



ГЛАВА II

ХРАМОВЫЙ СУД

§ 1. НАЛИЧИЕ ХРАМОВОГО СУДА В ЕГИПТЕ ВРЕМЕНИ НОВОГО ЦАРСТВА

Вопрос о наличии в Египте храмового суда не раз был предметом суждения исследователей. Трудность решения этого вопроса заключается, как уже приходилось отмечать в иных случаях, в скучности материала.

Наличие храмового суда в свое время установил Шпигельберг на основании данных папируса БМ 3047, который содержит процесс относительно распределения между наследниками доходов с земельных угодий. Сторонами в тяжбе являлись царский писец запасов Неферабу и жрец Уннефер. Состав суда, разбираивший это дело, был следующим: 1) верховный жрец Амона Бекенхонсу, 2) жрец Амона Усермонту, 3) жрец Амона Рама, 4) жрец храма Мут Уннефер, 5) жрец храма Хонсу Амонеминт, 6) жрец храма Амона Амонемипет, 7) жрец-убаб и херихеб Амона Амонхотпу, 8) жрец-убаб и херихеб Амона Ани, 9) жрец-убаб храма Амона Хеви и 10) писец циновки¹ „кенбета Города“ Хеви. Жреческий состав этого судилища настолько явно выражен, что Шпигельберг безоговорочно счел его храмовым судом². При этом он, однако, не обратил внимания на то, что место, где заседал этот суд, названо в папирусе ~~جناح~~ т. е. „судебный зал ((г'ј.т) фараона“, а это, на мой взгляд, требует некоторых разъяснений. К ним, однако, я перейду ниже, изложив сначала те факты, которые с достаточной убедительностью позволяют утверждать наличие в Египте времени Нового царства особых храмовых судов. Сделать это тем более необходимо, что в целом этот материал

до сих пор еще никем не рассматривался, хотя некоторые исследователи¹, справедливо высказывая мысль о наличии жреческого суда в рассматриваемый период, не привели в то же время фактических данных в пользу своей точки зрения².

Из приведенных выше материалов видно, что членами „большого кенбета“ в подавляющем большинстве случаев были светские лица, жрецы же, если и входили в его состав, были в явном меньшинстве. Наряду с этим встречаются документы, упоминающие такой состав суда, который целиком или почти целиком состоит из жрецов. Так обстоит дело в четырех документах, относящихся к XVIII династии, в которых мы видим следующий состав суда.

Папирус Гуроб II, 1: 1) жрец Чай, 2) жрец Хаи, 3) жрец-убаб Хаут, 4) жрец-убаб Пауах, 5) жрец-убаб Рамес. Документ составил писец циновки жрец-убаб Уннефер.

Папирус Гуроб II, 2: 1) жрец Чай, 2) жрец Хаи, 3) жрец-убаб Пауах, 4) жрец-убаб Намех и 5) квартальный (?) войска Гер...мену. Документ составил тот же писец, жрец-убаб Уннефер.

ПБМ 9785: 1) жрец-убаб..., 2) жрец-убаб Ирер и 3) начальник маджаев Ипа. Документ составил писец циновки Ч...

ПЭМ 5597: 1) жрец ... мери, 2) жрец Амонемусхет, 3) жрец Горерхет, 4) жрец ..., 5) жрец-убаб Птахмес, 6) начальник стражи Месу, 7) жрец-убаб Мери, 8) ..., 9) жрец-убаб Ха...и, 10) жрец-убаб Гормес, 11) жрец-убаб Маиперусер и 12) жрец-убаб Хаэмуса.

Во всех этих случаях большинство кенбета составляют жрецы и только как исключение среди его членов встречаются лица, носящие светские звания: начальник храмовой стражи, квартальные (возможно, также связанные с храмовой стражей) и писец циновки. Наличие первых вполне естественно, так как они, конечно, входили в состав основного храмового персонала; наличие же писца циновки фиванского кенбета³, хотя и заслуживает особого внимания (почему к этому обстоятельству я вернусь ниже), все же не меняет жреческого облика храмового кенбета.

Во времена Нового царства кенбеты имелись, вероятно, во всех сколько-нибудь значительных храмах, однако их наличие документально проследить довольно трудно. Твердо известно

¹ Например, T. E. Reet. A historical document of Ramesside age, JEA, t. X, 1924, стр. 118.

² Может быть, именно поэтому Пиренн, вообще, по-видимому, не учитывавший наличия специального храмового кенбета, и выдвинул свое ошибочное утверждение о том, что во времена XIX династии судебная власть передает в руки клира: „Высшая палата, при XVIII династии состоявшая из судей, теперь формируется только из жрецов“ (Рігеппе. Introduction, стр. 46). Для того чтобы убедиться в ошибочности утверждения Пиренна, достаточно вспомнить надпись Меса, датируемую как раз XIX династией: среди перечисленных в ней членов „большого кенбета“ нет ни одного жреца.

³ ПБМ 3047.

¹ О „писце циновки“ см. стр. 52, прим. 5.

² Spiegelberg. Studien, стр. 55.

о существовании *кенбета* в заупокойном храме Рамсеса III в Мединет-Абу¹, что, надо думать, отнюдь не было исключением: ведь *кенбеты*, состоящие целиком или почти целиком из жрецов, как мы это только что видели, засвидетельствованы несколькими судебными документами.

В свете рассмотренного материала мы имеем все основания отнести к числу документов, освещавших судебную деятельность храмовых *кенбетов*, и ПБМ 3047. И состав суда, и характер дела находятся здесь (как это показано дальше) в полном соответствии с другими аналогичными документами. Вопрос же о месте судопроизводства, которое в данном случае названо „судебный зал (*‘rj.t*) фараона“ и которое на первый взгляд может вызвать сомнение в правильности отнесения данного документа к числу храмовых, на самом деле таким препятствием не является. Слово *‘rj.t* означает, как известно, судебный зал². Упомянутый в ПБМ 3047 „судебный зал фараона“ у ворот, называвшихся „Рамсес II удовлетворен истиной“, находился в Карнаке, видимо, около храма Рамсеса II, к востоку от главного храма Амона-Ра³. Таким образом, из данного указания ПБМ 3047 можно лишь заключить, что это заседание суда, состоявшего целиком из жрецов и разбиравшего дело, касавшееся храмовой собственности, происходило на храмовой территории в помещении, где происходило и заседание светского суда. А это никак не может поставить под сомнение мысль о том, что в данном случае речь идет о судебном разбирательстве в храмовом суде. Закономерность проведения такого заседания именно на храмовой территории подчеркнул и С. Соннерон⁴. Подтверждением того, что в ПБМ 3047 зафиксировано судебное заседание именно *кенбета* Карнакского храма, служит, как мне кажется, и то, что в составе суда перечислены жрецы, представляющие основные святилища Карнака — храм Амона-Ра, от которого выступает верховный жрец этого храма Бекенхонсу, являющийся, как это ему и подобало, председателем суда, затем, помимо других жрецов Амона, мы видим здесь жрецов храмов Мут и Хонсу.

Таким образом, ПБМ 3047, несомненно, должен быть отнесен к числу документов, характеризующих судебную деятельность храмовых *кенбетов*.

Исходя из его состава и характера разбиравшихся в нем дел, к категории храмовых судов следует отнести и *кенбет* Фиванского некрополя. Как уже указывалось выше, персонал Фиванского некрополя представлял собой своеобразное религиозное братство, в которое входили все работники некрополя,

¹ ПТМ 2021, 4, 2—3.

² Wb, т. 1, 209, 14.

³ S. Sauneron. La justice à la porte des temples, BIFAO, т. 54, 1954, стр. 120—121.

⁴ Там же.

являвшиеся, таким образом, чинами храма. Это обстоятельство необходимо иметь в виду при анализе судебной деятельности „*кенбета* некрополя“, так как жреческий характер этого *кенбета* на первый взгляд может показаться не столь явно выраженным.

В составе *кенбета* Фиванского некрополя мы видим:

ОКМ 25556 (времени XIX династии): 1) начальника отряда ремесленников и 2) одиннадцать ремесленников; ОДМ 73, гт.¹: 1) одного писца; ОДМ 133: 1) двух начальников отрядов ремесленников, 2) двух писцов, 3) стражника и 4) двух квартальных; ОДМ 225: 1) двух писцов и 2) двух начальников *маджаев*; ОКМ 25553: 1) двух начальников отрядов ремесленников и 2) писца; ОКМ 25555: 1) начальника отряда ремесленников, 2) двух писцов и 3) художника; ПБМ 10496: 1) начальника отряда ремесленников, 2) двух писцов² и 3) двух заместителей. В другом месте того же папируса упомянут суд в составе: 1) двух начальников отрядов ремесленников, 2) писца и 3) квартального; ОбРМ 5625: 1) двух начальников отрядов ремесленников и 2) писца.

Завещание Ниуннахти, документ 1: 1) двух начальников отрядов ремесленников, 2) двух писцов некрополя, 3) двух художников, 4) двух квартальных и 5) шести ремесленников. В другом месте того же папируса суд (который здесь таковым не назван и выступает в качестве свидетеля) состоял из: 1) двух начальников отрядов ремесленников, 2) одного писца и 3) двух квартальных;

ОПитри 21: 1) двух начальников отрядов ремесленников;

Обод. 253: 1) начальника отряда ремесленников, 2) писца и 3) двух ремесленников.

То, что перед нами во всех приведенных выше случаях выступают именно храмовые *кенбеты*, подтверждается и характером дел, которые рассматривались в этих судебных заседаниях: все они так или иначе связаны с храмом или его персоналом. К более подробному анализу этих тяжб я еще вернусь, сейчас же хочу подчеркнуть то обстоятельство, что наличие храмового *кенбета* как совета храма, т. е. коллегии, управлявшей всеми делами храма и его владений, бесспорно и засвидетельствовано еще со времени Среднего царства, когда храмовой *кенбет* упоминается, например, в договорах Сиутского номарха Джеваиахапи³. Однако практика судебной

¹ Этот и все перечисленные дальше документы датируются временем XX династии.

² Один из этих писцов — Амоннахту — хорошо известный писец Фиванского некрополя, занимавший эту должность начиная с 16-го года Рамсеса III и умерший в 7-м году Рамсеса VII (?) (см. изложение доклада J. Сегпу, Une famille de scribes de la nécropole royale de Thèbes, CdE, т. XI, 1936, стр. 250 сл.), в некоторых местах данного текста назван писцом везира.

³ Seth e. Lesestücke, стр. 93—94.

деятельности храмовых кенбетов не может считаться достаточно выявленной. К ее обозрению мы вернемся ниже, ознакомившись предварительно с причинами, обусловившими появление таких функций у храмового кенбета.

§ 2. ИСТОКИ ХРАМОВОЙ ЮРИСДИКЦИИ

Еще во времена Древнего царства кульп мертвых приобрел огромное значение. Уже тогда фараоны и знать вкладывали громадные средства в сооружения, обеспечивавшие загробную жизнь умерших, и жертвовали заупокойным храмам значительные земельные участки, доходы с которых предназначались для содержания заупокойных жрецов и отправления всего пышного культа мертвых. Земли, доходы с которых служили вознаграждением храмовому персоналу, хотя и составляли собственность храмов и находились лишь в неотчуждаемом держании жрецов, поскольку те выполняли свои обязательства по отношению к дарителям земель, все же могли ими передаваться по наследству, при том, однако, обязательном условии, что и наследники продолжали выполнять обязанности заупокойных жрецов¹.

Земли, жертвуемые заупокойным храмам их прежними собственниками, передавались со всеми привилегиями, которыми обладали их дарители. Помимо привилегий фискального характера, они наделялись и известными привилегиями правового порядка. В силу их, например, уже во времена IV династии жречеству запрещалось судиться из-за своего жреческого имущества перед светским судом.

Так, в одном завещании мы находим прямое запрещение заупокойным жрецам судиться „перед *серами* из-за полей, людей и вещей всяких“, т. е. из-за всего того, чем обеспечивался по завещанию заупокойный кульп данной гробницы². Если же судебные процессы заупокойного жречества не затрагивали их владений, полученных в вознаграждение за жреческую службу, то судебный иммунитет храма на них не распространялся. Но даже и в этих случаях, для того чтобы суд мог рассмотреть тяжбу, жрецы обязаны были доказать, что данное дело не имеет отношения к их жреческим наделам. Это явствует из той же дарственной:

„[Если] какой-либо заупокойный жрец вечности появится по другому случаю перед *серами*... (и он не докажет) *серам*, что

¹ Обо всем этом см. подробнее в моей работе „Иммунитетные грамоты Древнего царства“. ТОВЭ, т. 1, стр. 93 сл. Читателю следует учесть, что я тогда ошибочно рассматривал общественные отношения Древнего Египта как феодальные.

² Urk. I, 13, 10—13.

он пришел по другому поводу, его доля доходов (отойдет) для его филии (*s*), к которой он принадлежит...“¹.

Изъятие храмовых владений из ведения светских властей фиксировалось и царскими указами: „Не позволяет мое величество восходить посланцу какого-либо начальника Верхнего Египта, какого-либо *сера* на возвышенность² этого поселения — „Мин дает процветать владению Неферкара“, — ибо оно защищено и освобождено для этого храма“³. Разумеется, когда цари Египта дарили храмам большие земельные участки и снабжали их иммунитетными грамотами, они были далеки от желания высвободить жречество из-под своей власти: иммунитетные грамоты преследовали цель обеспечить целостность переданного храмам имущества для того, чтобы заупокойный кульп из века в век выполнялся надлежащим образом.

Важнейшим условием осуществления этой задачи являлось изъятие храмовых владений из ведения местных, номовых властей, особенно чиновников фиска, заинтересованных не только в полном выполнении всех лежавших на неме повинностей, но и в превышении сбора предусмотренных податей и потому могущих посягнуть на значительную долю храмовых и жреческих доходов. Совершенно иной в данном случае была позиция визира, представлявшего интересы фараона и центрального аппарата, рассматривавших храмовую сокровищницу как резервную, которой фараон как земной представитель богов в случаях экстренной государственной необходимости мог распорядиться по своему усмотрению. Потому-то фараоны, освобождая храмы от ведения местных светских властей, ставят храмовое судопроизводство под непосредственный контроль визира.

Наибольшее количество известных в настоящее время иммунитетных грамот относится к Древнему царству, так как от Среднего и Нового царства дошли только единичные экземпляры. Однако было бы большой ошибкой на этом основании думать, что в эти периоды храмовой иммунитет имел меньшее значение. Ведь относительно меньшее количество дошедших до нас от этих позднейших периодов истории Египта экземпляров иммунитетных грамот могло быть вызвано чисто случайными обстоятельствами. О том, что дело обстоит именно так, прежде всего говорит то, что религиозные воззрения, в силу которых храмы наделялись земельными угодьями, во времена Среднего и Нового царств отнюдь не изменились. Следовательно, нет оснований предполагать, что в эти периоды храмы лишились своих привилегий, обеспечивающих осуществление этих культов.

¹ Urk. I, 13, 14—14, 7.

² То есть на то место, где издавались приказы, обязательные для персонала храма и его владений.

³ Urk. I, 291, 17—292, 2. Выражения „защищено“ и „освобождено“ являются специальными терминами, обозначающими иммунитет. Они относятся к освобождению данного владения от разного рода повинностей и податей.

Да и все то, что известно в настоящее время о могуществе храмов во времена Нового царства, противоречило бы такому заключению. Из этого, разумеется, нельзя делать вывод, что цари Египта не пытались бороться со жречеством, усиливавшееся значение которого становилось опасным для престола (и такие попытки, как мы знаем, имели место; наиболее яркий пример тому — царствование Эхнатона). Роль отдельных храмов в различные периоды истории ослабевала, вследствие чего храмы лишились части, и может быть даже большой, своих владений. Однако могущество жречества в целом настолько окрепло, что попытки его ослабить не могли привести к сколько-нибудь серьезным результатам.

С другой стороны, о том, что иммунитетные грамоты продолжали существовать и в те периоды истории Египта, от которых они до нас не дошли или дошли в очень ограниченном количестве, свидетельствует иммунитетная грамота Сети I, найденная в Наури: подробность текста и большая детализация различных привилегий, дарованных храму (что особенно ярко становится видным при ее сопоставлении с иммунитетными грамотами Древнего царства), говорит о значительной разработанности формулировок подобного рода документов, проистекавшей из их обычности и известной стандартности.

Подтверждает мою точку зрения и судебный процесс о храмовых податях от времени Тутмеса IV: судебное решение, по которому претензии чиновника фиска были признаны неправомерными, ссылается на давние привилегии храма, уже бывшие ранее предметом судебного процесса: „Сказано судом: „что касается этих податей богине, которые рассматривались во времена Тутмеса III, ж. з. б., было сделано освобождение [их от номарха], равно как [от начальника] юга, для богини, их госпожи“¹.

Именно поэтому, как мне кажется, нельзя согласиться с точкой зрения Ж. Пиренна, который, рассматривая храмовой иммунитет не как длительное явление, хотя и испытывавшее на себе воздействие различных социальных и экономических потрясений в жизни страны, а как эпизодическое, полагает, что: „храмовой иммунитет, последние следы которого исчезают при XVIII династии, появляется вновь в праве при Сети I в начале XIX династии“². Эта точка зрения Пиренна, с необходимостью вытекающая из даваемой им схемы истории Египта, не далеко вышла от взглядов А. Морэ, видевшего причину появления храмовых иммунитетов в „щедрости или слабости“ фараонов³.

Привилегии, закреплявшиеся первоначально за отдельными храмами, были впоследствии в большей или меньшей мере рас-

пространены на все храмы¹. В силу этих привилегий храмы и обладали правом самостоятельного отправления судопроизводства по вопросам, связанным с имущественными владениями храмов или жрецов как служителей культа. Тяжбы такого порядка и отражены в упомянутых выше документах, в которых мы отмечали жреческий состав *кенбета*. К рассмотрению характера этих тяжб, равно как к обзору деятельности храмовых судов Нового царства в целом, мы теперь и обратимся.

§ 3. СУДЕБНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ „ХРАМОВОГО КЕНБЕТА“

Как указывалось уже выше, судопроизводство не являлось единственной обязанностью „храмового кенбета“, и оно, подобно тому, как мы это уже видели в отношении светского *кенбета*, было лишь одной из сторон его деятельности: в качестве коллегий, творящей суд, „храмовой кенбет“, как и светский, называется „*кенбет седжемиу*“².

„Храмовой кенбет“ возглавлялся верховным жрецом данного храма³. Встречающееся в некоторых текстах⁴ выражение „*кенбет этого дня*“, как установил Шпигельберг⁵ в отношении светского *кенбета*, свидетельствует о том, что на судебных заседаниях не обязательно было присутствие всех жрецов, входивших в *кенбет* данного храма.

Для правильного понимания храмовой юрисдикции весьма существенным является вопрос, на кого она распространялась и какого рода дела были подсудны „*кенбету храма*“. В ПБМ 3047, содержащем процесс относительно распределения между наследниками доходов с земельных угодий, сторонами являются царский писец запасов Неферабу и жрец Уннефер. В папирусе Гуроб II, 1, содержащем договор о найме рабыни, сторонами были начальник пастухов (очевидно, храма) Меси и горожанка Пихи со своим сыном, жрецом-убабом Мини. В папирусе Гуроб II, 2, содержащем также договор о найме рабыни, фигурируют в качестве сторон те же начальник пастухов Меси и горожанка Пихи. В ПБМ 9785 (в нем излагается процесс относительно уплаты стоимости коровы) действующими лицами являлись начальник пастухов Меси и некий Хати, звание которого в тексте не указано. Процесс по обвинению начальника отряда ремесленников в произнесении хулы на фараона ремесленниками зафиксирован в ОКМ 25556. Записи двух сделок между ремесленником отряда и некропольскими водоносами

¹ Мне кажется, что академик В. В. Струве был безусловно прав, когда указывал, что в додоломеевском Египте мелкие храмы имели меньше прав, чем крупные. См. В. В. Струве, Развитие храмового иммунитета... ЖМНП, 1917, авг., стр. 250.

² См. выше, стр. 39 сл.

³ ПБМ 3047.

⁴ ПБМ 9785 и ПБМ 3047.

⁵ Spiegelberg. Studien, стр. 59.

¹ П. Мook 5, 2—3.

² Rieppen. Introduction, стр. 45.

³ A. Moret. Le Nil et la civilisation égyptienne, Paris, 1926, стр. 241.

содержит ОБМ 10655. В ОДМ 225 сохранилась тяжба об оплате стоимости саркофага, изготовленного ремесленниками отряда для умершего супруга некоей горожанки. Процесс между двумя некропольскими ремесленниками относительно права владения гробницей содержится в ПБМ 10496 и ОБрМ 5624. Все лица, которым Ниутнахти завещает свое имущество, как и она сама, принадлежат к персоналу Фиванского некрополя.

К делам, разбиравшимся перед „кенбетом некрополя“, судя по общему характеру текстов и месту их находок, я отношу также тяжбу о возмещении стоимости осла (ОБМ 1121), где сторонами были водонос некрополя и, по-видимому, ремесленник отряда; тяжбу между горожанкой и ремесленником отряда о месте, принадлежавшем умершему супругу первой (ОДМ 235), и контракт (ОДМ 62), заключенный между ремесленником отряда и водоносом о найме осла. Для полной характеристики круга дел, разбиравшихся перед некропольским судом, следует учесть и те документы, в которых обе стороны или только одна не названы по должности. Я имею в виду остракон Бодлеанской библиотеки 253, в котором записано обращение к суду некоего человека, требовавшего оградить его дочь от дурного обращения мужа, а также клятвенное обязательство (ОДМ 73) и процесс об уплате долга (ОКМ 25553).

Исходя из приведенного материала, можно сделать заключение, что храмовой суд Нового царства по преимуществу занимался делами имущественного характера, поскольку только в двух случаях (ОБод. 253 и ОКМ 25556) документы касаются вопросов иного порядка. Очевидно, дела уголовные обычно стояли вне компетенции храмового суда и разбирались светским судом.

Чем же определялась подсудность того или иного дела именно храмовому, а не светскому суду? Мне кажется, что она определялась прежде всего принадлежностью сторон к храмовому персоналу: в подавляющем большинстве тех имущественных дел, которые я отнес к храмовому суду, обе стороны принадлежат к храмовому персоналу. Однако это не является единственным признаком: ведь имеются случаи, см., например, ПБМ 3047, когда к храмовому персоналу принадлежала лишь одна из сторон. В этих случаях подсудность дела именно храмовому суду определялась, думается мне, тем, что объект спора принадлежал одному из тяжущихся как служителю культа в качестве его храмового надела. То, что дело обстояло именно так, вытекает из показаний истца (если я правильно понимаю этот сильно поврежденный текст) в уже упоминавшемся ПБМ 3047, где указывается, что объектом процесса были поля, о которых в тексте сообщается, что „...он передал их (т. е. поля) храму Мут“¹.

¹ ПБМ 3047, строк. 15.

