016. P. 323]. Чем больше срок, тем выше стоимость денежной компенсации пострадавшей стороне в лице мужа:

§17 «Если по чьей-либо вине свободная женщина родит прежде времени и если это случится на 10 месяце беременности, то виновный должен дать 10 сиклей серебра; если же это случится на 5 месяце беременности, он должен дать 5 сиклей серебра, и он отвечает своим домом» [Коростовцев, 1980. С. 273].

Таким образом, в хеттском законодательстве и Септуагинте встречается сходное представление о наказании в зависимости от степени развития плода. Но всё же Хеттские Законы предписывают материальное взыскание, в то время как Септуагинта говорит о смерти за выкидыш на поздних сроках. Это свидетельствует об особом отношении древних

переводчиков Септуагинты, которые посчитали младенца в утробе матери полноценной личностью и перевели сложный древнееврейский текст соответствующим образом. Таким образом, уже в древности обозначался человеческий статус плода.

Древнееврейский текст очень далек от такой однозначности греческого перевода. Несколько слов и грамматическая конструкция закона довольно затруднительны для абсолютно точной интерпретации. Например, термин  $\text{נֹזֵק}$  «вред» имеет первостепенное значение для понимания этого текста, поскольку именно его переводчики Септуагинты заменили на «не оформившийся». Термин,  $\text{נֹזֵק}$  не имеет конкретного обозначения тяжести причиненного вреда и встречается лишь в повествовании об Иосифе, потерявшем своего любимого сына:

«... а Вениамина, брата Иосифова, не послал Иаков с братьями его, ибо сказал: не случилось бы с ним беды ( $\text{נֹזֵק}$ ) (Быт. 42, 4). Трижды Иаков отказывался отпустить Вениамина в Египет с остальными его братьями, чтобы с ним не случилось несчастья (Быт. 42, 4, 38; 44, 29). Это побудило Иакова сказать своим сыновьям: «... сведете вы седину мою с горестью в преисподнюю» (Быт. 44, 29).

Основываясь на использовании  $\text{נֹזֵק}$  в этом контексте, некоторые исследователи пришли к выводу, что это слово имеет значение серьёзного повреждения, которое может привести к смерти [Driver, 1911. P. 219]. Другие предполагают, что это слово относится исключительно к смерти, основываясь на клинописных правовых сборниках, большинство из которых касаются только выкидыша и смерти матери [Houtman, 1993. P. 222; Propp, 1999. P. 222].

Возможно, термин имеет происхождение от существительного  $\text{נֹזֵק}$ , которое означает «врач» в арамейском и сирийском языках, произошедшего от аккадского  $\text{asû}$  из шумерского A.ZU «знающий воды». Поэтому  $\text{נֹזֵק}$  имеет окраску



и медицинского термина. Это травма, которая ожидает медицинского вмешательства [Sprinkle, 1994. P. 93]. Таким образом, слово «вред» נֹדֶוַי подразумевает травму, которая считается по крайней мере серьезной и может привести к смерти. Поэтому греческий вариант библейского текста никак не соответствует контексту повествования об Иосифе.

Более распространенная интерпретация заключается в том, что נֹדֶוַי означает смерть матери. Но если это так, то почему нельзя было сформулировать это более прямо. Зачем использовать такой непонятный термин, когда более подходящей была бы более распространенная юридическая лексика? [Isser, 1990. P. 41].

Еще одна загадочная фраза וַיֵּצְאוּ יְלֵדֵיָהּ «и выйдут дети ее», в которой встречается форма множественного числа, хотя речь идет об одном выкидыше. Используемый глагол יָצָא не характерен для обозначения выкидыша в древнееврейском тексте. Обычно для этого употребляется производные от корней שָׁלַח или פָּנַח.

Р. Фуллер не замечает в словоупотреблении Исх. 21, 22 серьезной проблемы. По его мнению, разделение на совершенно разные толкования в этих стихах получились в виду использования библейским автором широкой технической терминологии, которая используется в разных контекстах. В ближневосточных законах представлена такая же довольно общая терминология. Например, в Законах Хаммурапи и Среднеассирийских Законах используется схожие выражения nadû «низвергать», sala'u «отбрасывать». Подобная расплывчатость встречается и в других терминах этого закона. По мнению Р. Фуллера, Моисей использует уже хорошо известный всем народам контекст закона и выбирает для этого схожие формулировки. Если бы он вводил совершенно новый никому неизвестный закон, то он не стал бы прибегать к столь двусмысленной терминологии [Fuller, 1994. P. 182].

