



Vestnik drevney istorii
81/4 (2021), 1073–1105
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/4 (2021), 1073–1105
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910011340-7

СТАРОАККАДСКОЕ ЛЮБОВНОЕ ЗАКЛИНАНИЕ MAD 5, 8

*Вступительная статья, перевод и комментарий
Л.Е. Когана и Р.М. Нуруллина*

*Н.В. Козловой,
с любовью и признательностью*

Публикуемый ниже текст был найден в Кише в ходе регулярных археологических раскопок; в настоящее время табличка хранится в Эшмолеанском музее (Оксфорд), куда она поступила в 1930 г.¹ Заклинание MAD 5, 8 представляет собой один из редчайших образцов аккадской литературы III тыс. до н.э. Первое издание текста, выполненное И. Гельбом, содержит фото (без прорисовки), транслитерацию, попытку нормализации и перевод². В настоящее время издание Гельба значительного интереса для интерпретации текста не представляет.

Второе издание, остающееся основным до сегодняшнего дня, принадлежит Дж. Вестенхольц и О. Вестенхольцу³. В этой работе содержится не только прорисовка, транслитерация, нормализация и перевод, но и подробный филологический комментарий. Большинство интерпретационных решений, предложенных супругами Вестенхольц, в той или иной степени принимаются современной наукой.

Еще два комментированных издания, подготовленные Б. Гронеберг и Н. Вассерманом, вышли в свет после 2000 г.⁴ В этих работах содержится несколько оригинальных интерпретационных идей; кроме того, они в удобной для читателя форме обобщают исправления и дополнения к изданию Вестенхольцев, предлагавшиеся

Работа Л.Е. Когана выполнена при поддержке РНФ в рамках проекта № 21-18-00232.
Работа Р.М. Нуруллина выполнена при поддержке РНФ в рамках проекта № 18-18-00503.

¹ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 198.

² Gelb 1970 (MAD 5, 8).

³ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977.

⁴ Groneberg 2001 и Wasserman 2016, 242–246.

в литературе за последние десятилетия. В 2013 г. вышло в свет издание У. Лэмберта (только текст и перевод)⁵.

Основные переводы на западные языки принадлежат К. Вильке и Б. Фостеру⁶. Заклинание MAD 5, 8 дважды переводилось на русский язык, И.М. Дьяконовым и И.С. Клочковым⁷. Важнейшие исследования, посвященные отдельным фрагментам заклинания: von Soden 1972; Westenholz 1972, 381–382; Lambert 1987, 37–38; 1992, 52–54; Hirsch 1995–1996, 139–144.

ОРФОГРАФИЧЕСКИЕ И ЯЗЫКОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Передача сибилантов

Содержащиеся в тексте релевантные формы недостаточны для того, чтобы оценить этимологическую корректность передачи сибилантов⁸. Серия sv регулярно используется для передачи рефлексов *š и *ṣ, в то время как серия šv корректно употребляется в относительном местоимении *ša* (стк. 12, 16, 32) < *tV и в форме *ši-na-tim* (16) «моча» < *ṣun⁹. Определенные затруднения вызывает форма *ta₂-pa₂-ša-ḥi-ni* (38), поскольку этимология глагола *pašāḥi* не вполне ясна. Возможные параллели скорее указывают на *š или *ṣ¹⁰, поэтому можно предполагать, что серия šv употреблена здесь некорректно¹¹. Эта черта сближает MAD 5, 8 с некоторыми другими текстами из Киша и Мугдана, где также наблюдается использование šv вместо sv¹².

Орфографические пары с е-вокализмом

Такого рода пары, являющиеся одной из отличительных черт саргоновской орфографии, лишь в незначительной степени отражены в рассматриваемом тексте.

В тексте отсутствует противопоставление MI vs. ME: во всех случаях употребляется знак ME (7: *da-mi₃-iq-ta₂*; 20: *u-mi₃-iṣ-ša*; 34: *u₃-tam₂-mi₃-ki*)¹³.

В форме *u₂-da-bi-bu-ši-ma* (30) употреблен знак VI вместо ожидаемого VI₂ (каких-либо условий для появления е-вокализма мы здесь не видим)¹⁴.

Форма *sa₃-qi₃-[ša]* (4), по всей видимости, отражает двойственное или множественное число косвенного падежа (*sāqē[ša]*), что делает обоснованным употребление знака GI. Все случаи употребления KI соответствуют ожидаемой картине¹⁵.

Отражение начального у

Характерное для саргоновского периода противопоставление знаков U vs. U₃/U₂ и I vs. I₃ (также E₃ vs E) по признаку наличия начального у¹⁶ в рассматриваемом памятнике проводится непоследовательно.

⁵ Lambert 2013, 30–32.

⁶ Wilcke 1991, 280–281; Foster 2005, 66–68.

⁷ Diakonoff 1981, 311–312; Klochkov 2000, 383–387.

⁸ Общие сведения как о «канонической» рефлексации прасемитских сибилантов в саргоновском аккадском, так и об основных категориях исключений см. в Hasselbach 2005, 135–143; Kogan 2011a, 165–172; 2011b, 86–87.

⁹ SED 1, № 77.

¹⁰ См. EDA 1, P0765.

¹¹ О возможном некорректном употреблении серии sv в *ši-ir-gu-a* (если принять отождествление этой лексемы с акк. *šerku* «связка сушеных плодов») см. комментарий к стк. 25.

¹² Kogan 2011a, 171–172.

¹³ Hasselbach 2005, 48.