Выше, как обстоятельство, заслуживающее внимания, уже был отмечен факт, что в составе храмового суда мы видим писца циновки фиванского *кенбета*. Значение этого факта состоит в том, что он в известной степени освещает взаимоотношения храмового судилища со светскими властями во времена Нового царства. Единственное объяснение наличию писца фиванского, т. е. центрального *кенбета*, в составе храмового суда, как мне кажется, можно найти в предположении, что храмовой суд был под контролем везира и что писец являлся его представителем. Ведь везир, согласно „инструкции везиру“, был обязан осуществлять контроль за всей судебно-правовой жизнью в стране. И то, что судебные полномочия везира во времена Нового царства полностью распространялись на храмы, подтверждается указанием ПТМ 2021, где мы читаем: „Было дано везиром повеление Птахемхебу, жрецу-*убабу* и писцу циновки¹ палаты храма Усермаатрамериамон, ж. з. б., говоря: „Пусть будет закреплено это распоряжение, которое я сделал, в реестрах храма Усермаатрамериамона, ж. з. б.“. И была сделана копия для большого *кенбета* Города“².

Самостоятельность храмового суда состояла, как мне представляется, таким образом, не в том, что он был вовсе освобожден от контроля светских властей, а в том, что этот контроль осуществлялся непосредственно центральным *кенбетом*. Это отнюдь не противоречит указанию большого папируса Гарриса, на которое обратил мое внимание академик В. В. Струве: „Я изгнал везира, входящего в них (т. е. во владения храма Атрибиса. — В. С.). Я защитил всех его людей, бывших у него, я дал ему (т. е. храму Атрибиса. — В. С.), подобно храмам великим в этой стране, быть защищенными и охраненными вовеки“³. Мне кажется, что если даже понимать это сообщение не как указание на имевшее здесь место восстание везира⁴, а как ссылку на особые привилегии, данные храму, то и тогда оно не противоречит высказываемому мной взгляду. Заявление царя говорит лишь о том, что везиру воспрещается взыскивать с владений и персонала храма в Атрибисе разного рода подати и повинности, т. е. ставит данный храм в такое же положение, в котором находились прочие святилища, обладавшие иммунитетом, но отнюдь не свидетельствует об изъятии храма из-под всякого контроля везира. Причины такой

¹ Вероятно, такую же роль выполняли писцы циновки и в других „храмовых *кенбетах*“. Примечательно, что во всех документах „храмовых *кенбетов*“ они, не являясь их членами, всегда фиксируют их решения; так обстоит дело в П. Гуроб II, в ПБМ 9785 и в ПТМ 2021, 4, 2—3. Очевидно, обязанность писцов циновки состояла в том, чтобы вести реестры судебных решений.

² ПТМ 2021, столб. IV, 2—3.

³ Большой П. Гаррис, 59, 11—12. Перевод академика В. В. Струве.

⁴ См., например, E. Drioton et J. Vandier. L’Egypte, Paris, 1952, стр. 357.

самостоятельности храмового суда нам становятся ясны в свете рассмотренной выше истории возникновения храмовой юрисдикции.

Во времена Нового царства имевшиеся судебные привилегии, очевидно, уже не удовлетворяли храмы. Мы не располагаем еще конкретными материалами, показывающими, какими путями жречество осуществляло расширение судебных прав храмов, хотя безусловные доказательства расширения этих прав мы и имеем. Могу прежде всего указать на примеры того, что в Новом царстве храмовой суд рассматривает не только имущественные споры, но и дела иного рода: дурное обращение с женщиной¹ и оскорбление царя². Доказательствами расширения судебных прав жречества, безусловно, являются также факты, говорящие о присутствии жрецов высших рангов в составе светских судов³ или о личной неприкосновенности жрецов, о неподсудности их светским властям в месяцы, когда они отправляли свой черед храмового богослужения⁴. Однако самым крупным оружием в руках жречества для завоевания полной судебной самостоятельности и освобождения своих судебных решений от контроля везира явились „божественные“ оракулы.

¹ ОБод 253. Текст не издан, его перевод см. J. Сегнү. La constitution d'un avoir conjugal en Egypte, BIFAO, т. 37, 1937, стр. 47.

² ОКМ 25556.

³ См., например ПБрМ 10053, vs., I, 11—13 и др., а также надпись Меса (Gardiner. Mes, текст).

⁴ ПТМ 1887, тт. 2, 4—5.



ГЛАВА III

СУДЕБНЫЕ ОРАКУЛЫ¹

§ 1. ПРИЧИНЫ ВНЕДРЕНИЯ ОРАКУЛОВ В СУДЕБНУЮ ПРАКТИКУ

Все возраставшее влияние, которое давали жречеству не только давние религиозные традиции, но главным образом огромные богатства, накопленные храмами к началу XVIII династии, толкало жречество к дальнейшему приобретению всех новых политических прав, имевших основной целью сохранение и защиту экономического могущества храмов от посягательства светских властей. А то, что такие посягательства могли иметь место, лучше всего показывает так называемая „религиозная реформа“ Эхнатона, острье которой было направлено прежде всего против храмов Амона и других богов Фиванского круга —

¹ В основу этой главы положена моя статья «Судебные оракулы в Древнем Египте», напечатанная в ЗКВ, т. IV, 1930, стр. 51 сл. Важнейшие положения, выдвинувшиеся в этой статье, нашли свое подтверждение в новоопубликованных документах. Помимо указанной статьи, не существует ни одной работы, специально посвященной этой проблеме, хотя еще Шпигельберг, издавая стелу из оазиса Дахель (W. Spiegelberg. Eine Stele aus der Oase Dachel, Rec. de trav., т. XXI, 1899, стр. 20, прим. 2), писал о желательности появления монографии, посвященной этому вопросу. Однако попутно, в связи с изданием тех или иных текстов, этой проблемы касались многие ученые (см., например, статьи A. Moret. Un jugement de dieu au court d'un procès sous Ramsès II, CRAIBL, 1917, стр. 157 сл.; G. Legrain. Un miracle d'Ahmès I à Abydos sous le règne de Ramsès II, Ann. du Serv., т. XV, 1917, стр. 140 сл.; A. Blackman. Oracles in Ancient Egypt, JEA, т. XI, 1925, стр. 249—255 и т. XII, 1926, стр. 176—185 и A. Erman. Zwei Aktenstücke aus d. Thebanischen Necropolis, APAW, 1910. В последние годы появились статьи J. Сегнү. Une expression désignant la réponse négative d'un oracle, BIFAO, т. XXX, 1930, стр. 491 сл. и Сегнү. Nouvelle série Questions, уделившие больше места общим вопросам, а также статья A. Lods. Le rôle des oracles dans la nomination des rois, des prêtres et des magistrats chez les Israélites, les Egyptiens et les Grecs, MM, т. I, стр. 91 сл., характер которой виден из названия.

главных держателей храмовых богатств — и которая представляла по сути дела попытку секуляризации храмового имущества.

В своей борьбе со светскими властями за политическую гегемонию, окончившуюся, как известно, переходом в начале XI века до н. э. трона фиванских владык в руки верховных жрецов Амона, жречество применяло всевозможные средства. Не может нас поэтому удивить использование оракулов для распространения храмовой юрисдикции за пределы храмовых владений и на лиц, не принадлежавших к храмовому персоналу. Совершенно очевидно, что оракулы вместе с тем являлись для жречества источником извлечения дополнительных доходов.

Когда в Египте появляются оракулы, мы не знаем, однако наиболее ранние упоминания о них, имеющиеся в известных ныне текстах, относятся ко времени XVIII династии, после чего они прослеживаются до римского времени включительно.

Далеко не все дошедшие до нас оракулы содержат решения богов по судебным делам. Во многих случаях они касаются политических вопросов или бытовых дел. Оракулы такого рода, естественно, выходят за пределы задач данного исследования и рассматриваются здесь лишь в той мере, в какой они могут помочь уяснению интересующих нас судебных оракулов. В такой же мере затрагиваются здесь оракулы более поздних периодов, чем Новое царство.

Источники, сохранившие сведения об оракулах, весьма разнообразны. Среди них имеются и чисто исторические надписи, сообщающие наряду с описанием тех или иных событий, случившихся при жизни фараона или вельможи, об оракуле, данном им богами¹, и литературные тексты². Однако основную категорию источников, сообщающих нам о делах, решенных по велению богов, составляют деловые тексты, одни из которых лишь мимоходом упоминают об оракулах³, другие же, и их большинство, представляют собой различные документы, целиком связанные с оракулом: памятные плиты, воздвигнутые в честь оракула и посвященные его описанию⁴, подлинники или черновики протоколов разбора дел перед богом, в которых фиксировались и оракулы⁵, прошения, обращенные к богу

с целью получить его оракул¹, и наконец, подлинные записи тех вопросов, которые задавались богу и на которые он отвечал оракулом.

Первые сведения о решении дел (правда, не судебных) посредством оракула мы имеем в надписи Хатшепсут относительно отправки экспедиции в Пунт², в надписи Тутмеса III об его восшествии на престол по оракулу Амона³ и в надписи того же фараона о постройках новых храмов⁴.

Никаких сведений о применении оракула для решения судебных дел во времена XVIII династии нет, они имеются лишь начиная с XIX династии. Объясняется это, может быть, тем, что при XVIII династии решение дел путем оракула лишь начинает применяться, причем на первых порах веления бога испрашивались самими царями и только по вопросам государственной важности. Однако позднее жречество начинает использовать эту традицию в своих целях, и вряд ли случайно, что дававшее большинство известных нам оракулов относится ко времени XX династии, т. е. к тому именно периоду, когда жречество стремилось использовать любые возможности для со средоточения в своих руках всей полноты политической власти.

Надо думать, что светские власти понимали ту опасность для их положения, которая таялась в стремлении жречества путем оракулов не только расширить свою юрисдикцию, но и вмешиваться в те вопросы, которые подлежали ведению чиновников. Во всяком случае один пример, известный, к сожалению, из весьма лапидарного сообщения Туринского папируса⁵, дает право высказать такое предположение. Дело, которое имеется в виду, состояло в том, что один из жрецов храма Хнума говорился с другими путем обращения к оракулу воспротивиться назначению везиром новых жрецов и добиться избрания богом желательных им кандидатов. Будучи изобличенным в своем намерении, этот жрец был лишен права входить в храм, т. е. по сути дела отстранен от своих жреческих обязанностей. Отсюда можно с известным основанием сделать вывод, что светские власти боролись со стремлением жречества узять их права. Но они не обладали уже достаточной силой, чтобы надлежащим образом противостоять все возраставшему влиянию жречества.

Некоторые факты показывают, как умело жречество пользовалось этим популярным среди населения способом установления желания бога для решения в благоприятном для себя смысле важнейших политических вопросов. Одним из наиболее ярких, пожалуй, примеров этого является возвращение

¹ ОБрМ 5637 и ОБМ 10629.

² Urk. IV, стр. 342, 5.

³ Urk. IV, стр. 158—159.

⁴ Urk. IV, стр. 833.

⁵ ПТМ 1887, гл. I, 12—13.

изгнанных фиванцев по оракулу Амона при царе Пиноджеме I¹. То, что оракулы действительно представляли собой огромную силу, весьма убедительно показывает тот факт, что Александр Македонский, желавший, чтобы местное население Египта рассматривало его законным преемником прежних властителей страны, отправился в Большой Оазис для того, чтобы Амон путем оракула признал его своим сыном и наследником²: для местного населения, знавшего подобные случаи и в своей стране, а также в соседней и в это время близкой по культуре Эфиопии³, это должно было иметь большое значение.

§ 2. ПРОЦЕДУРА ВЫНЕСЕНИЯ РЕШЕНИЙ ОРАКУЛАМИ

Из датировок надписей и текстов, содержащих оракулы, можно установить дни, в которые обращались к богам за их решениями.

В царствование, по-видимому, Рамсеса IV обвороженный человек — Амонемуна — обратился к Амону „в праздник его (т. е. Амона) прекрасный, праздник Карнака“⁴. Оракул Амона об избрании им в 25-м году Рамсеса XI Несиамона на должность писца закромов карнакского храма Амона-Ра был дан в: „день появления величества этого бога почтенного, Амона-Ра, царя богов, во время утра, в праздник его прекрасный ip.t hm.ts“ (рис. 2)⁵. Оракул о возвращении изгнанников в Фивы был дан в 25-м году Пиноджема I „четвертого месяца шему, 5 добавочных дней (дня) рождения Исиды, предпраздник новогодний Амона“⁶. Князь Уаухаст, посланный фараоном Шешонком I в оазис Дахель для урегулирования споров, связанных с правом владения оросительными колодцами, решив испросить по этому поводу оракул Сутеха, обратился к нему „в день появления величества бога этой земли, почтенного Сутеха, великого мощью, сына Нут, бога великого, в 5 год, четвертый месяц peret в праздник его прекрасный Wrsw“⁷. Каирская стела 45327⁸ датируется: „год 16...

¹ Brugsch. Reise, табл. XXII, 9.

² Отмечу, что в описаниях греческих авторов (Арг. Anab. Alex., гл. IV, кн. III; Plut. Alex., XXVIII) посещения Александром святилища Амона есть много общего с египетским текстом, описывающим оракул Амона Напатского об избрании царем Аспарута (Urk. III, 81). О храме, где был дан оракул Александру, см. G. Steinendorff, H. Ricke und H. Aubin. Der Orakeltempel in der Ammonoase, AZ, т. 69, 1933, стр. 1 сл.

³ Диодор (III, 5—6) указывает, что все цари Напаты избирались оракулом Амона и по его же предписанию кончали с собой.

⁴ ПБрМ 10335, 1.

⁵ Ni ms. Oracle, 1948, стр. 157 сл.

⁶ Brugsch. Reise, табл. XXII, 9.

⁷ Дахельская стела, стрк. 8.

⁸ E. Iversen. Two inscriptions concerning private donations to temples, „Det Kgl. Danske Viderskabernes Sels kab“, Hist-filol. Meddelelser, XXVII, 5, Kobenhavn, 1941.

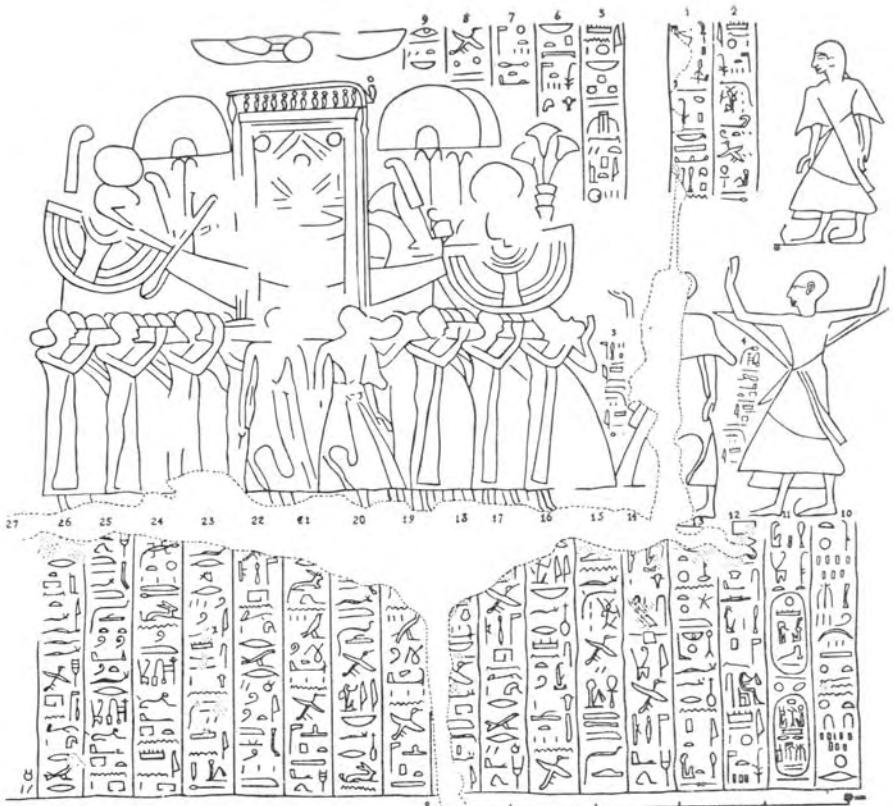


Рис. 2. Оракул Амона о назначении писца закромов храма Амона-Ра.

(царя Осоркона II)... в праздник Птаха, его благого владыки, в праздник его прекрасный...“. Поздняя традиция считала, что Рамсес II обратился к Хонсу за оракулом в „предпраздник Амона“¹.

В какие дни были вынесены остальные известные нам оракулы из текстов не всегда можно установить. Однако то, что во всех случаях, когда дата или обстоятельства решения дела путем оракула указаны сколько-нибудь подробно, это неизменно праздничные дни², дает, как мне представляется, основание утверждать, что судебные оракулы всегда давались в дни общегипетских празднеств или же во время праздников местных храмов. В эти дни неизменно устраивались религиозные процесии, известные нам и по описаниям и по изображениям, которые сохранились на ряде памятников. Одно из характерных изображений такого рода сохранилось на стене гробницы Амонмеса³. Владелец этой гробницы, современник царей первой половины XIX династии, был верховным жрецом „дома Аменхотепа-дворового“ — одного из второстепенных фиванских храмов, посвященных обожествленному царю Аменхотепу I. Поэтому в гробнице Амонмеса наряду с обычными культовыми сценами имеются изображения, показывающие Амонмеса за выполнением своих жреческих обязанностей и, в частности, его участие в „празднике Долины“⁴. Амонмес показан во главе процессии, состоящей из мужчин и женщин с детьми. Хотя большая часть сцены и надписей к ней уничтожены, все же можно утверждать, что это — изображение ремесленного населения Фиванского некрополя⁵, т. е. жителей того именно поселения, где особенно почитался „Аменхотеп-дворовой“. Перед Амонмесом четыре носильщика (это, очевидно,  — „убы передней стороны“ и  — „убы задней стороны“⁶) несут на своих плечах носилки с культовой статуей обожествленного царя. Над головой Амонмеса в шести строках расположена

¹ Roug é. Etude, стрк. 15 надписи. Так как „предпраздник“ Амона есть вместе с тем день рождения Исиды и приходится на четвертый из дополнительных дней года (см. A. Gardiner. The Dakhet stela, JEA, т. XIX, 1933, стр. 25, прим. 1), то и этот оракул был дан в праздничный день.

² Текст о возведении на престол Харемхеба (T. M. Davis, The tombs, стр. 19); О. Гардинера 4 (Сегн ý. Le culte, стр. 178); ОКМ 25559; ПБрМ 10335; ОБрМ 5624; ОБрМ 5625; ОБрМ 5637.

³ G. Foucart. Le tombeau d'Amenmos, MIFAO, т. LVII, табл. XXVIII и XXXI. Описание этих таблиц, насколько мне известно, еще не опубликовано.

⁴ См. о нем W. Wolf. Das schöne Fest von Opet. Lpz., 1931.

⁵ Этот вывод подсказывают имена изображенных лиц, наименование женщин „певицами Амона“ и звание одного из тяжущихся: „седжем-аши“.

⁶ См. об этом статью G. Legrain. Un miracle d'Ahmès I à Abydos sous le règne de Ramsès II, Ann. du Serv., т. XVI, 1917, стр. 162 и табл., а также W. Spiegelberg. Aus der ägyptischen Sammlung der Universität Tübingen, OLZ, 1928, столб. 337 сл. Они же называются иногда „носильщики бога“. См. ОБрМ 5627, 5.

надпись, которая гласит: „Слова, сказанные Амонмесом, верховным жрецом Аменхотепа. Говорит он: „О, мой благой владыка! Скажи, о боже!, кто сделалший? Прав седжем-аши Рамсеснахт, виновен Ракеннахт?“. И бог весьма согласился (буквально „кинулся“). — И. Л.), говоря: „прав седжем-аши Рамсеснахт!“. Хотя понять суть дела, по которому был испрошен оракул, из надписи невозможно¹, она тем не менее не оставляет сомнений в том, что сам оракул был дан во время процессии, когда статуя божества находилась на носилках, в священной ладье. Такие же носилки с поклоняющимися на них священными ладьями изображены и на некоторых других памятниках, содержащих запись данного богом оракула². Эти изображения, как и тот факт, что среди упоминаемых документами свидетелей оракулов нередко указываются жрецы-носильщики священных ладей (см., напр., СКМ 43649; ОКМ 25555 и ОПитри 21), позволяют нам с полной уверенностью заключить, что за оракулом обычно обращались к богам во время выноса из храма священной ладьи с находящейся в ней статуей бога и что это имело место только в праздничные дни, когда во время шествия процессий происходили и народные празднества: „ремесленники в радости перед ним (т. е. перед культовым образом обожествленного царя Аменхотепа)... вместе со своими детьми и женами“ — говорится в одном из остраконов Каирского музея, описывающем такой праздник³. Радость во время таких праздников сознательно подогревалась теми подачками, которые жречество бросало народу по „велению“ того же оракула: „И он (т. е. бог) повелел открыть склады, он повелел вынуть 4 сосуда (?) сметаны и он дал их им, (чтобы)... радовались эти ремесленники“⁴.

Для привлечения на эти празднества беднейших слоев населения маршруты процессий специально проходили по тем местам, где жили такие люди. Так например, ладья со статуей того же Аменхотепа проносилась через Фиванский некрополь, где обитали ремесленники, сооружавшие царские гробницы. Об этом свидетельствует хотя бы остракон Британского музея № 5625, сообщающий, что оракул был дан в присутствии ряда лиц, а также „всех ремесленников⁵, у входа в шахту гробницы начальника ремесленников Қаха“.

¹ Это объясняется, вероятно, тем, что при изготовлении росписи гробницы Амонмеса имелось в виду не столько увековечить решение бога по делу Рамсеснахта — Ракеннахта, сколько деятельность Амонмеса.

² См., например, Roug é. Etude; F. Petrie. Koptos, London, 1896, табл. XIX; Nims. Oracle, JNES, т. VII, 1948, стр. 158, а также рис. 1 и 3 в только что названной статье W. Spiegelberg. Aus der ägyptischen Sammlung der Universität Tübingen. OLZ, т. 31, 1928.

³ ОКМ 25234, 2—5.

⁴ ОКМ 25559, 2.

⁵ Указания о том, что оракул был вынесен в присутствии всех ремесленников некрополя, имеются в ряде текстов. См., например, ОКМ 25555; ОПитри 21; ОДМ 133.

Подобная гласность „божьего суда“ являлась, вероятно, также одной из немаловажных причин его популярности.

Приведенный материал устанавливает не только дни, когда испрашивались оракулы бога, — он свидетельствует о том, что оракул давался во время передвижения самой процессии. Вместе с тем, мы находим в текстах указание на то, что к богу обращались и во дворе храма, но опять-таки в те же праздничные дни. Так, в упоминавшейся уже надписи Пиноджема¹ сообщается, что оракул был дан в праздник дня рождения Исиды „предпраздник новогодний Амона (когда) вынесли величество этого почтенного владыки богов, Амона-Ра, царя богов, чтобы отправиться ко двору великого дома Амона и упокоиться перед сооружением² Амона“.