Кроме того, следует отметить, что именно в этом месте библейский автор употребил יְלֵד «ребенок», подчеркивая,

возможно, таким образом статус погибшего плода как человеческой личности, ведь это слово употребляется в отношении новорожденных и детей. Виновный в выкидыше несет наказание в виде штрафа, а не смерти потому, что плод хотя и признается личностью, но не обладает еще таким правовым и социальным статусом, как взрослый человек. Как уже говорилось про низший социальный статус рабов, хотя они признавались личностями [Ibid. P. 178].

Другой проблемой в выражении  $\text{וַיִּצְרֹק וַיִּדְלֶה}$  является употребление множественного числа. Дж. Спринкл замечает, что данное словоупотребление во множественном числе подразумевает нечто абстрактное, обозначая мертворожденного ребенка. Преждевременные роды до появления современной медицины всегда означали смерть плода [Sprinkle, 1994. P. 93]. У. Пропп, комментируя множественное число, предполагает, что здесь идет речь либо о потенциальной многодетности женщины или о всем, что выходит вместе с плодом из матери [Propp, 1999. P. 222]. Таким образом, в данном словосочетании и других терминах не содержится информации, которая бы отвергала человеческую личность плода.

### Заключение

Из всех, выше представленных доводов, становится очевидно, что полагающийся денежный штраф за выкидыш не умоляет его значимости для общества. Многие древние ближневосточные тексты демонстрируют заботу и тревогу родителей о своем зачатом ребенке. Кроме того, древние юридические памятники представляют собой культурный фон, в котором формировалось библейское право. Представленные фрагменты из этих документов убедительно доказывают, что Исх. 21, 22–25 является частью этой ближневосточной традиции, но, конечно же, библейский автор адаптирует это распространенное законодательство согласно религиозным и культурным ценностям.

Ни в одном из ближневосточных законодательств не говорится о нечеловеческом статусе плода. Правовые памятники показывают лишь то, что на Древнем Ближнем Востоке плод не обладал тем же социальным статусом, что и взрослый человек. Но подобным образом раб или женщина также обладали другим социальным статусом нежели свободные граждане и мужчины. Таким образом, библейский текст никаким образом не свидетельствует в пользу одобрения абортов якобы на основании денежного штрафа положенного за причинение выкидыша.

Ассирийское законодательство довольно однозначно высказывается по поводу абортов. Сам библейский текст подтверждает эти же положения древнего права. Кроме того, греческий и еврейский текст демонстрируют насколько сложным был этот вопрос. Греческий перевод ясно указывает на человеческое достоинство плода. Древнееврейский оригинал своей сложной лексикой и грамматическими формами изображает довольно непростую проблему, решение которой требует знания других законов и особого внимания при рассмотрении этой ситуации. В любом случае лексика не свидетельствует о том, что плод не обладает человеческой личностью. Следовательно, о легитимизации Библией абортов речи идти не может.

## Литература

Дэвидсон Р. Пламя Яхве: сексуальность в Библии. М., Эксмо, 2015.

Иероним Стридонский, блаж. Творения. Ч. 3. К., 1880.

Козырева Н.В. Законы Хаммурапи в контексте истории Южной Месопотамии периода ранней древности // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. 2018. № 18–1. С. 223–249.

Коростовцев М.А. Хрестоматия по истории древнего Востока. М., 1980.

- Aurelii Augustini. *Questionum in Heptateuchum libri septem. Opera omnia.* PL 34. Lib. 2. Col. 80.
- Beckman G. Birth and motherhood among the Hittites // S.L. Budin and J.M. Turfa. *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World.* London: Routledge, 2016, pp. 319–328.
- Driver G., Miles J. *The Assyrian Laws: A Translation and Commentary.* Oxford: Clarendon Press, 1935.
- Driver S.R. *The Book of Exodus. In the Revised Version: with Introduction and Notes.* University Press, 1911.
- Fuller R. Exodus 21:22: The Miscarriage Interpretation and the Personhood of the Fetus. *JETS* 37, 1994. P. 169–184.
- Gorman M. *Abortion and the Early Church: Christian, Jewish and Pagan Attitudes in the Greco-Roman World.* Downers Grove: InterVarsity Press, 1982.
- Houtman C. *Exodus. Historical Commentary on the Old Testament.* Kampen: Kok, 1993.
- Isser S. Two Traditions: The Law of Exodus 21:22–23 Revisited. Isser S. Two Traditions: The Law of Exodus 21:22–23 Revisited. *Catholic Biblical Quarterly* 52.1, 1990. P. 30–45.
- Kline M. Lex talionis and the Human Fetus. *JETS* 20, 1977. P. 193–201.
- Lafont S. *Ancient Near Eastern Laws: Continuity and Pluralism // Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development.* Edited by Bernard M. Levinson. *JSOT Supplement Series.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Lafont S. *Middle Assyrian Period // Westbrook R. A history of ancient Near Eastern law.* Leiden; Boston: Brill. 2003.
- Lambert W. A Middle Assyrian Medical Text. *IRAQ* 31/1, 1969. P. 28–39.
- Philo Judaeus. *De specialibus legibus libri, III, 108.*
- Pritchard J.B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* Third edition with supplement. Princeton University Press, 1969.
- Propp W. *Exodus 19–40: A New Translation with Introduction and Commentary.* Anchor Bible. Toronto: Doubleday, 1999.

- Reiner E. Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations. *Archiv für Orientforschung* 11, 1958.
- Saggs H. *The Might that Was Assyria*. London Sidgwick and Jackson, 1984.
- Sprinkle M. *The Book of the Covenant a Literary Approach*. JSOT Press, 1994. P. 17–34.
- Stol M. *Women in the Ancient Near East*. Boston & Berlin: Walter de Gruyter, 2016.
- Weingreen J. *The Concepts of Retaliation and Compensation in Biblical Law*. *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature*, 1976.
- Westbrook R. *Lex Talionis and Exodus 21:22–25*. *RB* 93, 1986. P. 52–69.
- Yaron R. *The Middle Assyrian Laws and the Bible // Biblica*. 1970. Vol. 51. No. 4. P. 549–557.

## References

- Aurelii Augustini. *Questionum in Heptateuchum libri septem. Opera omnia*. PL 34. Lib. 2. Col. 80.
- Beckman G. *Birth and motherhood among the Hittites*. S.L. Budin and J.M. Turfa. *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World*. London: Routledge, 2016, pp. 319–328.
- Davidson R. *The Flame of Yahweh: Sexuality in the Bible*. Moscow, Eksmo, 2015. (In Russian)
- Driver G., Miles J. *The Assyrian Laws: A Translation and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1935.
- Driver S.R. *The Book of Exodus. In the Revised Version: with Introduction and Notes*. University Press, 1911.
- Fuller R. *Exodus 21:22: The Miscarriage Interpretation and the Personhood of the Fetus*. *JETS* 37, 1994, pp. 169–184.
- Gorman M. *Abortion and the Early Church: Christian, Jewish and Pagan Attitudes in the Greco-Roman World*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1982.

- Houtman C. Exodus. Historical Commentary on the Old Testament. Kampen: Kok, 1993.
- Isser S. Two Traditions: The Law of Exodus 21:22–23 Revisited. Isser S. Two Traditions: The Law of Exodus 21:22–23 Revisited. Catholic Biblical Quarterly 52.1, 1990, pp. 30–45.
- Jerome Strydomsky, blazh. Creations. Part 3. Kyiv, 1880. (In Russian)
- Kline M. Lex talionis and the Human Fetus. JETS 20, 1977, pp. 193–201.
- Korostovtsev M.A. Anthology on the history of the ancient East. Moscow, 1980. (In Russian)
- Kozyreva N.V. The Laws of Hammurabi in the context of the history of Southern Mesopotamia of the period of early antiquity. Mnemon. Research and publications on the history of the ancient world, 2018, no. 18–1, pp. 223–249. (In Russian)
- Lafont S. Ancient Near Eastern Laws: Continuity and Pluralism. Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development. Edited by Bernard M. Levinson. JSOT Supplement Series. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Lafont S. Middle Assyrian Period. Westbrook R. A history of ancient Near Eastern law. Leiden; Boston: Brill, 2003.
- Lambert W. A Middle Assyrian Medical Text. IRAQ 31/1, 1969, pp. 28–39.
- Philo Judaeus. De specialibus legibus libri, III, 108.
- Pritchard J.B. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Third edition with supplement. Princeton University Press, 1969.
- Propp W. Exodus 19–40: A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Bible. Toronto: Doubleday, 1999.
- Reiner E. Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations. Archiv für Orientforschung 11, 1958.
- Saggs H. The Might that Was Assyria. London Sidgwick and Jackson, 1984.
- Sprinkle M. The Book of the Covenant a Literary Approach. JSOT Press, 1994, pp. 17–34.

Stol M. *Women in the Ancient Near East*. Boston & Berlin: Walter de Gruyter, 2016.

Weingreen J. *The Concepts of Retaliation and Compensation in Biblical Law*. *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature*, 1976.

Westbrook R. *Lex Talionis and Exodus 21:22–25*. *RB* 93, 1986, pp. 52–69.

Yaron R. *The Middle Assyrian Laws and the Bible*. *Biblica*, 1970, vol. 51, no. 4, pp. 549–557.