Это позволяет думать, что было безразлично, где обращались к богу с вопросами — на пути процессии, или по окончании шествия, но в тот же праздничный день.

Наряду с оракулами, которые были даны во время процессий, известны немногие случаи получения оракулов в храмах. Об одном из них сообщается в надписи Хатшепсут, касающейся экспедиции в Пунт. Она была послана потому, что царица: „услышала приказ в месте великом, совет (*ndw.t-r*) самого бога“³. „Великое место“, где был получен оракул, это святилище храма, т. е. та его часть, доступ в которую был весьма ограничен. Здесь, вероятно, испрашивали оракулы цари, а в некоторых случаях и жрецы. С таким именно случаем мы как будто сталкиваемся в уже упоминавшемся выше папирусе Туриńskiego музея (1887), в котором сообщается о разоблаченном сговоре жрецов воспрепятствовать намерению везира назначить новых священнослужителей бога: для того, чтобы помешать осуществлению этого замысла, от его организатора была истребована клятва в том, что он не войдет в храм, где намеревался получить желательный ему оракул бога⁴.

Надо отметить, что случаи получения оракула не во время процессий очень редки, и до сих пор не засвидетельствовано ни одного известия о решении бога по судебному делу, вынесенном в самом святилище: по-видимому, гласность судебного оракула была обязательна.

В ряде текстов имеются указания на то, как обращались к богу. Рассмотрим некоторые из них. „Год четвертый, 4 месяц *шему*, последний день. В этот день ремесленник Кенна, сын Сауджета, пожаловался царю Аменхотепу, владыке Поселения, ж. з. б., говоря: приди ко мне, мой благой владыка!“ — читаем мы в ОБрМ 5625, 1—3. В СКМ 43649, 1—2 говорится: „День,

¹ *V. Brugsch. Reise*, табл. XXII, 9.

² *d*, Wb., т. V, 532, 6—7, не определяет точнее, что это за сооружение, указывая лишь, что оно было местом остановки или целью процессии.

³ *Urk. IV*, 342, 5.

⁴ ПТМ 1887, гл. I, 12—13.

когда предстали жрец-убаб Пасар и жрец-убаб Чай, чтобы поклоняться перед благим богом Небхехтира“¹.

Это обычное изложение обращения к богу² может создать впечатление, что во время праздничного шествия всякий желавший мог подойти к богу, рассказать ему свое дело и тут же получить ответ. В действительности же дело обстояло не так. Уже А. Морэ высказывал предположение, что обращение к богу формулировала жреческая коллегия³. Это предположение, которое автором не было ничем подкреплено, может быть теперь подтверждено рядом фактов. Так например, писец некрополя Чаран доложил начальнику войск фараона по поводу какого-то дела, из-за которого он прибег к помощи оракула: „Положил я эти документы перед этим богом великим — пусть рассудит он их благим решением“⁴. В другом случае, когда обратились к помощи бога для установления лица, укравшего одежды и ткани, пришлось сначала испросить согласие бога установить вора, а затем прибегнуть к довольно сложной церемонии, которая в тексте описывается следующим образом: „Слуга Аменемуа доложил ему (т. е. богу) все поселение. И бог кивнул⁵ на землемельца Патауэмдиамона, говоря: „Это он украл их“ (ПБрМ 10335, 3—4)⁶. Богу, таким образом, прочитали перечень всех жителей данного поселения, который, естественно, не мог иметься у каждого человека, а хранился, вероятно, в канцелярии местного управления⁷, и список этот читал не сам проситель, а жрец: „он (т. е. проситель) привел Амоимеса, хер-жреца Селькет, говоря: „Читай дома...“ (Остр. Гардинер 4.4). Наиболее же ярким доказательством предварительной подготовки запроса являются многочисленные остраконы, содержащие подлинные записи тех вопросов, которые задавались с целью получения ответа бога (их переводы см. во II части работы)⁸.

¹ Это обожествленный царь Яхмес I.

² См. также ПБрМ 10335, 1—2; ОКМ 25555, 7—8; О. Питри 21, 1—3 и др. ³ А. Могет. *Un jugement du dieu au court d'un procès sous Ramsès II*, CRAIBL, 1917, стр. 157 сл.

⁴ Сегнү. LRL, 37, 3—4.

⁵ Так я условно перевожу термин, обозначающий понятие „согласие оракула“ (об этом см. ниже, стр. 80 сл.), хотя правильнее было бы переводить „сделал движение“.

⁶ Это был обычный способ, применявшийся не только при отыскании вора (см., например, О. Гардинера, 4), но и при выяснении угодного богу кандидата; так поступил Рамесес II, желая назначить верховного жреца Амона (K. Seth. Die Berufung eines Hohenpriesters des Amun unter Ramses II, AZ, 44, 1907, стр. 30), так поступили во времена Рамесеса XI при замещении должности писца закромов храма Амона-Ра (Nims. Oracle, стр. 157 сл.).

⁷ Это были списки не только домохозяев (как в ПБрМ 10068, гл. 2 и сл.), но, по-видимому, всех домочадцев.

⁸ Этого обстоятельства, по-видимому, не учитывает Я. Черный, когда в *Questions ...*, стр. 41 заявляет, что во многих случаях дело излагалось богу устно. Он исходит из того, что тексты, описывая обращение к богу, весьма

Из всего этого вытекает, что дело предварительно излагалось какой-то инстанции, которая должна была его сформулировать. Исходя из отдельных замечаний, сохранившихся в источниках, можно установить, что при получении оракула богу зачитывалось прошение истца, образцами которого являются, по-видимому, ОБрМ 5637 и остракон Берлинского музея 10629. Судя по изображению, имеющемуся на Бентрешстеле, это обращение читал стоящий перед священной ладьей жрец (рис. 3 и 4). И, действительно, трудно предположить чтобы запросы богу могли ограничиться лишь устным обращением¹, так как во избежание могущих затем возникнуть споров, изложение должно было быть совершенно ясным. Кроме того, дело надлежало изложить в двух редакциях: за и против, т. е. так, как мы это видим в стеле Шешонка: „Дали два свитка перед богом великим. Первый свиток говорит: „О, Амон-Ра, царь богов, мой благой владыка. Говорят, есть дела, которые являются обвинением Тутмеса, правоголосого, сына Судидиамона, правоголосого, начальника дома“. Другой свиток (говорит): „[О, Амон-Ра, царь богов], мой благой владыка. Говорят, нет дел, которые являются обвинением Тутмеса, правоголосого, сына Судидиамона“².

После того, как был прочтен один вариант решения бога и получен положительный или отрицательный оракул, читался второй, противоположный, вариант, ответ на который со стороны бога должен был быть также противоположен тому, который был им дан в ответ на первое обращение. Совершенно очевидно, что текст, читавшийся богу, должен был быть составлен человеком, хорошо знавшим формуляры правовых документов, т. е. обладавшим такими знаниями, наличие которых трудно предполагать у большинства жалобщиков: им, конечно, трудно приписывать составление юридически правильно формулированных документов. Следовательно, текст запроса богу писал либо какой-то писец-профессионал³, либо даже какая-нибудь судебная инстанция⁴. Помочь выяснению того, какая

часто применяют к словам истца такие выражения, как *dd* „сказал“, *(š)* „возвзвал“ и *smj* „пожаловался“. Поэтому у него один и тот же текст — стела Шешонка — служит доказательством и устного обращения к богу (ибо богу сказали) и письменного (ведь в тексте весьма подробно излагается представление богу двух свитков), тогда как на самом деле богу зачитывали написанный текст.

¹ Я думаю, что довольно многочисленные остраконы Каирского музея (J. Céglé. Catalogue Général № 25822—25827, 25728—25741), вся надпись на которых содержит одно имя (и которые испаны только на одной стороне), предназначались для оракула; он должен был принять или отвергнуть имя (вора, мужа и т. п.).

² Naville. Inscription, табл. III, строки 13—16.

³ Так, в ОБрМ 5625, vs. 2 сообщается о том, что после того, как истец-ремесленник Кенна изложил свое дело: „писец [Гор]шери повторил [это] ему (т. е. богу)“.

⁴ См. об этом ниже, стр. 77 сл.

это была судебная инстанция, может надпись Аспарута¹, привлечь которую, несмотря на то, что она была воздвигнута в Напате в честь эфиопского царя, я считаю возможным, так как по всему характеру оракула, он не отличается от чисто египетских. В виду значительности надписи привожу ее в интересующей нас части почти целиком.

„Пришли военачальники его величества вместе с семерами Царского дома к храму Амона. Они нашли жрецов и *убов* великих стоящими у ворот храма. Они сказали им: „(Мы) пришли к этому богу, Амону-Ра, находящемуся посреди Чистой Горы, чтобы он дал нам нашего владыку, чтобы оживить нас, чтобы строить храмы богам и богиням Верхнего и Нижнего Египта, чтобы возлагать жертвы их. Не сделаем мы дел неугодных этому богу, он — руководитель наш.“ Вошли жрецы и *убы* великие в храм. Сделано это для владыки (т. е. бога), сделано ему возлияние и воскурение. Вошли военачальники его величества вместе с великими царского дома в храм. Поверглись они на животы свои перед этим богом. Сказали они: ... (Вельможи повторяют перед богом то, что они сказали раньше жрецам). Тогда положили они царских братьев² перед этим богом. Не взял он ни одного из них. Во второй раз положили царского брата, сына Амона, рожденного Мут, владычицей неба, сына Ра [Аспарута], живущего вечно. И сказал бог Амон, владыка престола обеих земель: „Это он — царь ваш“.

Отсюда следует, что сначала жрецам храма было изложено дело, из-за которого вельможи хотели испросить оракул бога, а допустили их к нему лишь после того, как жрецы „подготовили“ бога к посещению. Подготовка же вряд ли состояла только в поднесении жертв богу, но, надо полагать, и в выяснении того, какой именно ответ бога желателен жрецам.

Если, однако, из этого текста остается не ясным, кто именно обращался к богу, ибо „они“ это могут быть и вельможи, и жрецы, то в других случаях, причем именно в случаях разбора судебных дел, документы не оставляют сомнений в том, что обращался к богу за оракулом именно жрец. Это видно из остракона Гардинер 4 (см. выше, стр. 75) и надписи в гробнице Амонмеса (см. выше, стр. 72 сл.). То же самое имело место при передаче богу Птаху земельного участка размером в 21 аруру: к богу обращается верховный жрец храма, получающего дар³. Этот случай для нас особо любопытен потому, что

¹ Urk. III, 92, 7—95. I.

² Может быть, это нужно понимать как указание на то, что перед богом были положены свитки с именами претендентов на престол (ср. ПБрМ 10417, vs. 3, где сообщается, что вместо отсутствующего человека перед богом кладут свиток с его именем), возможно же и то, что в этом случае, как имело место при избрании богом на царство Тутмеса II (Urk. IV, 158), претенденты находились тут же в храме.

³ СКМ 45327.



Рис. 3. Верховный жрец Амонмес обращается за оракулом к статуе обожествленного царя Аменхотепа I. Из гробницы Амонмеса.

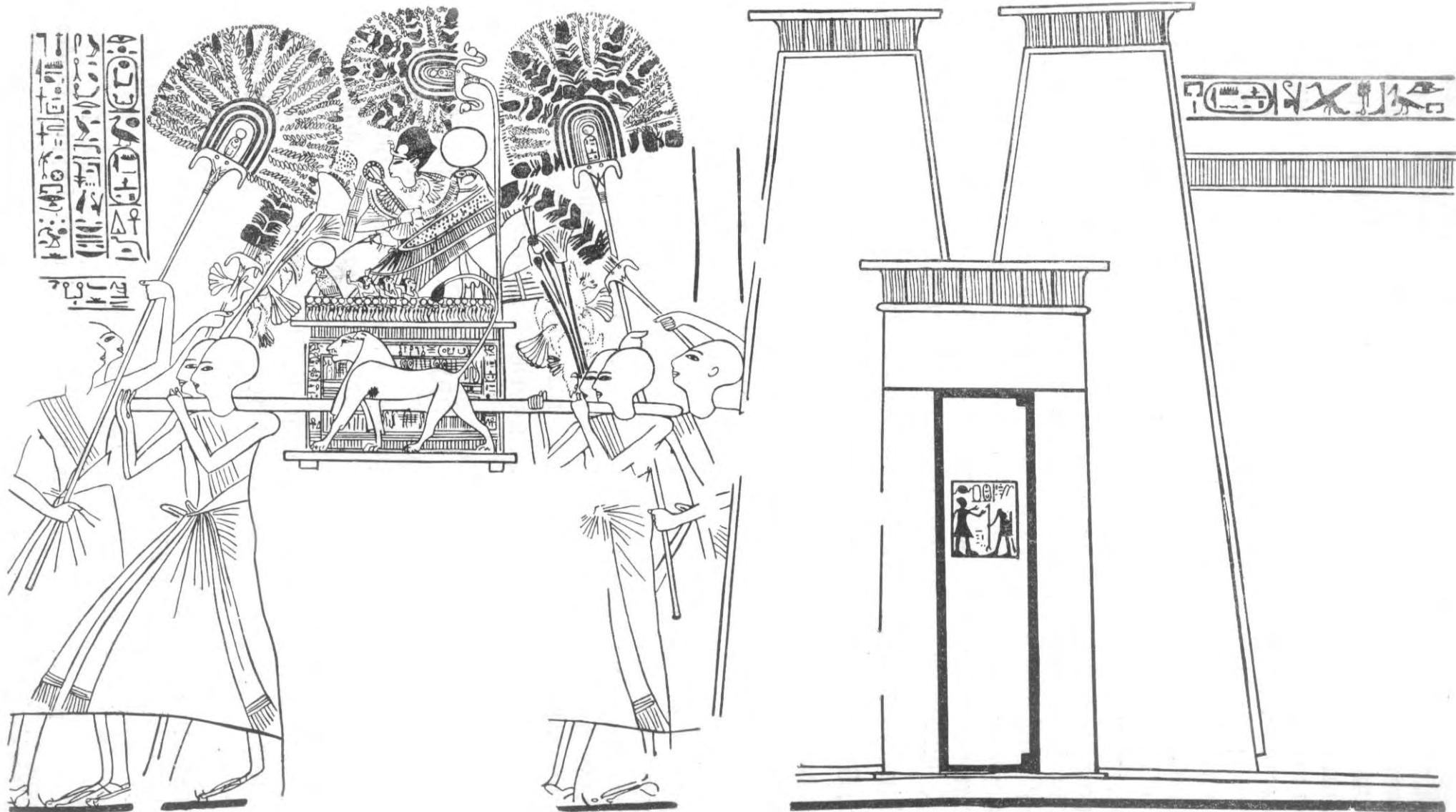


Рис. 4. Вынос статуи обожествленного царя Аменхотепа I из храма. Из гробницы Амонмеса.

человек, для которого испрашивается оракул, сам является жрецом одного из приделов того же храма Хершеби. Все это не оставляет сомнений в том, что обычно к богу обращался от имени лица, желавшего получить оракул, верховный жрец данного храма.

Можно думать поэтому, что предварительное решение жрецеством того, какой следует дать ответ бога на задаваемые вопросы, имело, вероятно, место при всех случаях обращения к оракулу. Ведь трудно предположить, чтобы жрецы допускали всех желающих к богу, не имея своего готового мнения, тем более, что сам способ выражения воли бога, как это мы увидим дальше, требовал заранее выработанного решения. Каков же был способ дачи оракула, помогают выяснить те термины, которыми он выражается в египетских текстах.

Для обозначения самого оракула египетские тексты употребляли различные выражения: в некоторых случаях это были специальные термины, в других — прибегали к описательной речи. К числу специальных терминов следует отнести: 1) *ndw. t rj*, 2) *hnn*, 3) *wśd in p*, 4) *tjj*, выражающие согласие бога и 5) *hdn*, 6) *n'j n hjf*, 7) *ntr hr smn* и 8) *pp tjj*, обозначающие его отрицательный ответ.

1. *ndw. t rj*. Основное значение слова — „совет“. В значении „оракул“ встречается только в текстах XVIII династии¹.

Хотя слово , являющееся составной частью термина, значит „рот, уста“, почему не исключена возможность того, что оракул, обозначавшийся этим термином, действительно давался голосом, столь позднее появление термина, как мне кажется, не обязывает нас, исходя из его семантического значения, считать, что данный вид оракула давался именно речью самого бога.

2. Глагол *hnn* имеет различные написания: ², ³, ⁴, ⁵.

Ряд ученых⁶, в том числе Г. Бругш, Г. Масперо, А. Эрман, А. Морэ и А. Блэкман, понимают это слово как обозначение какого-то жеста руки или головы. Г. Масперо⁷ предположил, что оракул давали культовые статуи богов, руки или головы которых жрецы могли приводить в движение по своему желанию. Другие ученые — Г. Даресси, Г. Легран и Э. Томас⁸ — видят в нем обозначение внезапного отяжелевания переносимой

¹ Urk. IV, 342 и 833.

² ПБрМ 10335.

³ ПБрМ 10335 и ОКМ 25242.

⁴ СКМ 43649; Rougé. Etude; Brugsch. Reise...

⁵ Rougé. Etude; Brugsch. Reise, стр. 140.

⁶ Ссылка на работы этих ученых см. выше, стр. 67, прим. 1.

⁷ G. Maspero. Comment Alexandre devint dieu en Egypte, Etudes de Mythologie, т. VI, стр. 271.

⁸ E. Thomas. Oracular responses, „Ancient Egypt“, 1921, стр. 76.

священной ладьи на плечах у носильщиков. Наконец, Я. Черный выдвинул новое толкование способа дачи оракула — движение священной ладьи вправо или влево, либо вперед и назад¹. Аргументируя свою точку зрения, Я. Черный пишет, что детерминатив головы или руки, имеющийся у глагола *hnn*, и из которого, собственно, исходят все попытки объяснения способа дачи оракула, связан лишь с первоначальным значением слова „наклонить голову в знак согласия с чем-нибудь“, а позднее, сохранив старый детерминатив, слово приобрело общее значение „соглашаться“, почему оно и применяется для обозначения положительного ответа².

Мне представляется, что старое толкование глагола *hnn* как специального термина, обозначающего какое-то движение руки или головы, является наиболее вероятным, тем более, что сопоставление этого слова с коптским *hn*, сделанное еще Бругшем³, до сего времени остается не опровергнутым⁴: ведь если бы такое значение *hnn* было утрачено уже в Новом царстве, то непонятно, как оно могло бы перейти в коптский язык.

Довольно существенными доводами против того, чтобы видеть в термине *hnn* какое-то движение ладьи, могут послужить применяемые в оракулах понятия *tjj* и *pp itjj*. В одном тексте, например, мы читаем: „Положили эти два свитка документов перед этим [великим богом] (и) бог великий взял один свиток, который говорит ...“⁵. В другом⁶ говорится: „...не взял он ни одного из них“.

Странной кажется возможность понимания выражения „брать“ свиток как относящегося к ладье⁷, хотя оно вполне уместно в применении к статуе с двигающимися членами. Точно так же непонятно, как может ладья, которая „упокоилась перед сооружением Амона“⁸, то есть поставлена, и к которой после этого обращаются с вопросом, отяжелевать на плечах у носильщиков или двигаться в какую-либо сторону.

¹ Сегпү. Questions, стр. 57—58.

² Сегпү. Questions, стр. 56. Точно так же Меуег в своей работе *Gottesstaat*, стр. 500, прим. 3, предлагает *hnn* переводить „согласился“. Это, разумеется, вполне точно определяет ответ оракула, но не объясняет способа, каким он дан.

³ H. Brugsch. Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch, Leipzig, т. VI, стр. 754; Wb., т. II, стр. 494—495, также переводит этот термин „соглашаться киванием“.

⁴ См., например, W. Spiegelberg. Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg, 1921, стр. 238.

⁵ Naville. Inscription, стр. 18.

⁶ Уже приведенная надпись Аспарута, строка 18, (Urk. III, 92).

⁷ Это возражение Черный отводит, заявляя, что „глагол *tjj* имеет здесь менее буквальное значение“; Сегпү. Questions, стр. 57.

⁸ Brugsch. Reise, табл. XXII, 9.

Но, конечно, окончательное решение вопроса принадлежит будущему — тому времени, когда будет найдена подлинная священная ладья со стоящей на ней культовой статуей¹.

3. **ሱሮች ቅመች እና ወሮ ውን በዚ ወሮ** in p¹ ntr⁰. Wb., т. 1, стр. 375, 14, мина (кстати сказать, засвидетельствованного только в нескольких текстах XXI династии), каким способом давался оракул, не берусь, впрочем, вероятно, он сходен с тем, который отражен глаголом *hnn*. На это указывает значение слова *wśd* — „приветствовать жестом“.

Что же касается терминов, выражающих отрицательный оракул бога, то по крайней мере два из них подтверждают ту точку зрения на способ изъявления решения бога, который мне кажется правильным. Я имею в виду выражение **ሱሮ ቅመች**, „не взял он“, которое, как отмечалось уже выше, трудно отнести к ладье, и **ቀኑ ቅመች** — „бог остался недвижим“².

Значительно сложнее обстоит дело с остальными двумя терминами отрицательного оракула. Выражение **ሱሮ ስርዕ የኩ** *hdn*, которое встречается в нескольких текстах³, как правильно установил в уже не раз упоминавшейся работе Я. Черный, действительно означает „несогласие“, „недовольство“, но, к сожалению, семантическое значение термина остается совершенно неясным. Остается для меня непонятным и термин **ሱሮ ቅመች የኩ**⁴. Буквально его следовало бы перевести: „идти к его затылку“. Э. Майер⁵, а затем Черный⁶, исходя из своего понимания техники дачи оракула, переводят его „бог отступил“. Это толкование мне кажется недостаточно убедительным.

В ряде текстов мы находим упоминания об оракулах, в которых для обозначения решения бога употреблены описательные выражения, причем так, что не всегда сразу можно уловить кроющееся за ними указание на данный оракул. Такие выражения, как: „Говорит Амон-Ра, царь богов“⁷, „Сказал этот великий бог“⁸, или „Сказал Сутех“⁹, внешне ничем не отличаются от точно таких же формулировок, имеющихся в много-

¹ Если согласиться с мнением Ш. Борё, считающим деревянную голову шакала, датируемую им временем XIX—XX династий и хранящуюся в Лувре (Ch. Boëtius. Département des antiquités égyptiennes. Guide-catalogue, стр. 533—534 и табл. XXI), головой статуи, дававшей оракулы, то окажется, что ответ бога выражался движением нижней челюсти.

² СКМ 43649, 2.

³ ПБрМ 103355, V, П. Анастази I, 13—14.

⁴ См., например, ОКМ 25555 и О. Питри 21.

⁵ Me u e g. Gottesstaat, стр. 496, прим. 3.

⁶ Сегпү. Une expression, стр. 491—496.

⁷ Стела Иуарота, стрк. 1 и текст 95.

⁸ Дахельская стела, стрк. 10.

⁹ Дахельская стела, стрк. 9.

численных религиозных и исторических текстах, в которых отнюдь нельзя видеть упоминаний оракулов; при наличии этих выражений только общий смысл текста позволяет устанавливать, что в данном случае идет речь об оракуле.

Следуя буквальному смыслу этого описательного упоминания оракула, некоторые исследователи полагают, что там, где употреблены такие выражения, идет речь о случаях, когда ответ бога был действительно дан словами¹. Но такому толкованию противоречат случаи, когда они сочетаются со специальным термином оракула: „тогда этот бог кивнул своему жрецу, говоря“ (ПБрМ 10335 и ОКМ 25242). Во всех этих случаях *dd* является лишь передачей того, с чем именно согласился бог кивком, и наличие этого глагола не может служить доказательством того, что в данном случае бог дал оракул голосом².

Точно так же нельзя, следуя Эрману³, понимать такое замечание: „Он (т. е. бог) дал мне гробнице Хаи документом“ (ОБрМ 5624, vs. 6—7), как указание на то, что ответ оракула иногда давался письменно. Эта фраза (об этом см. ниже) доказывает лишь то, что решение оракула, оформленное в виде юридического документа, было выдано истцу.

Таким образом, разбор терминов, которыми обозначали оракулы, дает основание предполагать, что наиболее распространенным способом дачи оракула было движение статуи бога. Однако надо учесть, что по крайней мере в эллинистическое и римское время⁴ существовал оракул, дававшийся голосом, а также священными животными. Так, согласно, некоторым античным авторам, оракул Амона, по которому Александр Македонский был признан его сыном, был дан голосом⁵.

¹ Ср., например, G. Mas r e g o. Comment Alexandre devint dieu en Egypte, Etudes de Mythologie, т. VI, стр. 271.

² Также образным я считаю выражение *hr. iw. ዘቀቅ ዘቀቅ*, которым иногда обозначают оракул (Wb. III, 318, 6) и основное значение которого, собственно: „говорят“.

³ A. Eg rman. Zwei Aktenstücke aus d. Thebanischen Necropolis, APAW, 1910, стр. 346; A. Bl a c k man. Oracles in ancient Egypt, JEA, II, 1925, стр. 249 сл. и т. 12, 1926, стр. 176 сл.

⁴ А, может быть, и при XVIII династии, если под выражением *ndw. t g* (см. выше, стр. 80) видеть оракул, дававшийся голосом. Возможность оракула, дававшегося голосом, допускает В. Бгцу е ге. Fouilles de Deir el Médineh, 1931—32, FIFAO, т. X, ч. I, стр. 38, высказывая, на мой взгляд, сомнительное предположение, что отверстие, имевшееся в могиле 1244, расположенной подле одного из святилищ рамессидского времени, предназначалось для того, чтобы в нее помещался человек, чей голос легко мог: „подыматься вверх в святилище и попадать в легковерные уши верующих, как голос статуи божества“. Однако сам Брюэр указывает, что могила древнее святилища, а это сразу же лишает вероятности его предположение.

⁵ G. Mas r e g o. Comment Alexandre devint dieu en Egypte. Etudes de Mythologie, т. VI, стр. 267, отмечает это, указывая вместе с тем, что, судя по сведениям о других оракулах, оракул, данный голосом, являлся исключением.

Возможность такого способа оракула доказывает и Г. Лукьянинов¹, который передал в Каирский музей принадлежавший ему ранее известняковый бюст Ра-Гормахиса, датируемый II—III вв. н. э. Он считает, что это одна из тех статуй, пользуясь которыми жрецы от имени бога изрекали оракулы. К такому заключению его приводят некоторые исключительные особенности памятника. Во-первых, под правым ухом начинается довольно узкий сквозной канал, который выходит на тыльную сторону. Во-вторых, у него гладкая спина, на основании чего Лукьянинов приходит к выводу, что бюст должен был стоять вплотную к стене. Он полагает, что эта стена также имела сквозной канал, через который находившийся в соседнем помещении жрец слушал задававшийся богу вопрос и отвечал на него. Отверстие, имеющееся под ухом статуи, мало заметно, а в полутьме, царившей в храмовых залах, было, надо полагать, вовсе не видно².

Мне кажется, что объяснение особенностей бюста, предложенное Лукьяниновым, достаточно убедительно. Однако вряд ли оракулы такого рода имели большое распространение, так как вход во внутренние помещения храма, где только и могли стоять подобные статуи, для огромного большинства египтян, в силу предъявляемых религиозных требований особой ритуальной чистоты, был недоступен.

Что же касается оракулов, дававшихся священными животными, то о них сообщают не только античные писатели³, но и памятники. Так, на одном рельефе из Медамуда изображен римский император (по-видимому, Траян), стоящий перед священным быком, дающим оракул⁴. На другом рельефе, также найденном в Медамуде, имеется изображение быка, дающего оракул в пользу императора Адриана⁵.

Оба эти способа дачи оракула (голосом и священными животными) для периода, которому посвящена настоящая работа, либо не засвидетельствованы, либо, как и для более позднего времени, мне неизвестно их применение в судебных делах.

Таким образом, по моему мнению, в Новом царстве судебный оракул давался жестом статуи того бога, к которому обращались за разрешением дела. То, что оракул давался именно таким образом, мне кажется, подтверждает повторное обращение к богу, которое отмечают тексты: „тогда он предстал опять

¹ G. Loukiannoff. Une Statue parlante ou oracle du dieu Ré-Harmakhis, Ann. du Serv., т. 36, стр. 187 сл.

² В храме, найденном в Ком Эл-Вист (G. Brumpton. The Oracle of Kom el-Wist, Ann. du Serv., т. 47, 1947, стр. 293 сл.), обнаружен бронзовый канал, ведший к постаменту, на котором стояла статуя римского императора, дававшая голосом оракулы.

³ См., например Plini, XIII, 71 и Amm. Marcellin, XXII, 14.

⁴ E. Drioton. Rapport sur les fouilles de Mèdamoud, Les Inscriptions, Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 2, Le Caire, 1926, стр. 43—45, рис. 6, табл. 2.

⁵ Revue de l'Egypte Ancienne, т. II, стр. 261.

перед богом великим, говоря...“, или же: „(он обратился) ...к богу великому, чтобы положить два его свитка документов перед богом великим, во второй раз“¹.

Повторное обращение к богу было целесообразно только в том случае, если ответ давался знаком: оно гарантировало, что мнение бога понято правильно. Естественно, что если бы ответ бога давался голосом, надобность во втором, контрольном, запросе отпадала, так как ответ слышали бы все присутствовавшие и сомнений в том, что оракул был понят правильно, не могло возникнуть.

§ 3. ПРИЧИНЫ ПОПУЛЯРНОСТИ ОРАКУЛОВ

Уже выше отмечалось то обстоятельство, что обращение к богу за оракулом было обычаем, пользовавшимся большой популярностью. Попробуем найти причины этого явления. Если мы займемся выяснением тех социальных кругов египетского общества, представители которых фигурируют в дошедших до нас случаях передачи судебных дел на решение „божественного“ правосудия, мы увидим, что это в большинстве случаев некропольские ремесленники², слуги³, жрецы низших степеней⁴, писцы⁵, т. е. по преимуществу представители низших слоев свободных членов египетского общества. И то, что среди именно этих слоев „божественное“ правосудие действительно имело большую популярность, мы узнаем из стел, происходящих из Фиванского некрополя и датируемых II половиной XIX и XX династий⁶.

Эти стелы, как указывали уже некоторые учёные⁷, сооружались в виде благодарности богам за оказанную ими помощь. Характер этой последней ясен из самих текстов, выдержки из которых я привожу ниже.

Так, в обращении к Амону на стеле Берлинского музея 23074 бог назван: „(Амон), который приходит на зов бедняка, когда

¹ Naville, Inscription.

² ОбрМ 5624; ОбрМ 5625 и ОКМ 25242.

³ ПБрМ 10335.

⁴ СКМ 43649 и Černý, LRL, стр. 27—28.

⁵ Spiegelberg. Correspondences, стр. 250 и Černý, LRL, стр. 27—28.

⁶ Эти стелы, теперь хранящиеся в различных музеях, подвергались изучению рядом исследователей: G. Maspero. Rapport... sur une mission en Italie, Rec. de trav., т. 2, стр. 159 сл., т. 3, стр. 103 сл., т. 4, стр. 125 сл.; A. Erman. Denksteine, стр. 1086 сл.; B. Guip. The Religion of the poor in Ancient Egypt, JEA, т. III, стр. 81 сл.; И. Г. Франк-Каменецкий. Памятники египетской религии в фиванский период, вып. I и II, М., 1917 и 1918; М. Э. Матеев. Религия египетских бедняков. Сборник „Религия и общество“, Л., 1926, стр. 29 сл.

⁷ A. Erman. Denksteine, стр. 186; A. Moret. Un jugement de dieu au cours d'un procès sous Ramsès II, CRAIBL, 1917, стр. 157—165.

я зову тебя, когда я принижен, приходиши ты, чтобы спасти меня“.

В обращении к Амону на стеле Туинского музея 181 мы читаем: „Славословие Амону, преклонение хорошо поддерживающему“.

В обращении к Шу и Гору-Ахути на стеле Туинского музея 309 бог описывается, как тот,который внимает жалобам, который внимает бедняку, зовущему его, который приходит на голос, призывающий его имя“.

Обращение к Гору Великому на стеле Британского музея 276 начинается словами „Славословие Гору Великому, преклонение слушающему жалобу“.

В обращении к Амону-Ра (стела Британского музея 23077) про Амона говорится: „...который внимает жалобам, который приходит на голос приниженнего бедняка“.

В обращении к Аменхотепу I (стела Туинского музея 48) читаем: „...кто приходит к тебе с опечаленным сердцем, выходит он, радуясь и веселясь“.

Из этих цитат¹ ясно, что милость бога, в благодарность за которую воздвигнуты стелы, выражалась в помощи при решении судебного дела². Очень может быть, что эта помощь была не абстрактной, а самой реальной, что упоминания богов, „внимавших жалобам“ и затем помогающих обездоленным, имеют в виду не отвлеченных вездесущих и всеведущих богов, а их совершенно конкретные культовые статуи, перед которыми лица, прибегавшие к „божественному“ правосудию, излагали свои жалобы и от которых получали благоприятное решение³.

Если согласиться с этим достаточно вероятным предположением, то имеющиеся у нас указания на обращения за оракулами по судебным делам представителей низших слоев египетского общества численно сильно увеличиваются, а вместе с тем мы получаем прямые данные о причинах, побуждавших именно эти слои населения предпочитать „божественное“ правосудие обычному, светскому. Выше уже приводились примеры, содержащие не только косвенные, но и прямые указания на подкупность судей. Эта же подкупность судей, о которой говорит ряд литературных памятников, засвидетельствована даже в офи-

¹ Аналогичные обращения можно найти в некоторых гимнах (список их приводится у Егтап. *Denkschriften*), а также и в других стелах.

² Бог как праведный судья вообще упоминается в текстах достаточно часто. См., например, молитву солнечному богу (A. Егтап. *Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraka*, A.Z. т. 38, 1900, стр. 24): „(Ты) праведный судья, который не берет подношений, который поднимает неимущего, ...не даешь ты руку богатому“, или молитву солнечному божеству: „Пусть рассудят меня с этим обидчиком моим! Смотри, он сильнее меня, который отнял мое звание, захватил он неправдой! Пусть отдадут мне его обратно!“.

³ Совершенно понятно, что не все стелы воздвигнуты в знак признательности богам за помошь в суде; многие из них сооружены в благодарность за помошь при болезни и в других подобных же случаях.

циальных документах (об этом см. выше, стр. 54 сл.). Суд же бога, оракул, совершившийся в присутствии значительных масс людей и зависевший от жречества, всячески добивавшегося популярности в народе, должен был считаться с интересами именно этих слоев общества (см. выше, стр. 73 сл.).

Немалую роль в популярности этого суда играла и сравнительная скорость разбора дела, в противоположность обычному, где дела разбирались иногда годами и даже десятилетиями¹. Точно так же обращение к суду бога, может быть, вызывалось и тем, что этот суд, по-видимому, не требовал стольких данных, как обычный. Такое предположение подтверждается тем, что в некоторых текстах мы видим бога, тут же указывающего вора², тогда как даже чрезвычайный суд по секретному делу для установления вины обвиняемого требует показаний двух свидетелей³.

Круг тех богов, к которым обращались за оракулами, достаточно обширен. Это Амон-Ра и его локальные разновидности, Ра и Атум, Исида, Птах, Шу, Сутех, Аменхотеп I и Яхмес I. Вероятно, этим список богов, дававших оракулы, не ограничивался. Можно с уверенностью сказать, что все боги имели свои культовые статуи, которые могли давать оракулы.

Причины, по которым обращались за оракулом к тому, а не иному богу, мне кажется были чисто индивидуальны, ибо характер дел, решавшихся различными богами, одинаков: очевидно, тут играла роль и распространенность почитания того или иного бога, и личное предпочтение именно данной ипостаси бога. Выбор бога часто, вероятно, зависел и от того, какой праздникправлялся раньше, равно как и от того, культ какого божества был наиболее распространен в местности, где жили лица, обратившиеся к оракулу.

§ 4. ЮРИДИЧЕСКАЯ СИЛА РЕШЕНИЯ ОРАКУЛА

Судебные дела, по которым испрашивались оракулы, являлись, вероятно, главным образом имущественными. Во всяком случае подавляющее большинство известных нам решений богов по судебным делам касаются имущественных споров. Хотя мы, к сожалению, не располагаем никакими данными для того,

¹ Медлительность древнеегипетского судопроизводства, засвидетельствованная тяжбой Меса, была настолько привычна, что ее переносили в мир богов. В мифе: „Спор Гора и Сета“ сообщается, что Гор-Ахути, не зная, как покончить с бесконечной тяжбой обоих претендентов на наследие Осириса, обращающаяся за советом к матери богов Нейт, спрашивает: „Что нам сделать этим обоим людям, которые 80 лет находятся в кенбете, и никто не знает, как рассудить обоих противников?“ (П. Честер-Бити 1, 2, 13—3. 1).

² ПБрМ 10335 и ОбрМ 5625.

³ ПБрМ 10487, 10488 и 10489.

чтобы с твердой уверенностью определить круг вопросов, подсудных „божественному суду“, можно предположить, что он, вероятнее всего, разбирал по преимуществу то, что в современных законодательствах называется гражданскими делами.

Уже а рготі, исходя из самого факта обращения к суду бога для разрешения различного рода дел, можно утверждать, что решения, вынесенные путем оракула, имели юридическую силу. Но мы имеем и прямые указания об этом в самих текстах. Так, в папирусе Парижской национальной библиотеки 197 (фр. 1, стрк. 8-9) мы читаем: „Вот делаю я, вот делаю я, согласно сказанному мне Амоном-Ра, царем богов, согласно сказанному мне моим владыкой. Я не подхожу к полю, относительно которого сказал мне мой владыка, ибо я услышал (его решение)“¹. Но если в этом случае еще может возникнуть сомнение, не имеем ли мы дело просто с боязнью нарушить волю божества, то в другом случае мы видим, что дело поступает на суждение бога по указанию судьи — крупного чиновника, специально посланного фараоном для ликвидации всех споров относительно прав собственности на оросительные колодцы в Большом Оазисе; этот судья не только рекомендовал истцу передать дело на рассмотрение оракула, но лично доложил его богу (Дахельская стела, стрк. 7-8). Приговор же бога, не ограничиваясь установлением правильности претензий истца, содержит решение, по которому спорный колодец объявляется не коронной, а неограниченной частной собственностью; одновременно этот приговор обязал чиновника закрепить спорные колодцы за истцом и его наследниками (стрк. 13-16). Точно так же, в другом случае (ОБрМ 5625) мы видим, что к богу обращается не сам истец, а писец (по-видимому, если принять отожествление его имени с именем писца, указанным в строке 6 того же текста, предложенное еще Блэкманом, то член суда), которому было предварительно доложено дело. Подтверждением юридической силы оракула, оформлявшегося в виде документа, может служить также текст, сообщающий о процессе, касающемся прав собственности на гробницу (ОБрМ 5624). В нем истец, опровергая вновь возникшие притязания на его собственность, указывает, что еще прежде (по-видимому, три года назад) дело было решено оракулом в его пользу, и что тогда еще „он (т. е. бог) дал мне гробницу Хай документом“.

В оракуле ПБрМ 10335 прямо записано, что наказание выполняет храмовой чиновник; следовательно, это дело, видимо, было передано оракулу храмовым судом, которому оно было подсудно.

Существенным, наконец, является то обстоятельство, что в случаях, когда тексты подробно указывают свидетелей

оракула, среди них, притом обычно на первом месте, перечисляются те лица, которые, как мы знаем из других одновременных с ними документов, были членами суда — кенбета.

Так, например, свидетелями приговора бога в ОБрМ 5625 и ОДМ 133 (помимо „носильщиков и всех ремесленников“) были: „начальник отряда ремесленников Нахтеммут, начальник отряда ремесленников Инхерхау и писец Горшери“¹. Начальник отряда ремесленников Нахтеммут, как известно из остраконов Каирского музея 25553,3 и 25556,2, был членом кенбета. Начальник отряда ремесленников Инхерхау как член кенбета упомянут в папирусе Берлинского музея 10496, vs. 9.

В ОПитри 21, кроме „всех ремесленников“, свидетелями оракула названы: „начальник отряда ремесленников Хонсу и начальник отряда ремесленников [Инхерхау]“². Последнее лицо это то же, которое упомянуто среди свидетелей оракула в ОБрМ 5625 и ОДМ 133, а начальник отряда ремесленников Хонсу как член кенбета назван в остраконах Берлинского музея 10655,2 и Бодлеанской библиотеки 255, а также в папирусе Берлинского музея 10496,2.

То, что документы отмечают как свидетелей оракула лиц, бывших членами судебной палаты, вряд ли может быть объяснено тем, что они являлись наиболее почтенными участниками процессии. Ведь при праздничном выносе бога не могли не присутствовать и глава храма, и высшие чины области. А их то как раз ни один документ не указывает. Следовательно, не почтенностью лица определяется отнесение того или иного человека в число тех свидетелей оракула, имена которых отмечаются в документе, а какими-то иными причинами: отмечают, мне кажется, имена тех людей, которые передали дело на рассмотрение бога, должны были надлежащим образом оформить состоявшееся решение, а затем проследить за его исполнением — т. е. имена членов суда. Ведь оракул оформлялся как документ в обычном процессе (см., например, ОБрМ 5624, vs. 6—7). Со стороны, проигравшей тяжбу, требовали клятву не возбуждать вновь этого дела: „И он (видимо, председатель суда) заставил его поклясться владыкой, ж. з. б.: „Если я вновь вернусь к этому делу, я буду под 100 ударами палки и должен буду ему (т. е. лицу, выигравшему дело) двух ослов“³. Как в обычном процессе, приговор до признания стороной своей вины может быть оспорен (см., например, ПБрМ 10335 и ОДМ 133, где лица, признанные богом неправыми, трижды обжаловали приговор). Наконец, приговор оракула мог опротестовываться перед другим богом и даже в обычном суде.

¹ В ОБрМ 5625 имя писца написано 𗃥𗃥𗃥, но я полагаю, что это тот же писец, что и в строке vs. 2 этого же текста, которого Гардинер читает Горшери.

² Восстановление Я. Черного.

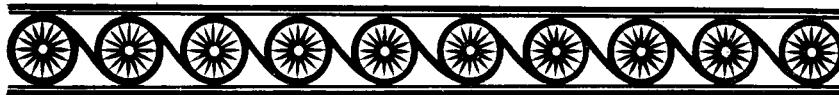
³ ОДМ 133; см. также ПБрМ 10335 и ОБрМ 5625.

¹ Spiegelberg. Correspondences, стр. 250 сл.

Так было в случае, изложенном в папирусе Берлинского музея 10496, в котором сообщается, что через три года после решения дела оракулом оно вновь рассматривалось в обычном суде.

Весь ход дачи оракула сильно напоминает процесс. Так например, в О. Гардинер 4, когда бог установил вора, он, присутствовавший при этом, тотчас же сам обратился к оракулу.

Однако сведения, которыми мы располагаем, еще слишком скучны, чтобы ответить на некоторые вопросы. Так, мы не знаем, могло ли обращение к оракулу осуществляться лишь по желанию сторон, или это требовало предварительного решения обычного суда; был ли этот последний связан определенными нормами, устанавливавшими, в каких случаях перенесение дела на суд оракула было допустимо; могли ли, наконец, стороны передать дело на суд бога, вопреки желанию обычного суда. Отсутствие этих данных тем более досадно, что их наличие позволило бы яснее восстановить картину того, как жречество завоевывало права суда по всем делам, а не только по вопросам, связанным с собственностью храма и его персонала.



ГЛАВА IV

К ИСТОРИИ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА

§ 1. ИСТОЧНИКИ, УДОСТОВЕРЯЮЩИЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА

Существование древнеегипетского законодательства засвидетельствовано рядом источников как египетских, так и античных. Из античных источников, уже давно известных в науке, подробнее других говорит о древнеегипетском законодательстве Диодор (I,94). Он приписывает установление первых писаных законов Мневису (т. е. Менесу) и указывает, помимо него, еще пять царей — законодателей. Хотя было бы ошибочным, основываясь на сообщении Диодора, утверждать, что древнейший свод законов был действительно составлен именно в царствование этого фараона, считающегося основателем I царской династии, все же античная традиция о древности египетского законодательства находит себе известное подтверждение в древнеегипетских источниках. Достаточно вспомнить „инструкцию везири“, описывающую порядок судебных заседаний, проходивших под руководством этого высшего чиновника, во время которых „40 кожаных свитков развернуты перед ним“¹ (рис. 5), чтобы признать, что во всяком случае ко времени Среднего царства уже имелись своды законов. Свитки законов упоминаются и в поучении Ипусера, составление которого относится к Среднему царству²: „Законы залы суда — выброшены они прочь, ходят по (ним) на улицах“³.

¹ Urk. IV, 1104. 7.

² См. об этом в моей статье „Беседа разочарованного со своим духом“, ТОВЭ, т. 1, стр. 149 сл.

³ A. Gardiner. The Admonitions of an Egyptian Sage, Lpz., 1909, 6, 9—11. Русский перевод текста см. акад. В. В. Струве. Речение Ипувера, Соцэгиз, М.—Л., 1935.



За многовековое существование страны древнеегипетское законодательство претерпело, без сомнения, ряд изменений, о которых, из-за скудости источников, нам судить пока трудно. Поздняя античная, да и египетская традиция считает возникновение первого законодательства результатом волеизъявления бога Тота, и в этом отношении она не отличалась от представлений многих народов, приписывавших свои законы богам. Однако такое представление не мешало фараонам устанавливать новые законы. Так, Диодор приписывает фараону Сасихису¹ установление законов, касающихся культа², Сесосису³ — установление законов, касающихся военного сословия, Бокхорису — законодательство в области финансов и фиксацию формуляра частноправовых контрактов⁴, Амазису — выработку должностных норм для номархов и низшей администрации. Последним законодателем Диодор (I, 94—95) считает царя Дария⁵. Египетские источники также говорят о введении новых законов. Наиболее ярким примером является указ Харемхеба.

Все же, несмотря на сравнительно многочисленные указания о наличии законодательства древнего Египта, сами своды законов по-прежнему остаются недоступными исследователям: полные своды не найдены, а те фрагменты их, которые дошли до нас, в большей своей части до сих пор еще не опубликованы. Мне известно существование следующих фрагментов законов: от Среднего царства — собрание законов, касающихся арендаторов⁶, а от Птолемеевского времени — фрагменты граждан-

¹ J. Bégaud. *Remarques sur une erreur historique d'Hérodote*, II, 124—136, *Revue des études Grecques*, т. 50, 1937, стр. 289, отожествляет этого фараона с первым фараоном V династии.

² Заслуживает быть отмеченным, что Ригенпе. *Histoire*, т. III, стр. 434, устанавливает как раз для начала V династии серьезные изменения в положении клира. Не свидетельствует ли это о том, что источники Диодора, которыми он пользовался, говоря о древнеегипетском праве, заслуживают большего доверия, чем им обычно оказываю?

³ Очевидно, Сенусерт.

⁴ Еще Мюниэ, издавая одну стелу времени фараона Снамона (XXI династия), содержащую контракт, ответил, что Бокхорис, очевидно, не выработал новых законов, а лишь кодифицировал нормы, существовавшие уже раньше. (H. Münier. *Un achat de terrain au temps du roi Si-Amon*. *Bibliothèque de l'Ecole des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques*. Paris, 1922, т. 234, стр. 361—366).

⁵ Любопытно, что сообщение Диодора, рассказывающего о том, что Дарий, изучая прежние обычай, советовался со жрецами, подтверждается демотической хроникой, изданной W. Spiegelberg. *Demotische Studien*, Heft 7, Leipzig, 1914, в которой (столб. 0,6—16), следуя переводу акад. В. В. Струве, мы читаем: „Он послал (в) Египет к своему сатрапу в 4 году, говоря: пусть приведут мне знающих людей... из воинов, жрецов и писцов Египта, которые (выйдут) из него зараз, и пусть они запишут закон Египта, который был раньше, вплоть до 44 года фараона Яхмеса — закон фараона, храмов и народа и (пусть) принесут сюда“.

⁶ Не опубликованы. Они известны лишь из упоминания G. Möller. *Hieratische Paläographie*, т. I, Leipzig, 1927, стр. 14.

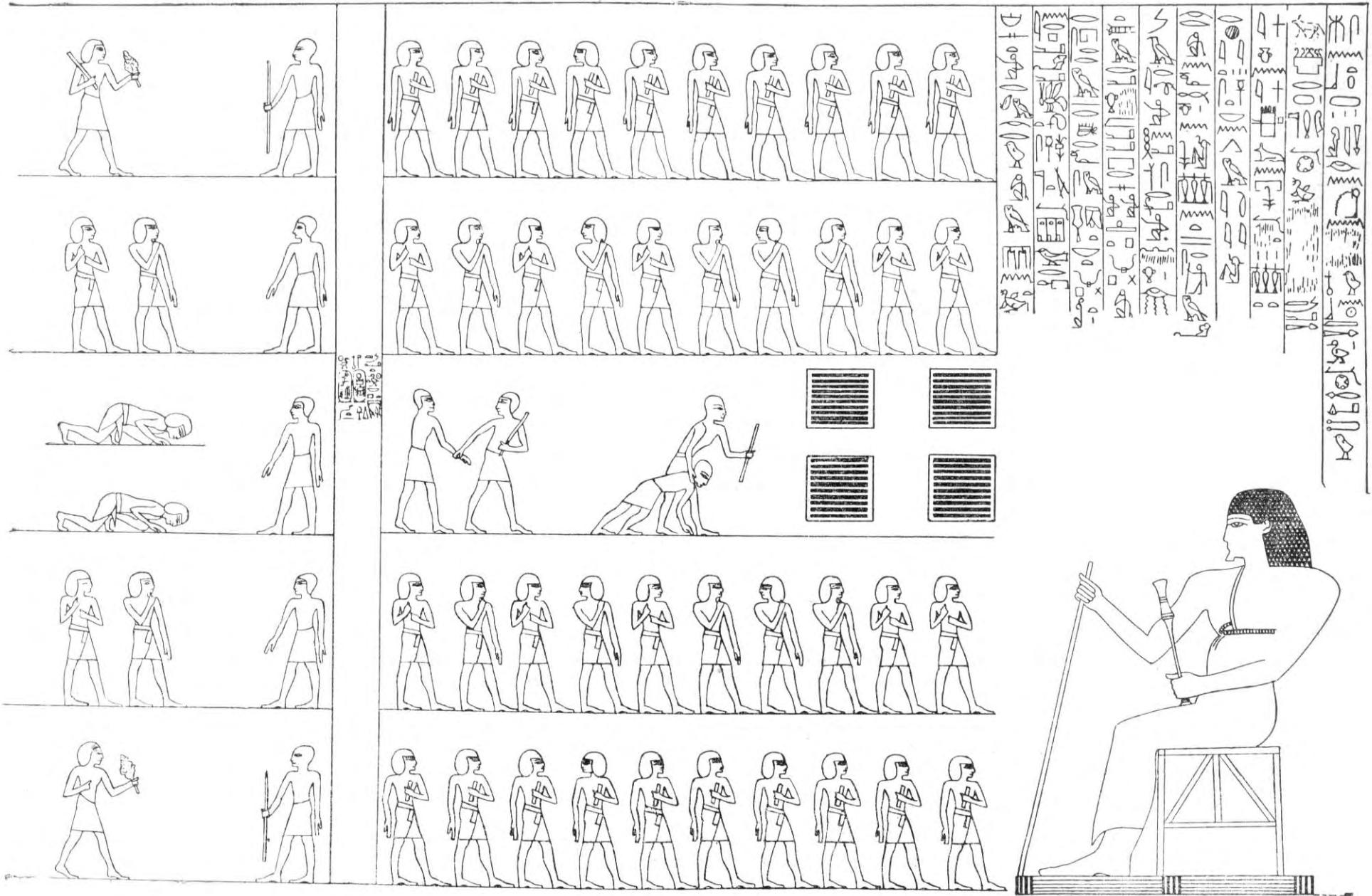


Рис. 5. Судебное заседание, Из гробницы визиря Рехмира.

ского кодекса¹ и демотический папирус, также содержащий части гражданского кодекса².

Скудость данных, говорящих об египетских законах, объясняет, почему в исследованиях, посвященных древнему Египту, в том числе даже в тех, которые специально заняты рассмотрением его права, обычно очень мало места уделяется законодательству.

Законы, наказы и декреты

Судя по доступному нам материалу, египетское законодательство Нового царства состояло из „законов“  *hp*, из  *tp-rd* — „наказов“, „инструкций“ и  *wd*, „декретов“, „указов“. Термин *hp*, равно как *tp-rd*, в надписях и документах Древнего царства не встречается и появляется только со Среднего царства³. Было бы, однако, неправильно делать из этого вывод, что в Древнем царстве законов не было и существовало лишь обычное право. Такому предположению противоречит точная и достаточно разработанная форма царских декретов, установления которых редактируются по схеме, существующей и в законах позднейших периодов, равно как наличие частноправовых документов и судебных протоколов, свидетельствующих о фиксации разного рода соглашений и процессов. Исходя из этого, может быть, и следует согласиться с мнением Пиренна, утверждающего, что в противоположность *wd nsw.t*

¹ Обрывки демотического папируса, содержащего эти фрагменты, изданы W. Spiegelberg. Aus einer ägyptischen Zivilprozessordnung der Ptolemaerzeit. ABAW, Neue Folge, № 1, 1928; K. Sethe und W. Spiegelberg. Zwei Beiträge zu den Bruchstück einer ägyptischen Zivilprozessordnung in demotischer Schrift, ABAW, Neue Folge, № 4, 1929.

² Папирус был найден в 1939 г. и еще не издан. Изложение лучше сохранившейся части папируса дано в статье проф. Гизехского университета G. Mattha. Preliminary report on the legal code of Heliopolis West. BJE, т. XXIII, стр. 297 сл., получению которой я обязан любезности проф. М. А. Коростовцева. Судя по этой статье, папирус касается следующих вопросов: 1) процесса между служилым землевладельцем и арендатором, вытекающего из контракта о найме орошающей земли; 2) права владельца задержать проданные им дом или иное имущество в случае, если стоимость его еще не оплачена; 3) порядка утверждения документов на собственность; 4) процесса относительно собственности на домашнее имущество; 5) процесса между соседями: а) из-за собственности на дорогу или стену, б) из-за убытков, причиненных пристройкой дома к соседнему, в) из-за убытков, причиненных соседнему дому вследствие протечки воды и г) порядка выселения владельцем дома своего арендатора; 6) проблем наследования и преимуществ старшего сына; 7) срока давности для кредитора (он устанавливается трехлетним); 8) порядка регистрации актов и 9) контроля за имуществом, выделенным в обеспечение заупокойного культа.

³ Употребление термина *hp* (равно как и понятия „кенбет“) в Поучении Птаххотепа, восходящая, по-видимому, к Древнему царству, следует, вероятнее всего, объяснить тем, что соответствующие строки были исправлены или искажены переписчиками древнего оригинала текста.

(„царский декрет“), являющихся просто „царскими решениями..., которые не вносят никаких изменений в существующие законы, *wd ssp t wsh. t Hr* — царский „декрет, принятый в большой зале Гора“ и есть закон“¹. Однако во времена Нового царства термин *wd* не имел значения „закон“: во всех тех случаях, когда применен этот термин, речь идет именно о царском декрете, т. е. о документе, дарующем те или иные привилегии и имеющем ограниченное применение. Узаконения, которые вводились подобными царскими декретами, в смысле действенности ничем не отличались от законов *hp*: они могли даже устанавливать более суровую кару за различные преступления, чем то было предусмотрено обычными законами, однако, их действие всегда было ограничено территориальными рамками того владения или поселения, которому были дарованы привилегии. Для Древнего царства мы имеем довольно большое число подобных декретов, но от Нового царства их сохранилось немного². Характерным образцом такого декрета времени Нового царства можно считать иммунитетную грамоту, пожалованную фараоном Сети I владениям храма Осириса в Наури. Вполне возможно предположить, что с течением времени различные установления царских декретов, распространенные на ряд храмов и владений, воспринимались как нечто столь обычное, что затем включались в своды законов³ и становились, таким образом, законами *hp*.

А. Эрман и Г. Грапов обратили внимание на то, что термин *tp-rd* часто употребляется параллельно с *hp*⁴. Они, очевидно, имеют в виду случаи, сходные с теми, которые можно найти в надписи Тутмеса III о сделанных им после его походов дарениях и пожертвованиях богу Амону, в которой он, между прочим, заявляет, что он сделал для Амона   — „все законы и все наказы“⁵, или же в биографии везира Рехмира, утверждающего, что при нем „каждый закон (*hp*) и наказ (*tp-rd*) находились на своем месте“⁶. Следовательно, во времена Нового царства понятие *tp-rd* воспринималось как нечто сходное, но отнюдь не тожественное *hp*.

¹ Rieppen. Histoire, т. II, стр. 239.

² Все известные декреты такого рода, относящиеся ко времени Нового царства, упомянуты в статье W. Helck. Zwei thebanische Urkunden aus der Zeit Sethos II, AZ, т. 81, 1956, стр. 82—86.

³ Я думаю, что нередко во времена Нового царства утверждение фараонов о том, что они „укрепляли законы“ (см. хотя бы примеры, собранные в Wb., т. II, стр. 488, 13), имеет в виду именно переписку законов, при которой в них вносили различные коррективы или включали новые установления.

⁴ Wb. т. V, стр. 288, 2, указывает, что понятие *tp-rd* часто встречается наряду с *hp* — „законы“.

⁵ Urk. IV, 749, 14.

⁶ Urk. IV, 1095, 10.

О том, что следует понимать под *tp-rd*, лучше всего можно судить по дошедшим до нас текстам „должностной инструкции везиру“ и „назначения везира“¹, носящих название *tp-rd*. Первый из них содержит нормы, устанавливающие взаимоотношения везира с другими чиновниками, и регламентирует порядок рассмотрения им различных дел, второй содержит морально-этическое поучение, неизменно произносившееся фараонами на протяжении нескольких веков при обряде возведения везира в его сан. Выполнение везиром норм, предписанных этими документами, считалось для него обязательным. Следовательно, *tp-rd* являлись узаконениями, регулировавшими административное право.

„Инструкция везиру“, равно как и текст его возведения в должность, является, по-видимому, лишь незначительной частью того обширного должностного законодательства, которое существовало в Египте. Тексты, например, упоминают *tp-rd n ms*² — „наставление для войск“ и *tp-rd n w(b)* — „наставление для жрецов“². Верховный жрец Амона-Ра устанавливал подобные должностные нормы для подчиненных ему ремесленников: в надписи Ромарои, верховного жреца Амона-Ра, сообщается, что он был „дающим все наказы (*tp-rd*) ремесленникам“³. Вполне допустимо, мне кажется, предположить, что для каждой должности существовали свои *tp-rd*, регулировавшие обязанности соответственного должностного лица и указывавшие порядок назначения на должность. Такое предположение подсказывает не только перечисленные наставления для везира, для войск, жрецов и ремесленников, но и надписи о назначении Мерира верховным жрецом Атона⁴ и Туту — жрецом храма Эхнатона;⁵ сходство этих обоих надписей настолько велико, что оно может быть объяснено только тем, что они взяты из соответственных наставлений.

Таков тот скучный материал, которым располагает исследователь, пытающийся изучить древнеегипетское законодательство. И все же мне представляется возможной попытка реконструкции некоторых положений древнеегипетского права. Для этой цели могут быть использованы, к сожалению пока еще весьма малочисленные, данные судебной практики и особенно клятвы.

К рассмотрению тех сведений, которые можно почерпнуть в клятвах для установления древнеегипетского законодательства, мы и перейдем, остановившись предварительно на формулах клятв и на применении их в судопроизводстве, равно как на обряде их произнесения.

¹ Urk. IV, стр. 1086—1093.

² Urk. IV, 1095. 10.

³ G. Lefebvre. Inscriptions concernant les grands prêtres d'Amon Rome-Roy et Amenhotep. Paris, 1929, текст I, стр. 2.

⁴ N. de G. Davies. The Rock tombs, т. I, табл. XVIII.

⁵ Davies. Rock tombs, т. VI, табл. XIX.

§ 2. ФОРМУЛЫ КЛЯТВ

Формулы клятв¹ при всем своем многообразии (как это будет показано ниже, в значительной степени мнимом) позволяют сразу же выделить в особую категорию так называемые царские клятвы, т. е. те, которые начинаются выражением *迨々* ‘nḥ или *迨々* ‘nḥ. pj² — „как живу я“, и „как живет для меня“³. Они достаточно часто встречаются в надписях, формулированных от имени царя, и употребляются в них для подкрепления того или иного заявления фараона. Вот наиболее характерные образцы царских клятв.

1. „Как живу я, как любит меня Ра, как хвалит меня мой отец Амон, владыка богов, владыка тронов обеих земель“⁴.

2. „Как живет для меня мой отец“⁵.

3. „Как живу я, как любит меня Ра, как хвалит меня мой отец Амон“⁶.

4. „Как живет для меня, как любит меня Ра, как хвалит меня мой отец Амон, как обновлен я⁷ жизнью и силой“⁸.

5. „Как живет для меня, как любит меня Ра, как хвалит меня отец мой Амон, как обновлен я⁹ жизнью и силой, как ношу я корону Верхнего Египта, как коронован я короной Нижнего Египта, как соединили для меня Гор и Сет части свои, как правлю я этой землей подобно сыну Исида, как силен я подобно сыну Нут, как покоятся Ра в вечерней ладье, как остается он в утренней ладье, как охраняет он обе матери свои — диадемы в божественной ладье, как существует небо, как воздвигнуты ему столбы *dd*, как существую я вечно, подобно звезде Энскаф, как покоюсь я при жизни подобно Атуму“¹⁰. Число примеров подобных клятв можно, конечно, еще увеличить¹¹, но в этом нет никакой надобности, так как приведенных

¹ В 1948 г. была напечатана статья J. A. Wilson, The Oath in Ancient Egypt, JNES, т. VII, стр. 129 сл., посвященная, в основном, рассмотрению формуляра клятв. Поскольку моя работа была защищена за два года до напечатания этого исследования, я специально не оговариваю те немногие пункты моих выводов, с которыми совпадали результаты работы Вильсона.

² Ее выделил еще Шпигельберг (Spiegelberg. Studien, стр. 72). Он нанесил в ней две группы — наши 2 и 3.

³ H. Grapow. Wie die Alten Ägypter, стр. 41.

⁴ Urk. IV, 139.

⁵ Ägyptische Inschriften aus der Königlichen Museen zu Berlin, Leipzig, т. III, 1914, стр. 257 (№ 1157 Среднего царства). См. также надпись Сенусерта III в Сильсиле (Sethos. Lesestücke, стр. 84, 11—12) и Амарнскую пограничную плиту.

⁶ Надпись об избрании верховного жреца Амона при Рамсесе II (AZ, 44, стр. 30 сл.); Urk. IV, 776, 843; Надпись Пианхи, стр. 24 и 32; Urk. III, 73.

⁷ Буквально: «мой нос».

⁸ Urk. IV, 751—752; надпись Пианхи, 65.

⁹ Буквально: «мой нос».

¹⁰ Urk. IV, 365—367.

¹¹ См., например, стелу брака Рамсеса II (Ann. du Serv., т. XXX, стр. 181 сл.); надпись Шешонка I (Rec. de Trav. 31, стр. 33 сл.) и др.

достаточно, чтобы установить, что 1) „царская клятва“ состояла из утверждения истин, для египтян бывших незыблемыми, и что 2) все подобные клятвы по сути дела сводятся к одной формуле — той, которая отмечена у меня, как вторая. Конструктивно она весьма сходна с клятвенной формулой Древнего царства „как живет Асеси“¹. Это, если бы даже не были известны отмеченные выше „царские клятвы“ Среднего царства, полностью подтверждает гипотезу Шпигельберга² о том, что царские клятвы Нового царства восходят к более раннему времени.

В деловых и литературных текстах Нового царства мы встречаем для передачи клятв следующие формулы³:

- 1) „сделал он клятву“⁴;
- 2) „сделал он клятву владыкой, ж. з. б.“⁵;
- 3) „заставили его поклясться Амоном“⁶;
- 4) „как существует правитель, как существует правитель“⁷;
- 5) „как существует Амон, как существует правитель“⁸;
- 6) „как существует Амон, как существует правитель, мощь которого более, чем смерть“⁹;
- 7) (тогда повторил он это в) „клятве владыкой, говоря: [как существует] правитель, [как существует] правитель, ж. з. б.“¹⁰;
- 8) „Сделал он клятву владыкой, говоря: как существует Амон, как существует правитель, мощь которого более, чем смерть“¹¹;
- 9) „клятва богом“¹²;
- 10) „поклявшись мне богом“¹³;
- 11) „клянусь я богом, говоря: как существует Ра“¹⁴.

¹ Quibell. Excavations, стр. 81; T. II. 1555; Urk. I, 119 и ПБМ 9010, 3—5.

² Spiegelberg. Studien, стр. 72.

³ Древнеегипетские клятвы имеют много общего с древнееврейскими (сводку последних см. у Gesenius. Hebräischer Handwörterbuch, XIV изд., стр. 202).

⁴ ОБМ 1121.6.

⁵ ПБрМ 10221, V. 6; V. 16; VI. 14; см. также ПБрМ 10335, 16, 20—21; ПБМ 10496, 12; ОБМ 10655, 5 и 6; Botti e Peet. Giornale, табл. 12, 5 и другие тексты.

⁶ Botti e Peet. Giornale, табл. 6, 15.

⁷ П. Гуроб II, 7 и СКМ 43649.

⁸ Gardiner. Mes, текст N. 21, 30, S. 12 и др.; ПБМ 9785, 26 и др.; стр. JEA, т. XIV, стр. 10, 22.

⁹ ПТМ 1880; Gardiner. RAD, 54, 14—15; ПБМ 10496, vs. 2—3.

¹⁰ ПБМ 9785, 14; см. ОФМ (А. Египт. Hieratische Ostraca, AZ, т. 18, стр. 97).

¹¹ ОБрМ 5625, 8.

¹² Urk. III, 43, 1; 52, I и II.

¹³ Сказка о двух братьях, XVII, 10; XVI, 3; см. VII, 7 и П. Анастази, I, 6, 6 и 10, 6—7.

¹⁴ П. Гаррис 500, V; VI, 12.

Разберемся сначала с формулами¹ с 1 по 9. Прежде всего, надо учесть ту разницу между ними, которую создает употребление различных глагольных форм. При этом сразу же станет очевидным, что форма 3-я является одним из возможных вариантов 9-й, ибо, по аналогии со словом *hk* — „правитель“, заменяющем имя царя, слово *ntr* — „бог“ заменяет имя бога. Далее можно легко обнаружить, что все формы с 1-й по 7-ю, а следовательно и 9-я, являются более или менее подробными вариантами 8-й, которая является наиболее полной из всех засвидетельствованных в деловых текстах. Это приводит меня к убеждению, что имелось по сути дела не девять разных форм клятв, а произвольные сокращения писцом той стандартной клятвы, которую произносили в надлежащих случаях и которая в наиболее полном виде (но и она не полна, см. об этом ниже) значится у меня как 8-я.

Совершенно бесспорное подтверждение предлагаемой точки зрения дает ПКМ 65739, 17—19, где мы читаем: „клятва владыкой, ж. з. б., сказанная горожанкой Иринефер: „как существует Амон, как существует правитель, ж. з. б.“².

Что же касается формул 10-й и 11-й³, то здесь частью, не совпадающей с предыдущими формулами, является сам термин, обозначающий клятву (*rk*). Но и это несовпадение чисто внешнее: в одном из Туринских папирусов⁴, содержащих доклад незначительного чиновника своему начальнику, сообщается о том, что некий ремесленник Мес, произнесший (ложно?) клятву (формула 5), не был им за это наказан: „И я не делаю ему наказания из-за клятвы (*rk*) его именем фараона, ж. з. б.“. Следовательно, можно предполагать, что и в этом случае была произнесена обычная „клятва владыкой“. Однако бесспорным это делает другой пример: „И я клянусь (*rk*) тебе в уплате ему следуемого (в виде работы) рабыни Маатнефret... ...Тогда подтвердил он⁵ это в клятве владыкой, ж. з. б., говоря: „[Как существует] правитель, [как существует] правитель, ж. з. б.“⁶. Из этих

¹ Приведенные формулы, насколько мне известно, исчерпывают все варианты клятв. Нужно, впрочем, оговорить, что я не считал правильным выделять в особую категорию те случаи, когда разница сводится к употреблению другого имени бога; см., например, П. Анастази I, 6, 6; 7, 6 и др.

² См. также ОДМ 56, 1—3 и 58, 1—2.

³ Эти формулы встречаются и в литературных текстах, где их появление обусловлено широким применением клятв в быту (ср. обычай божиться).

⁴ ПТМ 1880; Gardiner RAD, 55, 1.

⁵ В клятвах, которые писцы обычно записывают как прямую речь, часто имеет место замена местоимения 1-го лица ед. числа 3-м лицом. Это объясняется тем, что писцы, составлявшие документ, опасаясь магического значения слов, которое могло привести к тому, что заклятие могло обратиться против переписчика, записывали призывающее в клятве наказание от имени 3-го лица. В дальнейшем в переводах клятв местоимения поставлены согласно смыслу текста.

⁶ ПБМ 9785, 12—14.

примеров видно, что *rk* является просто обозначением понятия „клятва“, а не особым ее видом; под этим словом подразумевается обычная формула, а, следовательно, формулы 10-ю и 11-ю следует рассматривать, как совпадающие с остальными.

Таким образом, все формулы этой группы (которую я условно называю „гражданской клятвой“) сводятся к 8-й. Остальные являются ее различными сокращениями, и это свидетельствует о том, что клятва имела настолько трафаретную форму, что независимо от того, была ли она выписана целиком, или только частично, полная формула все равно имелась в виду.

Вместе с тем при предлагаемом толковании форм клятв следует учесть, что хотя разграничение их на „обещательные“ и „утвердительные“, сделанное еще Шпигельбергом¹, имеет некоторое значение для понимания их применения, но сами египтяне такого разделения клятв не делали. Сравним клятвы обоих видов. Вот, например, одна из типичных „обещательных“ клятв. Ее обвязал произнести ремесленника Хнуммеса *кенбет* Фиванского некрополя: „Он был принужден поклясться владыкой, ж. з. б.: „Если я не оплачу эти продукты, я буду должен вдвое“². Столь же типичным образцом „утвердительной“ клятвы может служить та, которую произнесла некая горожанка Иринефер перед судом, разбиравшим вопрос о праве собственности на рабыню: „Клятва владыкой, ж. з. б., сказанная горожанкой Иринефер: „Как существует Амон, как существует правитель, ж. з. б., если свидетели покажут против меня, что было какое-либо имущество горожанки Бекмут в серебре, которое я дала за эту служанку, и если я утаила его, я буду под 100 ударами, и я лишусь ее“³.

Разница между этими двумя клятвами заключается в следующем: в первом случае речь идет о принятии на себя стороны при заключении сделки обязательства ее выполнить или в случае невыполнения уплатить штраф; во втором случае сторона в процессе клянется по поводу совершившегося материального факта, выступая с клятвенным свидетельским показанием. Тем не менее характерно, что и во втором случае клятва содержит обещание („пусть я буду под 100 ударами...“), при этом, с первого взгляда, необходимость такого обещания непонятна, так как речь идет об уголовном наказании, которое не может зависеть от воли участника процесса, а налагается государством. Возможно, мы имеем здесь перед собой пережиток этого времени, когда всякий общинный суд был судом третей-

¹ Spiegelberg, Studien, стр. 76, сл. Ему в этом отношении следует E. Seidl, *Einführung*, стр. 27, сл. См. также статью M. Malippe. Notes Juridiques, BIFAO, т. 46, 1947, стр. 97, существенную для понимания клятвенных формул.

² OKM. 25553, 4—5.

³ ПКМ 65739, 17—19.

ским и когда его решение могло вступить в силу не иначе, как с согласия сторон. По-видимому, такое же положение было и в Вавилонии еще начала II тысячелетия до н. э.⁴. В таком случае применение клятвы подобного рода неизбежно означало признание судебного решения стороной в процессе.

Появление клятв следует отнести к древнейшим временам, но впервые они зафиксированы несколькими примерами, относящимися к концу Древнего царства. В одном из них прекрасно отразилось первоначальное значение термина *'nh* как глагола „живь“: „Сказал [он]: „Как живет царь! Даю я воистину, и ты удовлетворен этим...“⁵. Только позднее из этого глагола вырабатываются термины *r̥s* — „клясться“ и *r̥s f* — „клятва“, которые мы видим уже в текстах XVIII династии: *šš ū ū r̥s f w̥t* — „моя истинная клятва“, говорится в тексте Амарнской пограничной плиты. В то же время свое первоначальное значение в клятвенных формулах глагол *'nh* — „живь“ даже в самое позднее время не утрачивает полностью, сохраняясь в царских клятвах, являющихся пережиточной формой клятв Древнего царства.

Из того, что говорилось выше, видно, что в гражданской клятве Нового царства призывалось имя царя и бога. Я не располагаю данными, которые позволили бы утверждать, что сама формула этой клятвы сложилась уже раньше. Но во всяком случае призывание имени царя в гражданской клятве имело место в Древнем царстве⁶. Оно же призывалось и в клятвах Среднего царства: „клянусь Сенусертом“⁷. В клятвах переходного времени от Древнего к Среднему царству призывается имя номарха: „клянусь Нехери, рожденным Кеми“⁸, что, между прочим, является одним из наиболее ярких свидетельств всей призрачности власти эфемерных фараонов этого времени. В Новом же царстве записи клятв не приводят имени фараона, его заменяет „правитель“ (*hk*)⁹. Однако еще Эрман и Ранке высказали предположение, что на самом деле при произнесении перед судом клятвы говорилась полная титулатура правящего фараона¹⁰. Это может быть подтверждено указанием одного

¹ И. М. Дьяконов, ЗВАХ, стр. 101.

² Urk. I, 57, 12.

³ Quibell. Excavations, стр. 81; Urk. I, 119 и 157—158.

⁴ Anthes, Graffiti, 49, 4—5; Sethe, Lesestücke, стр. 83, 14. Буквально: „как живет для меня Сенусерт“. В этой формуле зафиксирована переходная форма от „царской“ к „гражданской“ клятве.

⁵ Anthes. Graffiti, 28, 11; 29, 8; 22, 19—20; 14—16.

⁶ То, что для обозначения царя взят термин *hk* — древнейшее звание вождя, а не *rg* — „фараон“, свидетельствует о глубокой древности клятвы именем царя-вождя.

⁷ A. Erman und H. Ranke. Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen, 1923, стр. 58, прим. I.

египетского текста, представляющего черновик судебного протокола¹. В нем после записи клятвенного показания свидетеля рукой другого писца сделана пометка: „Было произнесено при этом имя фараона, ж. з. б.“ Именно поэтому даже наиболее распространенные записи произнесенных клятв представляют собой уже условно сокращенный текст той, которая фактически произносилась, и то, что дело обстоит именно так, подтверждается коронационным декретом Тутмеса I². Декрет этот был дан только что вступившим на престол фараоном и обращен к начальнику чужеземных стран юга. Этому лицу предписывается: „Повели установить клятву (‘nh) именем моего величества, ж. з. б., рожденного царской матерью Сенисенеб, здравствующей“. Таким образом декрет требует приведения к присяге на верность новому фараону жителей южных районов Верхнего Египта, и ее основным моментом должно было явиться произнесение клятвы именем нового владыки³. При этом декрет сообщает развернутую форму имени царя, которую нужно было произнести, присягая на верность фараону: это была та полная царская титулатура, которая устанавливалась при вступлении на престол нового царя⁴. Мне кажется, что мы с полным основанием можем считать именно эту форму той, в которой произносилось имя царя в любой судебной клятве.

Следует отметить, что в гражданских клятвах Нового царства уже твердо установилась не только формула произнесения имени и титула фараона, но, по-видимому, так же твердо определилось имя бога, который в них призывался. Этим богом стал Амон — главный бог Фив, почитавшийся как покровитель царской семьи, а потому и как государственный бог⁵. Им клялись не только в Фивах, но и в Саккаре и в Гуробе, т. е. в северной и средней части Египта. И если мы встречаем в клятвах призывание других богов, как-то Ра⁶, Птаха⁷, Ра-Гора-Ахути⁸,

¹ Černý. Ostraca non littéraires, т. I, табл. 47 (см. часть II, документ 40, обор. стор. 5—6).

² Urk. IV, 79—81.

³ Клятву произносили, присягая на верность тому же Тутмесу I, жители покоренных им областей Нубии (Urk. IV, 86—87) или сирийские князья, присягнувшие Тутмесу III (G. A. Reisner und M. B. Reisner. Inscribed monuments from Gebel Barkal, AZ, т. 69, 1933, стр. 32 сл.).

⁴ См., например, коронационную надпись Харемхеба, строк. 19 сл., в которой говорится: „Было сделано великое имя этого благого бога (имеется в виду Харемхеб. — И. Л.) и утверждена его титулатура подобно величеству Ра, а именно...“ (далее идет полная титулатура фараона), A. Gardiner. The Coronation of King Haremhab, JEA, т. 39, 1953, стр. 13.

⁵ При Эхнатоне место Амана в клятвах занял Атон.

⁶ „Зачарованный царевич“, 6, 12; 6, 15; и др. Ра, видимо, засвидетельствован в клятвах с XVII династии (Wb., I, 202, 6).

⁷ П. Анастази 1, 6, 6 и неизданное письмо Музея изобразительных искусств № 4474, 3—4.

⁸ „Сказка о двух братьях“, VIII, 7.

Тота¹, Нейт², или „Ка“ (двойника) кого-либо из богов³, то это имеет место в тех из них, которые не имели юридической силы, — в бытовых клятвах. Мне известен только один деловой документ, упоминающий клятву, в которой призываются бог Ра и одновременно с ним здесь призываются также бог Амон⁴.

Что же касается того, в каком месте произносилась клятва, то все тексты, прямо или косвенно говорящие об этом, дают основание утверждать, что оно не играло никакой роли. Существенным являлось лишь, чтобы клятва была произнесена в присутствии суда, а, в нужных случаях, и свидетелей. При произнесении клятвы, по-видимому, совершался определенный жест. Об этом можно судить на основании текста двух Амарских пограничных плит. Хотя текст, высеченный на них, сильно пострадал, строка, содержавшая начало клятвы Эхнатона, произнесенной им при установлении границ города Ахетатона, по счастливой случайности сохранилась лучше остальных⁵. Клятва Эхнатона (хорошо известная по текстам остальных Амарских плит⁶) в этих вариантах снабжена коротеньким замечанием, сообщающим о том, какую позу принял царь, произнося ее: „Тогда поднял его величество свою руку к небу, к Атону, породившему его (т. е. царя), говоря: „Как живет отец мой Атон...“⁷. Это отнюдь не случайность, ибо в такой именно позе изображаются лица, которые клятвенно удостоверяют правильность межевого знака⁸. Судя по этим изображениям (рис. 6)⁹, лицо, произносявшее клятву, должно было поднять к небу правую руку и опустить левую. Это объясняется не только культовым значением неба как обители богов, чьи имена призывались при произнесении клятв, но и тем, что этот жест устанавливал, вероятно, магическую связь между человеком и богом¹⁰.

¹ П. Анастази, 1, 10, 6—7; 7—6.

² Спор „Гора и Сета“, 4, 10—12.

³ См. примеры, собранные у H. Grapow. Wie die Alten Ägypter, стр. 46.

⁴ ПБМ 3029, не издан, см. перевод клятвы у Seidl. Einführung, стр. 37.

⁵ Плиты K и X см. Maj Sandman. Textes, стр. 103—118.

⁶ Плиты S, Q, U, A, R см. Maj Sandman. Textes, стр. 119—131.

⁷ Плиты K и X см. Maj Sandman. Textes, стр. 110, 13—16; 111, 1—2.

⁸ Сводку этих изображений см. L. Klebs. Reliefs und Malereien des Neuen Reichs, Heidelberg, 1934, стр. 7; S. Berger. A note on some scenes of Land-measurement, JEA, т. 20, 1934, стр. 54 сл.

⁹ W. Wreszinski. Atlas zur Altaegyptischen Kulturgeschichte, I, Leipzig, б. г., табл. 424a.

¹⁰ Любопытно, что сходная жестикуляция сопутствовала произнесению клятв и в других странах древнего Востока. Так, шумерийский (zi), равно как вавилонский (niš), термины для клятв означают, собственно, „поднятие (рук)“ (см. J. M. Price. The Oath in court procedure in early Babylonia and the Old Testament, JAOS, т. 49, стр. 23). Та клятва, о которой не раз говорится в Библии, тоже сопряжена с поднятием руки (см., например, кн. Бытия, 14, 22; кн. Даниила 12, 7 и др.).

§ 3. ЗНАЧЕНИЕ КЛЯТВ В СУДОПРОИЗВОДСТВЕ

Почти в каждом юридическом документе и надписи, сообщающей об юридическом документе, встречаются клятвы. В каких же случаях и для чего их произносят?

В многочисленных документах, касающихся ограбления Фиванского некрополя, обвиняемые и свидетели произносят клятвы по требованию суда¹ или по собственной инициативе². Далее, при заключении в суде контрактов о найме рабынь, их владельцы клятвенно удостоверяют получение денег за время найма, обязуясь одновременно возместить работой этих же рабынь возможные дни их болезни³.

В процессе, касавшемся признания долга, суд требует от ответчицы клятвы, в которой та должна подтвердить правдивость своих показаний; такую же клятву дают суду и все свидетели по данному делу⁴. В процессе по обвинению в хуле на фараона от обвинителей, когда суд установил лживость обвинения, потребовали клятву, в которой те отказались бы от своих заявлений и одновременно обязались бы их не возбуждать вновь⁵. В процессе, касавшемся права владения земельным участком, стороны и свидетели подтвердили клятвами свои показания⁶. В процессе относительно требования возместить стоимость павшего (?) осла истец ссылается на клятвенное обязательство, данное ответчиком при заключении соглашения о найме⁷. Клятвенное обязательство дает должник в соглашении о денежном займе⁸ и в соглашении о займе головной подставки⁹. Лица, признанные виновными в хулиганстве, клянутся в том, что они исправятся¹⁰. Обвиненный в воровстве клятвенно отрицает свою вину¹¹. Владелец сдаваемого в наймы осла клятвенно заверяет нанимателя, что никакое третье лицо не имеет на него прав¹². От лиц, признанных оракулом неправыми, требуют клятвенного заверения в том, что они не будут вновь обжаловать приговор и с ним согласны¹³. В споре о праве

¹ См., например, ПБрМ 10052, 5, 4—5, 5, 26—27, 7, 2—3 и многие другие.

² См., например, ПБрМ 10053, vs. 2, 18; 3, 5; 4, 6 и др. Впрочем, очень может быть, что в подавляющем большинстве случаев клятвы, которые выглядят как произнесенные по собственной инициативе, на самом деле были произнесены по требованию суда.

³ П. Гуроб II, 1 и 2, стрк. 7—9 и 17—20; ПБМ 9784, 25—27 и ПБМ 9785, 14—17. Ср. также пергамент Луврского музея AF 1577, 3—6.

⁴ ПКМ 65739, 17—19 и 26—28.

⁵ ОКМ 25556, 7—9.

⁶ Gardiner. Mes, Текст N. 20—36, S. 5—6 и 12.

⁷ ОБМ 1121.

⁸ ОДМ 61, 3—5; см. также ОБМ 10655; ОДМ 56, 1 и сл. и 57, 2 сл.

⁹ ОДМ 58, 2 сл.

¹⁰ ПБрМ 10055, vs. 1, 6—7.

¹¹ ПБрМ 10055, vs. I, 12.

¹² ОДМ 62, 4—6.

¹³ ОДМ 133, 5—6; ОБрМ 5625, vs. 8—10; ПБрМ 10335, vs. 7—11 и ОКМ 25553, 4—5.



Рис. 6. Клятва у пограничной плиты.

собственности на гробницу перед судом произносит клятву свидетель, а затем стороны¹. Лицо, которому бог посредством оракула указал вора, укравшего у него ткани, заставляют дать клятву в том, что он не потребует от вора пени². Жреца, совершающего ритуальное очищение, заставляют поклясться в том, что он не войдет к богу³, и в другом случае от него же требуют клятву в том, что он не будет испрашивать оракула относительно назначения нового жреца⁴. По требованию тестя зять клянется не обижать свою жену⁵. Наконец, некая певица бога Сета⁶ клятвой защищает права усыновленных ею детей рабыни.

Если мы попробуем систематизировать приведенные данные, то прежде всего окажется возможным установить, что клятвы являются необходимым элементом процесса (безразлично — уголовного или гражданского), в котором их произносят для подтверждения своих показаний свидетели и стороны. Последнее заслуживает особого внимания, ибо совершенно очевидно, что одна из клятв неизбежно была ложной⁷. Далее мы заметим, что в ряде случаев от лиц, проигравших дело, требуется клятвенное согласие с приговором⁸. Наконец, клятвы произносят стороны при заключении разного рода сделок и соглашений. Таким образом, клятвы имели в древнеегипетском праве то же применение, какое они имели, например, в древневавилонском⁹.

Однако, древнеегипетские клятвы имели одну особенность, насколько мне известно, не засвидетельствованную в праве других народов древнего Востока. Эта особенность состоит в том, что древнеегипетская клятва в юридических документах обычно предусматривает наказание, которому должно быть подвергнуто лицо, произнесшее ее, в том случае, если показание окажется ложным, или если условие, подкрепленное клятвой, не бу-

¹ ПБМ 10496, vs. 2—5 и 12.

² ПБрМ 10335, vs. 20—21.

³ ПТМ 1887, rt. I, 10—11.

⁴ ПТМ 1887, rt. 1—13.

⁵ Ободл. Б 253.

⁶ П. Гардинер, vs. I, 1—7.

⁷ На это обратил уже внимание Зейдль (*Seidl. Einführung*, стр. 36), отметив невозможность клятвенных показаний обеих сторон в римском процессе.

⁸ Это клятвенное согласие с приговором суда, с которым мы встречаемся во многих документах (см., например, ОДМ 133; ОКМ 25553 и др.), сильно напоминает „акт отречения“, упоминающийся в демотических законах. G. Matthä. A preliminary report of the legal code of Hermopolis West, BJÉ, т. XXIII, 1941, стр. 303, сообщает, что человек, признанный неправым в тяжбе о праве собственности на дом, должен был сделать в пользу стороны, выигравшей дело, „акт отречения“.

⁹ А. П. Рифтин. Старо-Вавилонские юридические и административные документы в собраниях СССР, М.—Л., 1937, стр. 21.

дет выполнено¹. Вот два примера того, как выглядят клятвы: „Он сделал клятву владыкой, ж. з. б.: „Если не истинно все, сказанное мной, пусть я буду посажен на кол“, — заявляет обвиняемый в грабеже некрополя, сообщая о том, как было разделено награбленное имущество². „Как существует Амон, как существует правитель! если я дам пройти 10 дням и не отдам Гормину это одеяние, оно будет против меня вдвойне“ (т. е. „я буду ему обязан вернуть два одеяния“), — заявляет должник³.

Эта особенность древнеегипетских клятв, если счесть ее соответствующей действительности (т. е. если санкции, предусматриваемые клятвой, действительно применялись к тем, кто произнес ее ложно или нарушил подкрепленное ею условие), не только дает очень много для понимания характера египетского правосудия, но превращает сами клятвы в источник исключительной ценности для реконструкции законодательства.

Такое понимание клятв являлось бы бесспорным в том случае, если бы оказалось возможным привести хоть один документ, сообщающий о том, что наказание, предусмотренное клятвой, было действительно наложено на клятвопреступника. Однако, к сожалению, те тексты, которыми я располагаю, такого случая не приводят. Поэтому я вынужден попытаться доказать предлагаемую точку зрения иным путем.

В свое время Шпигельберг довольно скептически отнесся к возможности использовать для изучения египетского права клятвенные заявления. Так, касаясь клятв, предусматривающих наказание в виде изувечения и отправки в Эфиопию, он писал: „В общем, при использовании подобных клятв, мы должны будем действовать с большой осторожностью“⁴, а о клятвах, предусматривающих наказания в виде 100 ударов или отдачи на съедение крокодилу — „такие гиперболы для наших дней имеют столь же незначительную ценность, как наше: „если я солгал — пусть я буду отдан палачу“ для немецкого уголовного права“⁵. Мне думается, что скепсис Шпигельберга необоснован. В самом деле, так ли невероятны наказания, предусматриваемые

¹ В нескольких случаях (ОДМ. № 56, 57, 58, и 59 и ПБрМ 10334, vs. 21) тексты юридических документов не предусматривают наказаний за ложную клятву или ее нарушение. Возможно, что в ПБрМ 10335, vs. 21 клятва и не нуждалась ни в каком подтверждении — ведь здесь, по желанию бога, человек отказывался от права, которое он имел по закону, но может быть, что и здесь, как безусловно имеет место в ОДМ 56, 57, 58 и 59 (это все черновики документов), мы имеем дело с небрежностью писца. Это вообще имеет место достаточно часто, а в особенности в отношении клятв, формула которых благодаря своей устойчивости опускалась частично, а иногда даже полностью (см. примеры, собранные J. Géry. Parchemin du Louvre AF 1575, т. I, стр. 236).

² ПБрМ 10053, vs. 3. 5.

³ О. Питри 67 (J. Cézay. Papyrus Salt, 124 (Brit. Mus. 10055) JEA, т. XV, стр. 249).

⁴ Spiegelberg. Studien, стр. 70.

⁵ Spiegelberg. Studien, стр. 70—71.

клятвами в юридических документах. Среди них мы встречаем: изувечение¹, изувечение и отправка на каторжные работы в Эфиопию², просто отправка на каторжные работы в Эфиопию³, сажание на кол (tr h. t)⁴, наказание 100 ударами и нанесением 50 ран⁵, наказание 100 ударами и утрата прав на долю спорного имущества⁶ или на все спорное имущество⁷, наказание 100 ударами и уплата двойной стоимости оспариваемого имущества⁸, уплата двойной стоимости⁹, имущественная ответственность¹⁰, отрезание языка¹¹, лишение звания и превращение в ремесленника¹², отдача на съедение крокодилу¹³ и, наконец, помещение на задворки дома¹⁴.

Почти все эти наказания, уже не как предусмотренные клятвами, а как те, которым были в действительности подвергнуты преступники, или даже, как те, которые установлены законом, мы можем найти в других документах. Так, сажание на кол предусматривается декретом Сети I в Наури (стрк. 77—78); в том же тексте в качестве наказания упоминается нанесение 100 ударов и 5 ран (стрк. 53), отрезание носа и ушей (стрк. 50), лишение звания и превращение в земледельцев (стрк. 52), а также имущественная ответственность (стрк. 54—55 и 67—71). Предусмотренное клятвами наказание в виде помещения на задворки дома, вне сомнений, является тем же, которое указано в упомянутом уже декрете Сети I: „отдадут его жену и детей в неджеты, принадлежащие этому дому“ (стрк. 74)¹⁵. Что же

¹ ПЛивМ 11162, I, 18; I, 22 и др.

² ПБрМ 10052, 3, 22—23; 5, 4—5 и др.

³ ПБрМ 10053, vs. 4, 6; ПБрМ 10052, 4, 22 и др.

⁴ ПБрМ 10021, 5, 6—7; ПБрМ 10052, 12, 12—13; 14, 23—24 и др. Что представляло собой это наказание, пока еще не ясно. Spiegelberg, Studien, прим. 359, видит в , пыточный инструмент, которым сдавливали голову. T. E. Peet. The Great tombs robberies, стр. 27, видит в этом термине указание на казнь путем сажания на кол. Он ссылается на мнение J. Segný, который отожествляет наказание с упомянутым в ПБрМ 10221, 6, 13 (   — „сажать на кол“) и в ПБрМ 10496, vs. 5 (  — „колодки“). Не касаясь даже предложенных J. Segný отожествлений, надо признать, что мнение Пита представляется наиболее вероятным. Помимо того, что сам термин tr. h. t буквально значит „верхушка дерева“, почему вполне можно понять и название казни, текст иммунитетной грамоты Сети I в Наури (строки 76—77) не оставляет сомнений, что tr. h. t является видом казни: „применят закон против него путем казни его: он будет посажен на кол“.

⁵ ПБрМ 10496, vs. 12—13.

⁶ ОБрМ 5625, 9—10; Обод Б, 253.

⁷ ПКМ 65739, 16—17.

⁸ ОДМ 133, 5—6; ОБМ 10655, 3—5.

⁹ ОДМ 61, 3—5; ОКМ 25553, 4—5 и др.

¹⁰ ОБМ 1121, 6—7; ОДМ 62, 4—6.

¹¹ Пергамент Луврского музея AF, 1577, 3—6.

¹² ПБрМ 10055, vs. 1, 6—7.

¹³ ПБрМ 10335, 14—17.

¹⁴ Gardiner. Mes, текст, N. 35—36.

¹⁵ С этим же наказанием Гардинер (A. Gardiner, New literary works from Ancient Egypt, JEA, т. I, стр. 35, прим. I) сравнивает замечание ПЭМ

касается ссылки на каторжные работы, наказание подобного рода нередко встречается в источниках, но в них как место ссылки упоминается Большой Оазис¹ и крепость Чару² на Сирийской границе Египта; поэтому хотя о ссылке в Эфиопию сообщают только клятвы, такое наказание вполне правдоподобно, тем более что, например Диодор (III, 12), описывая изнурительный труд в золотых рудниках Эфиопии, отмечает, что среди работавших в них людей очень многие были преступниками. У него же имеется указание и на то, что отрезание языка применялось в Египте как наказание (1, 78).

Что же касается отдачи на съедение крокодилу, то и оно упоминается, правда в литературном тексте Среднего царства, как наказание для прелюбодея³.

Предлагаемой гипотезе как будто противоречат сведения о наказании, упомянутые в клятве акта об усыновлении детей рабыни⁴: „Сказала она (женщина, которая усыновляет детей): „Как существует Амон, как существует правитель, ж. з. б. Я сделала этих людей людьми, которые записаны как немху земли фараона, ж. з. б. И если сын или дочь, брат или сестра их матери или их отца оспорят их права, кроме Падиу, моего сына — ибо они не слуги ему — они ему братья или сестры или дети, будучи немху земли фараона, ж. з. б., тогда да изнасилует его осел, изнасилует осел его жену — того, кто назовет одного из них слугой“. Для такого наказания, разумеется, нельзя найти аналогии среди тех, которым были в действительности подвергнуты преступники. Однако, это ни в какой мере не может поставить под сомнение реальность наказаний, предусматриваемых клятвами. Дело ведь в том, что санкции, которые обычно предусматривают клятвы, грозят не постороннему лицу, а тому, кто сам произнес ее. В приведенном же случае угроза обращена к постороннему лицу. Поэтому здесь клятву следует понимать как заклятие против возможного нарушителя воли усыновляющей. Именно поэтому-то такая клятва и не может предусматривать конкретного наказания, а грозит карой, имеющей моральную, а не юридическую силу⁵.

1116 А, стрк. 142—143: «Погибнет время слабого, через тех, которые на задворках дома Ахтоя». (Этой ссылкой я обязан академику В. В. Струве). Это то же наказание, о котором во многих случаях сообщается в папирусе Среднего царства, изданном Хьюзом (H u e s, Papyrus.).

¹ Примеры собраны у Brugsch, Reise, стр. 83.

² Декрет Харемхеба, 17 и 22.

³ П. Весткар IV, 5—6.

⁴ П. Гардинер (Gardiner. Adoption extraordinary, JEA, т. 24, 1940, стр. 23 сл.) vs. 2 сл.

⁵ Совершенно аналогичны угрозы, содержащиеся на дарственных стелах. Ведь и там это — заклятия, обращенные против третьих лиц — возможных нарушителей воли донатора. Часть примеров таких заклятий собрана у G. Möller, Das Dekret des Amenophis, des Sohn des Hapi, SPAW, 1910, стр. 932 сл.

Таким образом, факты говорят о том, что наказания, которые упоминаются в клятвенных показаниях или заявлениях, вполне реальны. Однако, хотя это и делает достаточно вероятным мое предположение, что именно та санкция, которая предусмотрена в формуле клятвы, и должна была быть применена против того, кто произнес ее ложно, но не доказывает его бесспорным образом. Да и, кроме того, надо учесть, что, приводя доказательства реальности наказаний, я совершенно не считался с тем, за какие преступления подвергались им.

Хотя, как я отмечал уже выше, мы не имеем случая, когда бы текст непосредственно сообщал о том, что к кому-либо применено наказание за ложную или нарушенную клятву в соответствии с тем, как было им самим заявлено в клятве, мы располагаем данными, говорящими о наказаниях, понесенных другими лицами, но по обвинениям, аналогичным тем, по которым были даны клятвы. Приведу два примера.

В контракте о найме рабынь их владельцы — горожанка Пиах и ее сын жрец-убаб Мини, — получив от нанимателя, начальника пастухов Месуа, обусловленную за их работу плату, произнесли клятву: „Тогда сказали они: „Как существует правитель, как существует правитель! Если проболеют эти дни, (это) составит день на день, ибо я удовлетворен ценой“¹. В силу этой клятвы владельцы рабынь обязались возместить в двойном количестве возможные дни болезни рабынь. Точно таком же возмещении, но фактически уплаченном, мы знаем из сходного контракта, заключенного тем же начальником пастухов Месуа с владельцем двух других рабынь, пастухом Небмехи: „Тогда проболела два дня рабыня Хенут (говорит Месуа) и он (т. е. Небмехи) дал мне два дня Мериреметеф и два дня раба Нахтсети перед свидетелями многими“².

Другой пример дает нам процесс грабителей царских могил. В нем некоторые из обвиняемых по требованию суда произнесли следующую клятву: „Было дано ему поклясться владыкой ж. з. б., говоря: „Если [я] скажу ложь — я буду изувечен и я буду посажен на кол“³; они, таким образом, призывают на себя, в случае, если окажутся виновными, ту кару, которая, как мы знаем из текста, также относящегося к этому же процессу, в действительности постигла семью грабителей гробниц: „Грабители, прежде посаженные на кол, семь человек“⁴. Это дает дальнейшее подтверждение высказанному мною предложению.

¹ П Гуроб II, 1 и 2. 7—8. См. также П Гуроб II, 17—19, ПБМ 9784, 26—27 и ПБМ 9785, 16—17.

² ПБМ 9784, 8—10.

³ ПБрМ 10052, 7, 2; 8, 26; 10, 2; 10, 12 и пр.

⁴ ПЛивМ 11162, 13, В, 1.

Наконец, подтверждает предлагаемую точку зрения функциональное назначение клятв, произносимых при допросах и процессах обвиняемыми, сторонами и свидетелями.

В самом деле, если бы оказалось, что клятва, т. е. призывание в подтверждение показаний имени царя и богов, имела силу безусловного доказательства, тогда можно было бы счесть наказания, предусматривающиеся в клятвах, при всей их реальности простым заклятием или пережитком. Однако в Новом царстве клятвы, как правило, безусловными доказательствами не считались.

Это можно заметить почти в каждом документе, представляющем протокол процесса или допроса. Если бы клятва во времена Нового царства рассматривалась как бесспорное доказательство, достаточно было бы стороне (или обвиняемому) подкрепить свое показание клятвой, как суд должен был бы признать поклявшегося правым. На самом же деле весь ход процессов или допросов говорит об ином. Так например, в папирусе Каирского музея 65739, являющемся протоколом судебного заседания, посвященного разбору обвинений некоей женщины в непризнании сделанного ею долга для приобретения рабыни, обвиняемая, подробно перечислив у кого и сколько она заняла денег, произносит затем клятву, в которой заявляет: „Если свидетели покажут против меня, что было какое-либо имущество горожанки Бекмут в деньгах, которые я дала за эту служанку, и если я утаила его — я буду под 100 ударами и я лишусь ее“¹. Суд, однако, не удовольствовался клятвой ответчицы и перешел к допросу свидетелей, которые также должны были произнести клятву². Приведу еще один пример. Один из папирусов Британского музея, содержащий жалобу на бесчинства, учиненные одним из начальников некропольских ремесленников, сообщает, между прочим, что он украл жертвенного гуся из гробницы дочери фараона Сети I. Он был затем заподозрен или обвинен кем-то в краже и отведен в суд. Там он произнес клятву: „И он поклялся владыкой, ж. з. б., относительно этого, а именно: его нет у меня“. Очевидно, клятвы оказалось недостаточно для того, чтобы освободить обвиняемого от подозрения. Суд продолжал разбор дела дальше и „он (т. е. украденный гусь) был найден в его доме“³. Следовательно, в поисках подтверждения совершенного преступления суд произвел обыск в доме обвиняемого уже после произнесения им клятвы.

С тем же самым заявлением мы встречаемся в допросах обвиняемых в ограблении фиванского некрополя. Допрос начинается обычно с того, что обвиняемые или свидетели клянутся в том, что их показания правдивы, а после этого суд их допрашивает,

¹ ПКМ 65739, стрк. 18—19.

² ПКМ 65739, стрк. 27—28.

³ ПБрМ 10055 vs, I, 11—12.

и нередко после очных ставок и пыток обвиняемые сознавались в том, что они первоначально клятвенно отрицали.

Совершенно очевидно, что все перечисленные факты не могли бы иметь места, если бы клятва считалась безусловным доказательством. Почему же ее все-таки произносят в суде и для чего суд требует ее произнесения?

Египетский судебный процесс, его обряд, восходит к начальным периодам истории Египта. Возникнув как суд-состязание, следы которого отчетливо сохранились, например в „Споре Гора и Сета“, в котором боги выступают скорее не как судьи, а как арбитры, стремящиеся примирить непримиримые притязания противников (отсюда длительность процесса и половинчатый характер приговора), при развитии рабовладельческого общества и сопутствовавшего ему усложнения правовых отношений суд сохраняет в себе многое прежних черт, не отвечающих уже новым требованиям жизни. Клятва в суде — одна из этих пережиточных черт.

В истории египетского права было, по-видимому, время, когда клятва решала дело. Ее произнесение отдавало сторону под покровительство богов, и людское правосудие должно было отступать перед этими высшими силами, которым и принадлежало наказание виновного в случае, если клятва была ложной. Позднее клятва перестала быть универсальным доказательством правоты, и суд стал требовать более ощутимых данных. С появлением норм обычного права, а тем более при установлении законов, надобность в указании санкций при клятвенных показаниях или заявлениях, по сути дела, разумеется, отпала, но к этому времени вся формула клятвы приобрела такую устойчивую традицию, что произнесение ее стало юридической формальностью, необходимой для придания законности сделке или показанию, тем более, что, исходя из клятвы, определялось и наказание виновному.

Именно поэтому, думается мне, в протоколах суда мы не находим решения, которым суд указывал бы, что надлежит сделять с виновным, или что присуждается истцу: приговор очень краток и сводится к формуле *„βε X τλει Y“* — „прав X, не прав Y“. А то, что вытекало из этого приговора, было определено клятвами сторон, а вовсе не „подтверждающим разъяснением“, которое, по аналогии с Римским правом, реконструирует Зейдль¹.

Однако в некоторых случаях клятва сохранила свое прежнее значение безусловного доказательства. Так, сообщение Геродота (II, 174) о том, что клятвой можно было освободиться от обвинения в воровстве, засвидетельствованное и Диодором (I, 79), следует признать вполне достоверным и, насколько можно судить по переводу некоторых отрывков текста, оно находит себе

¹ Seidl. Einführung, стр. 38.

подтверждение в одном неопубликованном документе Берлинского музея, датируемом XVII династией. В нем сообщается о том, что отец, обвинивший своего сына в краже домашних вещей, после клятвы последнего должен был отказаться от своего обвинения¹. Можно, таким образом, предполагать, что в тех случаях, когда обвинение (или иск) не имело за собой твердых доказательств, клятва еще во времена Нового царства освобождала от обвинения.

Все приведенные соображения, как мне кажется, делают высказанное выше предположение о назначении угрозы наказания, входящей в состав клятвенной формулы, вполне обоснованным, и мы, следовательно, можем считать установленным, что клятва во времена Нового царства не только призывала в свидетели царя и богов, но и определяла приговор над виновным.

§ 4. РЕКОНСТРУКЦИЯ НЕКОТОРЫХ НОРМ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОГО ПРАВА

Именно поэтому клятвы в сопоставлении с данными судебной практики дают возможность частично восстановить древнеегипетское законодательство времени Нового царства.

Пытаясь реконструировать некоторые положения права, ячитываю, что, помимо „законов“, „наказов“, и „декретов“, входящих в той или иной мере к обычному праву, могли, разумеется, сохраняться отдельные нормы обычного права. Однако такие положения обычного права могли, как мне кажется, применяться только при маловажных спорах, которые, возможно, улаживались решениями старейшин поселений в тех случаях, когда стороны хотели к ним обратиться (но документов, отражающих подобные случаи, пока не обнаружено). Допустить же, что судебная палата (*кенбет*), равно как и храмовой суд, могли в своих решениях руководствоваться теми нормами, которые были сознательно не включены в писаные законы, мне кажется маловероятным.

С другой стороны, под воздействием изменявшихся общественных отношений могли возникать новые нормы, только при позднейших „кодификациях“ вошедшие в состав писаных законов. Поэтому до тех пор, пока не будут обнаружены сами свитки законов, не может быть полной уверенности в том, что реконструируемые нормы египетского права отражают именно „законы“ (*hp*), а не нововозникающие обычаи. Однако, мне

¹ Кожаный свиток Р. 3029. Текст не издан, но частично переведен А. Егман und Ф. Кребс. Aus den Papryus der Königl. Museen zu Berlin, Berlin, 1899, стр. 87. Я исхожу из нового перевода отрывков текста, принадлежащего А. Шарфу и помещенного у Seidl, Einführung, стр. 37.

кажется, что те моменты права, которые рассматриваются ниже, по своему характеру должны были входить в состав именно законов, ибо они касаются таких норм, для которых, насколько известны социальные отношения Нового царства, изменения не были необходимы.

Законы против воровства

Нормы, направленные против воровства, были уже частично установлены Я. Черным¹, который, исходя из трех текстов², датируемых временем XIX и началом XX династий, пришел к следующим бесспорным выводам: 1) уличенный вор был обязан вернуть похищенное имущество и уплатить в качестве штрафа 2- или 3-кратную стоимость украденного; 2) этот штраф (или пеня) обозначался определенным термином  или  и взимался в пользу потерпевшего и 3) потерпевший мог отказаться от своего права на взыскание штрафа³.

Однако выводы Черного, как мне кажется, касаются норм, охранявших только одну группу собственности — частную. При том они не касаются (ибо известные ныне тексты материала для этого не дают) вопроса, как надлежало поступить в случае, когда имущество вора не давало возможности взыскать с него стоимость украденного и пеню, равно как вопроса о том, различали ли древнеегипетские нормы при определении наказания общественное положение виновного или потерпевшего. Поэтому выводы Я. Черного необходимо пополнить, насколько, разумеется, это позволяет сделать доступный материал.

Остановимся прежде всего на доступном мне, пока единичном, случае, когда за воровство были отрезаны руки⁴. Это наказание, как совершенно нормальное, упоминается в жалобе некоего ремесленника Амоннахта, поданной везиру (а может быть, фараону) на незаконные действия Панеба, одного из начальников ремесленников Фиванского некрополя. Обвинение, которое в этой связи инкриминируется Панебу, состоит в том, что вследствие его преступных действий наказание за воровство некоторых вещей, предназначенных для царской могилы, по-

¹ J. Seguy. Restitution of, and penalty attaching to, stolen property in Ramesside time, JEA, t. 23, 1937, стр. 186 сл.

² ПБрМ 352; ОЧИ 110 и ПБрМ 10335.

³ К последнему выводу Я. Черный добавляет, что отказ от своего права на штраф имел, по-видимому, место в тех случаях, когда украденные вещи фактически не были обнаружены. Это добавление Черного мне кажется необоснованным, ибо единственный известный нам случай, когда потерпевший отказался от штрафа (ПБрМ 10335), не дает оснований для подобного заключения. Ведь в нем вор, признаваясь в краже, заявляет: „Они (т. е. украшенные ткани) у меня, и я (от)дам их“.

⁴ ПБрМ 10055, гл. I, 7.

стигло совершенно невинное лицо, у которого отрезали руки, хотя преступление на самом деле было совершено Панебом.

Отрезание рук как наказание за воровство упоминает и Диодор (I, 79).

Далее мы знаем, что при каких-то условиях за кражу быка полагалась ссылка в Нубию. Об этом сообщается в показаниях раба, сирийца Карбаала, обвиненного в грабеже некрополя¹. Отрицая свою вину, Карбаал показывает, что он отказался выполнить повеление своего хозяина, потребовавшего, чтобы Карбаал вместе со своими товарищами украл быка в Фиванском некрополе. Свой отказ Карбаал мотивировал следующим образом: „Я, пришедший из Сирии, буду (отправлен в) Куш? Пусть (лучше) мой господин найдет [меня] виновным и изобъет меня за это!“.

Еще более суровы были наказания за кражу, совершенную в могилах некрополя. Клятвы, сохранившиеся в показаниях лиц, обвиняемых в ограблении царских гробниц, или свидетелей, привлеченных по тому же делу, формулируются следующим образом: а) „Дали ему поклясться собственным изувечением не говорить лжи²; б) „Он поклялся владыкой, ж. з. б., собственным избиением, отрезанием собственного носа, ушей и сажанием на кол“³; в) „Дали ему поклясться владыкой, ж. з. б., говоря: „Если я скажу ложь, я буду изувечен и посажен на кол“⁴, и г) „Он поклялся владыкой, ж. з. б., говоря: „Если я скажу ложь, я буду изувечен и меня отправят в Куш“⁵.

Во всех этих клятвах первая часть формулы, хотя она и выражена разным образом, по сути дела тождественна. Это устанавливается из клятвы одного из обвиняемых — писца Паоэма-таута, — где она приведена в развернутом виде. „Он сказал: „Как существует Амон, как существует правитель. Если будет обнаружено, что я общался с грабителями из (числа) этих грабителей, я буду изувечен в моем носе и ушах и я буду посажен на кол“⁶.

Иначе обстоит дело со второй половиной клятвы, в одних случаях грозящей казнью на колу, а в других — ограничивающейся лишь угрозой изувечения и ссылки в Нубию. Чем же объясняется, что клятвы, произнесенные обвиняемыми по одному и тому же делу, грозят им разными наказаниями? Предположить, что некоторые обвиняемые желали смягчить свое

¹ ПБрМ 10052, 12, 8—9.

² ПБрМ 10403, 1, 10—11; 3, 10—13 и др.

³ ПБрМ 10221, 5, 6—7.

⁴ ПБрМ 10052, 7, 2; 8, 26; 10, 2; 10, 12; 11, 14; 11, 17; 11, 20; 14, 24; 15, 16—17; ПБрМ 10403, 2, 7. Сюда же, видимо, следует отнести клятву ПБрМ 10053, гл. 3, 5, где формула дана в сокращенном виде.

⁵ ПБрМ 10052, 3, 22; 5, 4; 5, 26; 7, 10; 8, 17; 9, 22; 11, 1; 11, 9; 11, 23. Сюда же я отношу клятвы в ПБрМ 10052, 4, 22 и 11, 4, а также ПБрМ 10053, гл. 2, 18, где первая часть формулы опущена.

⁶ ПБрМ 10052, 14, 23—24.

будущее наказание произнесением клятвенной формулы (ведь она, как это указывалось выше, содержала будущий приговор суда), предусматривающей относительно мягкую кару, нельзя, так как формулу клятвы обвиняемые и свидетели избирали не по своему усмотрению, а по указанию суда¹. Нельзя также предполагать, что эта разница могла определяться общественным положением тех, кто был привлечен к делу об ограблении гробниц, ибо мы знаем, что одно и то же наказание предусматривают клятвы, произнесенные, например, и рабом², и жрецом³. Поэтому мне представляется, что в этих случаях единственным объяснением наличия клятв, предусматривающих различные наказания за одно преступление, может явиться предположение, что судом при указании формулы клятвы учитывалась степень вины обвиняемого. Такое предположение может найти себе известное подтверждение в том факте, что судебная практика (а следовательно, вероятно, и древнеегипетское законодательство) действительно различала степень вины или соучастия в преступлении. Это с очевидностью вытекает из наказаний, понесенных обвиняемыми в организации гаремного заговора⁴ и в ограблении могил Фиванского некрополя⁵. О том же говорит наличие такого понятия, как „тяжкий преступник“⁶, явно противопоставляющегося рядовым преступникам.

То обстоятельство, что наказания, которые призывались в приведенных выше клятвах, были в действительности применены к тем из обвиняемых, чье участие в ограблении Фиванского некрополя подтвердилось следствием, лучше всего доказывается папирусом Майер А, в котором даны сведения о судьбе, постигшей обвиняемых. Так, в отношении семи лиц в нем сообщается: „Грабители, прежде посаженные на кол: 7 человек“⁷. А то обстоятельство, что именно это наказание предусматривалось законом за ограбление могил, вытекает из заявления князя Фив, возбудившего вопрос об ограблении некрополя и мотивирующего невозможность умолчать о поступивших к нему доносах тем, что ограбление могил это: „преступление великое, подлежащее наказанию через казнь сажанием на кол“⁸.

Таким образом, можно считать установленным, что иногда кража наказывалась не только штрафом, но повреждением костей и ссылкой на каторжные работы в Нубию и даже смертной казнью.

¹ ПБрМ 10221, 5, 6—7; ПБрМ 10052, 7, 2; 10, 2; 10, 12; ПБрМ 10403, 2, 7 и многие другие.

² ПБрМ 10052, 7, 2.

³ ПБрМ 10052, 11, 17.

⁴ ЮПТМ.

⁵ ПлиВМ 11162, 11 сл.

⁶ ЮПТМ, IV, I (часть).

⁷ ПлиВМ 11162, 13, В, I.

⁸ ПБрМ 10221, 6, 12—13. Ср. также ПБрМ 10052, 8, 5.

О законодательстве времени XIX династии, охранявшем храмовую собственность от воровства, мы узнаем далее из указа Сети в Наури. Так, согласно этому указу, воровство каких-либо вещей, принадлежавших храму, наказывалось 100 ударами и взысканием в пользу храма штрафа в стократном размере стоимости украденного (стрк. 54—55). Еще строже наказывалось воровство храмового скота: похитителю отрезали нос и уши, после чего его отдавали в рабство храму, а членов его семьи делали зависимыми людьми того же храма (стрк. 72—74). Даже косвенное причинение ущерба поголовью скота, явившееся результатом насилиственного отвлечения пастуха от его прямых обязанностей, наказывалось 200 ударами и взысканием в пользу храма стократной стоимости скота, утраченного за время отсутствия пастуха (стрк. 56—71).

Почему же за воровство могли налагаться столь разные наказания? Причина этого, как мне кажется, лежит не в том, что судья мог произвольно выбирать наказание (наоборот, я думаю, что египетский судья времени Нового царства был крайне стеснен в своих действиях и рамками законодательства, и многовековой судебной практикой), а в том, что закон совершенно различно охранял различную собственность. Так вполне очевидно, что наибольшим покровительством закона пользовалась храмовая собственность (и, вероятно, царская). Это особое положение храмовой собственности вытекало из привилегий, которые получили храмы в силу многочисленных иммунитетных грамот, пожалованных и возобновлявшихся различными фараонами. Таким покровительством закона и объясняется большая суровость наказаний за кражу имущества, принадлежавшего храмам.

Наравне с кражей храмового имущества преследовались кражи погребального имущества и инвентаря, совершенные в пределах некрополя. Наказание за кражу быка в виде ссылки в Нубию, зафиксированное в показаниях Карабала (см. выше, стр. 115), находит себе полную аналогию в указе Сети I, дарующем иммунитет храму в Наури. Следовательно, суровость наказаний, примененных в отношении грабителей некрополя, объясняется указанной выше причиной. Это вполне естественно, ибо некрополь являлся частью храмовой территории.

Далее следует подчеркнуть, что различные виды храмовой собственности охранялись различно. Так, из упомянутого уже указа Сети I ясно, что скот охранялся более строго, чем какое-либо другое имущество. Вполне естественно поэтому предположить (процесс грабителей некрополя дает к этому основания), что за кражу той утвари, которая была непосредственно необходима для отправления культа и носила на себе ореол святости, полагалась смертная казнь.

Устанавливаемое различие в наказаниях за кражу храмового имущества позволяет мне высказать догадку, что анало-

гичные различия должны были существовать и в отношении имущества, принадлежавшего отдельным лицам. В частности, мне кажется вполне возможным предположить, что, например, кара за кражу быков — этого жизненно необходимого при сельскохозяйственных работах животного — была больше, чем при краже какого-либо иного имущества.

Рассмотренный выше материал позволяет мне прийти к выводам, что древнеегипетские законы во времена Нового царства предусматривали за кражу следующие наказания:

1) за кражу какого-либо имущества у частного лица — возврат похищенного и штраф в размере двух-, трехкратной стоимости украденного. Потерпевший мог отказаться от своего права на штраф;

2) за кражу скота, принадлежавшего частному лицу, полагалось более суровое наказание (может быть, как раз отрезание руки, которое упоминается как наказание за воровство в папирусе Сальт 124 и у Диодора);

3) за кражу какого-либо храмового имущества — 100 ударов и стократный штраф;

4) за кражу храмового скота — изувечение и отдача в рабство (или, что, видимо, соответствует этому наказанию, ссылка в Нубию);

5) за кражу культового инвентаря — смертная казнь.

Разумеется, это лишь самая общая схема, ибо, помимо отмечавшегося уже выше учета египетским законодательством степени виновности в краже, оно предусматривало также возможность усугубления наказания в зависимости от должностного положения виновного. Так, указ Харемхеба предписывает: „Что же касается какого-либо воина, относительно которого будет услышано, как говорят: „он также ходит, чтобы отобрать кожу“ — отныне применяют закон против него путем нанесения 100 ударов и 5 открытых ран, а взятая им кожа отнимется у него вместе с его пеней“¹.

Упомянутые здесь тексты позволяют также высказать некоторые суждения относительно того, предусматривало ли египетское законодательство наказание тех лиц, которые пользовались результатами кражи.

Некий Пакани, слуга дома Амона, был обвинен в том, что он получил от Бухаэфа (одного из инициаторов ограбления царских могил) какое-то количество серебра. Пакани не отверг этого обвинения, но сказал: „Я получил два *дебен* серебра и я оплатил их“². Тем не менее, текст отмечает „была дана ему свобода“.

Несколько иначе решил суд в отношении начальника землемельцев Яхенмену, также обвиненного в том, что он попользов-

вался грабленым добром. Яхенмену признал, что он получил от двух грабителей в общей сложности 5 *кит* золота, 3 *дебен* серебра и 2 быков. По решению суда Яхенмену был отпущен на свободу, однако, его обязали вернуть полученные от грабителей деньги. „Везир сказал ему: „Пусть будут принесены нам эти деньги“ Он (т. е. Яхенмену) сказал: „Я (от)дам их“¹.

Из этих случаев можно сделать следующие выводы: 1) лицо, добросовестно купившее краденое (а покупки, как мы знаем, оформлялись²), не несло никакой ответственности за происхождение приобретенного и 2) лицо, получившее краденое иным путем (Яхенмену не указывает, почему ему было дано золото, серебро и быки; вероятнее всего, это взятка), было обязано вернуть краденое³.

Законы против ложных обвинений

В протоколе судебного процесса времени Тутмеса IV между Мери, чиновником (*w(w)*) — представителем фиска, и одним из храмов богини Гатор, в лице начальника сокровищницы этого храма, относительно взыскания с храма налогов после приговора суда: „Прав [начальник] сокровищницы Себекхотеп, не прав Мери“ — имеется следующая приписка: „Тогда он (имеется в виду Мери) был бит 100 ударами“⁴.

В своих комментариях к этому тексту его издатель В. Шпигельберг⁵ указал, что наказание 100 ударами палками приговором не предусмотрено и причина его вследствие фрагментированности текста остается непонятной.

Мне кажется, что причину этого наказания все же можно объяснить.

Из остракона Каирского музея 25556, содержащего черновик протокола судебного заседания, посвященного разбору обвинения в произнесении хулы на фараона, мы узнаем, что обвинители, после того как они отказались от выдвинутого ими обвинения и подтвердили свой отказ клятвой, были наказаны: „И им дали 100 полновесных ударов палки“⁶. В том, что здесь наказание было применено за ложное обвинение, не может возникнуть никаких сомнений. А это дает право предположить, что наказание, которое постигло чиновника Мери в процессе относительно

¹ ПЛивМ 11162, 10, 7—8.

² См. хотя бы ОДМ 58 — обязательство изготовить изголовье; ОДМ 183 и 49 — записи об оплате купленных изделий художника; ОДМ 73 — покупка саркофага.

³ Ср. Законы Хамураби. ЗВАХ, стр. 228—229.

⁴ П. Мook II, 4—5.

⁵ W. Spiegelberg. Ein Gerichtsprotokoll aus der Zeit Thutmosis IV, AZ. т. 63, 1928, стр. 105—115.

⁶ ОКМ 25556, стрк. 9.

¹ Указ Харемхеба. Лицевая сторона, стрк. 27.

² ПЛивМ 11162, 10, 18—20.

храмовых податей, было вызвано той же причиной. В пользу этого говорит мотивированная часть приговора по этому процессу: в ней, после ссылки на то обстоятельство, что вопрос об освобождении храма от податного обложения рассматривался еще во времена Тутмеса III, указывается: „Пусть не тягаются с ними согласно закону“¹. Этой мотивировкой суд указывал, что чиновник Мери заведомо неправильно возбудил процесс, следствием чего, очевидно, и явилось его наказание.

Эти два текста дали мне основание еще в свое время сделать вывод, что во времена „Нового царства лица, возбудившие ложное обвинение, подвергались палочному наказанию“². Дальнейшее подтверждение этому выводу дает хотя бы обращение *маджая* Амонхау к богу с просьбой установить его права на осла³. В этом тексте сообщается о том, как после трехкратного обращения к богу *маджая* Амонхау, получавшего каждый раз отрицательный оракул, жалобщика обязали произнести клятву следующего содержания: „Если я вновь вернусь к делу, я буду под 100 ударами палки и буду должен ему двух ослов“⁴. Сходный случай зафиксирован и в оракуле по поводу тяжбы о праве собственности на могилу; от лица, признанного оракулом неправым, потребовали клятву: „[Если] я вновь оспорю его, я буду под 100 ударами и я утрачу (свою) долю“⁵.

Все это полностью подтверждает мой прежний вывод о том, что лицо, возбудившее ложное обвинение, подвергалось палочному наказанию.

Однако привлеченные мною новые примеры позволяют уточнить это положение: если ложное обвинение грозило ответчику имущественным ущербом, то на истца, помимо палочного наказания, накладывается штраф. Это может быть подтверждено дополнительными данными. Так, ответчица по делу о признании долга, сделанного ею при покупке рабыни (долг составлял лишь часть стоимости рабыни), произнесла клятву: „Если свидетели покажут против меня, что было какое-либо имущество горожанки Бекмут (истец) в деньгах, которые я дала за эту служанку, и если я утаила его, я буду под ста ударами и я утрачу ее“⁶. Ответчик по земельной тяжбе поклялся в своей правоте: „Если будет сделан розыск и если будет найдено, что я обработал ... часть ... то я буду разорен“⁷. В копии документа, излагающего один из предшествовавших этапов той же земельной тяжбы, зафиксирована клятва женщины по имени Маиа, кото-

рая, судя по ее показаниям, тогда являлась одной из сторон. Этую клятву она произнесла под угрозой „я утрачу свою долю“¹.

Впрочем, необходимо учесть, что имущественный штраф далеко не всегда имел место. Так, в упомянутом процессе о взимании податей с храма Гатор ничего не сообщается о взыскании штрафа с истца: по-видимому, в этом случае штраф не был взыскан, может быть потому, что истец не преследовал личных выгод. С другой стороны, известен случай (уже упоминавшийся земельный процесс), когда истец поклялся в своей правоте тем, что если он окажется изобличенным во лжи, пусть ему отрежут нос и уши и сошлют в Нубию². Возможно допустить предположение, что истец по этой земельной тяжбе не обладал имуществом, могущим явиться достаточной гарантией уплаты им штрафа, поэтому ему была предложена формула клятвы, грозившая более тяжким наказанием.

Эти же документы дают мне известное основание высказать предположение о том, что свидетелей, если бы они оказались виновными в произнесении ложных показаний, подвергали тому же наказанию, которое грозило представителю той стороны, чьи слова они подтверждали. Такой вывод подсказывают клятвы, имеющиеся в земельной тяжбе Меса и в процессе о признании долга. В первой свидетели — пасечник Гори, жрец-убаб Папа, начальник конюшен Небнефер и воин Бучартуф — поклялись (так же как и сам истец) тем, что им отрежут нос и уши и сошлют в Нубию³, а свидетельницы — „Пусть меня поместят на задворки дома“⁴. Свидетели же по процессу о признании долга клянутся: „Пусть отнимут у нас слуг“⁵, т. е. тем же по сути дела наказанием, которым поклялась ответчица.

Реконструируемое положение древнеегипетского законодательства о том, что свидетелю за ложное показание полагалось то же наказание, что и обвиняемому, вполне соответствует сообщению Диодора (1, 77).

Законы против нарушения обязательств

Сравнительно много данных имеется о нормах, регулировавших нарушение разного рода соглашений и обязательств.

Так, при найме рабыни на определенный срок (таких соглашений известно несколько) лицо, отдавшее рабыню в наем, клятвенно обязалось в случае, если рабыня заболеет и не

¹ Gardiner. Mes, текст. S. 5—6.

² Gardiner. Mes, текст. N. 21—22.

³ Gardiner. Mes, текст. N. 28; N. 30—31; N. 31—32; N. 34—35.

⁴ Gardiner. Mes, текст N. 35 и N. 36. Это, видимо, наказание, которое применяется только к женщинам и соответствует ссылке на каторжные работы.

⁵ Gardiner. Mes, текст. N. 26—27.

сумеет работать, возместить полученную оплату вдвойне: „Тогда сказали они: „Как существует правитель, как существует правитель! Если проболеют эти дни (это) составит день на день, ибо я удовлетворен ценой“¹. И наказанием за невыполнение такого обязательства, в точном соответствии с тем, что говорится в подобных клятвах, действительно являлся штраф: „Тогда проболела два дня рабыня Хенут, и он (т. е. владелец рабыни. — И. Л.) дал мне (нанимателю. — И. Л.) два дня Мериреметеф и два дня раба Нахтсети“², — читаем мы в документе, касающемся соглашения и найма рабыни.

Совершенно очевидно, что подобное наказание являлось обычным и нормальным при невыполнении условий каких-либо сделок или соглашений. Некий человек, например, клянется Амоном и правителем: „Если я дам пройти 10 дням и не отдаю Гормину этого одеяния, оно будет против меня вдвойне“ (т. е. „я буду ему обязан вернуть два одеяния“)³. В другом случае некропольский ремесленник Хнуммес, признанный судом виновным, клянется оплатить какие-то продукты под угрозой двойного штрафа⁴. Двойной штраф грозит лицу, не вернувшему в срок занятые деньги⁵.

В некоторых случаях клятвы грозят нарушителю соглашения не только штрафом, но и наказанием 100 ударами палкой. „Если я дам пройти последнему дню третьего месяца *шему*, не дав 20 (дебен) этой меди Амонемипету, я буду под 100 ударами и уплачую вдвойне“⁶, — клянется перед судом водонос некрополя Пеннут. Аналогичную клятву по требованию суда произносит *маджай* Аменхау: „Если я вновь вернусь к делу, я буду под 100 ударами палки и буду должен ему двух ослов“⁷. В последнем случае усугубление наказания за невыполнение обязательства угрозой избиением палкой вызывается, как это видно из всего контекста, тем, что оракул признал притязания Аменхау неосновательными.

Из всех приведенных случаев, как мне кажется, с полной достоверностью можно сделать вывод, что египетское законодательство за нарушение обязательств предусматривало в виде наказания штраф, равный двукратной стоимости предмета обязательства. Что же касается того, почему в некоторых случаях штрафу сопутствовало телесное наказание, объяснить пока еще трудно. Единственно вероятное предположение, которое я могу

¹ П. Гуроб II, 7—9, См. также П. Гуроб II, 17—19; ПБМ 9784, 25—27 и ПБМ 9785, 16.

² ПБМ 9784, 8—10.

³ Неизданный О. Питри 67; см. J. Сегпү, Papirus Salt, JEA, т. XV, 1929, стр. 249.

⁴ ОКМ 25553, 4—5.

⁵ ОДМ 61, 5.

⁶ ОБМ 10655, 3—5.

⁷ ОДМ 133, 5—6.

высказать по этому поводу, сводится к тому, что оно полагалось тогда, когда условия сделки были без надлежащих к тому оснований оспорены виновной стороной (сравним наказание за ложное обвинение, стр. 119 сл.).

Иначе, судя по некоторым данным, египетское законодательство рассматривало случаи нарушения сделок по независящим от сторон причинам. Я имею в виду оговорки, которые сделаны в двух клятвах, скрепивших условия соглашений. Наиболее ясна клятва, произнесенная неким ремесленником Менна, сдавшим в наем своего осла: „Поклялся он [владыкой, ж. з. б.]: „Не предстанет какой-либо человек, чтобы взять его завтра [или в будущем]. (Если же это случится), [я отдаю] уплаченное им обратно“. Так сказал он“¹. Такая же оговорка вносит полную ясность в заключительную часть клятвы Хати, сдавшего в наем свою рабыню: „Если оспорит это какой-либо человек, пусть будет следуемое на следуемое“², или, другими словами говоря, пусть каждый получит свое обратно.

Таким образом, если третье лицо³ оспорит заключенное соглашение, оно расторгается, причем лицо, сдавшее что-либо или кого-либо в наем, получает обратно сданное в наем, а наниматель — выплаченную им сумму. Однако смерть (и вероятно, гибель) сданного в наем не освобождает нанимателя от уплаты всей договорной суммы: „Если осел умрет, я буду ему должен, если он будет жив, я буду ему должен“, — клянется наниматель осла⁴.

Наличие в египетской судебной практике такого рода оговорок, вне всякого сомнения, является ярким и очевидным доказательством большой разработанности законодательства.

§ 5. ВЗАИМООТНОШЕНИЕ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОГО ПРАВА С ПРАВОМ ДРУГИХ СТРАН ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

Хотя данных для того, чтобы восстановить законодательство древнего Египта все еще крайне недостаточно, отдельные детали его, как мы видели, реконструировать оказывается все же возможным. Можно также установить и общую схему формулировок законов. Она, представляется мне, сводилась к следующему: „Если некто сделает по отношению к кому-либо то-то, то его постигнет такое-то наказание“. Эту схему можно проследить во всех иммунитетных грамотах, начиная с Древнего царства и кончая наиболее поздними из известных нам; ее же мы видим и в „Указе Харемхеба“⁵. Так же формулируются

¹ ОДМ 62, 4—5.

² ПБМ 9785, 16—17.

³ Почему третье лицо может оспорить совершенную сделку, из текста не видно.

⁴ ОБМ 1121, 7—8.

⁵ См. хотя бы уже цитированное выше установление о вымогательстве кожи (стр. 118).

параграфы законов Птолемеевского времени. Из этого мне кажется, позволительным сделать вывод, что сборники законов родились как своды конкретных случаев судебной практики, а следовательно, в своей основе восходят к обычному праву. Вместе с тем из этого следует, что по своей форме древнеегипетские законы были весьма схожи с теми, которые существовали у других народов древнего Востока.

Ограничивалось ли сходство древнеегипетского законодательства с законодательствами других народов древнего Востока, в частности с „Кодексом Хаммурапи“, только внешними чертами, пока еще сказать трудно. Вполне вероятно допустить, что оно было не только внешним, ибо торговые и военные связи, существовавшие между странами древнего Востока, при сходности путей общественного развития могли, конечно, повлечь за собой появление в законодательстве сходных установлений. Отсутствие материалов не дает пока еще возможности сколько-нибудь полно осветить этот вопрос. Помимо отмечавшегося мной уже выше (стр. 106) сходства в применении клятвы в египетском и вавилонском праве, могу также указать, что устанавливаемое мной положение, что свидетель по имущественному делу нес ту же ответственность, что сторона, чьи показания он подтверждает, весьма сходно с тем, которое зафиксировано в § 4 „Кодекса Хаммурапи“¹. Нет сомнений в том, что при дальнейшем изучении древнеегипетского законодательства выявятся и другие установления, сходные с теми, которые известны в законодательстве иных стран древнего Востока. Тогда же, может быть, удастся установить, в чем именно право одной страны оказalo воздействие на другую, хотя совершенно очевидно, что основные положения древнеегипетского права, зародившиеся при появлении имущественного неравенства, классов и государства, должны быть самобытными.

Тогда же, конечно, окажется возможным с полной достоверностью ответить, в какой мере законодательство и право древнего Египта оказало влияние на право древней Греции, а через посредство эллинизма — на римское и византийское. Однако уже и теперь мне кажется ясным, что нельзя пристой ссылкой на то, что преклонение перед древнеегипетской культурой в некоторые периоды было в Греции модным, отвергать, как это иногда еще делают, прямые указания античных писателей на заимствование отдельных положений права из Египта. И сообщение Геродота (II, 177) о том, что Солон перенес в Афины закон, по которому каждый гражданин был обязан представлять сведения о роде своих занятий, и Диодора (I, 79), припи-

¹ Сходство этого положения древнеегипетского законодательства, сообщенного Диодором (I, 77), которое, как я показал уже выше, вполне подтверждается древнеегипетскими документами, с зафиксированным в „Кодексе Хаммурапи“ и Второзаконии (19, 16—19), было отмечено еще Mühl, Untersuchungen zur altorientalischen und althellenischen Gesetzgebung, стр. 50.

сывавшего тому же Солону введение в Афинах египетского закона против рабства-должничества, равно как рассказ того же Диодора (I, 77), что закон, запрещающий казнь беременных преступниц до родов, заимствован из Египта, мне представляются заслуживающими внимания и доверия. Не должно нас поэтому, мне кажется, удивлять, что Платон в своих Законах¹ устанавливает для вора как раз те наказания, которые, как я показал уже выше, существовали в древнем Египте. Недаром же Диодор (I, 94) говорил о том, что древнеегипетское законодательство вызывало восхищение у других народов.

Завоевание Египта греками не повлекло за собой исчезновения древнего права. Так, академик В. В. Струве давно уже отметил, что: „в Птолемеевском Египте существовало два права владения, не созданных царствующей династией, но признаваемых ею. Одно из них было египетским, господствовавшим в храмах, а другое — греческое, признаваемое Птолемеями лишь в области немногих греческих городов Египта“². В другой своей работе В. В. Струве, касаясь установленного Птолемеями закона, по которому жрецы были объявлены наследственными обладателями храмовых должностей, приводит доказательства, говорящие о том, что этим было лишь узаконено положение, существовавшее в Египте еще до Птолемеев: „уже в течение многих веков храмовые должности, а также и часть прочих владений храмов, фактически стали наследственным имуществом отдельных жреческих семейств“³.

Подобных примеров, говорящих о том, что в праве Эллинистического Египта сохранились многие положения, существовавшие еще в древности, можно привести много; еще больше их может обнаружить специальное сравнение эллинистического права с тем, что нам известно о древнеегипетском, но эта задача специального исследования, которое, мне хочется думать, облегчит проделанная мною работа.

¹ Платон. Законы, IX, 3: „Для вора, уворует ли он что-либо большое или какую-нибудь мелочь, будет опять-таки установлен один закон и одно судебное взыскание, одинаковое для всех воров. Прежде всего, вору придется в двойном размере возместить стоимость украденного, раз он будет уличен в воровстве, и прочее его имущество, сверх надела, позволяет ему выплатить такую пеню, в противном случае он будет подвергнут тюремному заключению, пока не уплатит или не примирится со своим обвинителем“. Известно, что, по сообщению ряда античных авторов, Платон долгое время провел в Египте, где знакомился со жреческой наукой.

² В. В. Струве. Право владения землями пахотной и виноградной в Птолемеевском Египте, ЖМНП, 1915, стр. 46—47.

³ В. В. Струве. Развитие храмового иммунитета., ЖМНП, 1917, стр. 49.