¹⁴ Hasselbach 2005, 43.

¹⁵ Hasselbach 2005, 44–45.

¹⁶ Hasselbach 2005, 87–88.

Отмечено четыре случая корректного употребления у-знаков: $e_3-ra-[a]-am$ (2) < * $yi-$; $i-da-su$ (25) < * $yad-$; $u-mi_3-iš-sa$ (20) < * $yawm-$ vs. $u_3-tam_2-mi_3-ki$ (34) < * $u-$. По крайней мере в двух случаях ожидаемый у-знак не употребляется: $i_3-du-ru$ (22) и $u_2-da-bi-bu-si-ma$ (30). По всей видимости, та же картина наблюдается в неясной по смыслу форме u_2-ta_2-ra (6)¹⁷. Наконец, в формах $i-ta_2-AZ-ka_3-ri-ni$ (21) и $i-ri-nim$ (29) следует, вероятно, видеть обратное явление: неэтимологическое употребление у-знаков¹⁸.

Можно заключить, что по данному параметру MAD 5, 8 является одним из самых нерегулярных среди дошедших до нас саргоновских текстов. Согласно Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 199, эта нерегулярность указывает на позднюю датировку внутри саргоновского периода.

Передача *ġ

Несмотря на небольшие размеры заклинания и редкость аккадских терминов с этимологическим *ġ, MAD 5, 8 предоставляет важную информацию по данному вопросу. В двух случаях преконсонантный *ġ передается серией $v\dot{h}$, в то время как в интервокальной позиции однажды отмечена запись серией gv : $ru-uh_2-ti$ (5, 10); $tu-uh_2-ta_2-na-ma$ (7) vs. $ru-qa_2-tim$ (12)¹⁹.

Другие орфографические особенности

В тексте три раза употребляется редкий знак ur_4 ²⁰: $tu-ur_4-da$ (8), $tu-ur_4-da-ma$ (9), ur_4-ki (15). Значение этой практики трудно оценить, поскольку другие знаки с фонетическим значением /ur/ в тексте не встречаются.

Форма со значением «я взял» систематически записывается с помощью особого знака uz_7 : $a-hu-uz_7$ (12, 15, 17, 32)²¹. Эта орфографическая практика, весьма широко засвидетельствованная в других саргоновских текстах²², скорее всего, имеет фонологическое значение и может указывать на бытование рефлекса * $\dot{d}$ как самостоятельной фонемы²³.

В тексте отмечено одновременное употребление знака ri_2 и (сравнительно редкого для саргоновского периода) знака ri : $du-ri-ni$ (21); $i-ta_2-as-ka_3-ri-ni$ (21); $i-ri-nim$ (29) vs. $ki-ri_2-sum$ (8); $ki-ri_2-iš$ (17). Значение этого феномена ни в данном памятнике, ни в более широкой саргоновской перспективе установить пока не удается²⁴.

Запись $a-as-hi-it$ (17) не имеет надежных параллелей в саргоновском корпусе и с трудом поддается объяснению²⁵.

¹⁷ См. ниже комментарий к этому месту.

¹⁸ Прототипы с * $u-$ едва ли вероятны как для предлога $in(a)$ «в», так и для слова $erēnu$ «кедр», хотя общепринятой этимологической интерпретации у этих лексем нет (см. Kogan 2012, 242–244; 2015a, 77–78). Трудно сказать, насколько запись со знаком i ожидаема в рамках интерпретации $i-ta_2-AZ-ka_3-ri-ni$ как формы повелительного наклонения $zakāru$ Ntn.

¹⁹ Первые – и весьма точные – наблюдения на этот счет были сделаны уже У. Лэмбертом (Lambert 1987, 38). См. далее Kogan 2001, 276; 2011b, 111–114.

²⁰ Hasselbach 2005, 68.

²¹ См. уже Krecher 1972, 272–273.

²² Так, многочисленные примеры такого рода обнаруживаются в недавно опубликованном собрании хозяйственных документов Milano, Westenholz 2015 (см. Kogan, Markina 2019, 295).

²³ Вопреки Hasselbach 2005, 72–73. Ср., впрочем, написание $uz-na-ka_3$ «твои уши» в CUSAS 27, 70 об. 3 (Kogan, Markina 2019, 310), в котором этимологическая последовательность * ud передается знаком uz (как в позднейшем аккадском).

²⁴ Ср. Hasselbach 2005, 49–50; Sommerfeld 2012, 220, а также Kogan, Markina 2019, 311 о многочисленных примерах употребления ri в текстах CUSAS 27. Едва ли может быть значимым тот факт, что во всех трех случаях употребления ri за ним идет последовательность ni .

²⁵ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 209; Wilcke 2010, 13–14.

е-вокализм

Переход $i > e$ отмечен в форме *ir-e-tu-ut* и связанных с ней (1, 3, 30). Трудно сказать точно, что явилось причиной этого сдвига: последовательность $*i$ не переходит в e в саргоновском аккадском, в то время как прямого контакта $*i$ с r в данном случае нет.

Переход $a > e$ после этимологического $*e$ наблюдается в форме *e-tam₂-da* (37)²⁶.

В форме *e-ne₂-ki* (14) запись с e эксплицитно отражает стяжение $*au > \bar{e}$ (в отличие от $*au > \bar{i}$ в вавилонском и в согласии с ассирийской картиной)²⁷.

Как и в других саргоновских памятниках, форма *ša-nam* (22) не демонстрирует этимологически нерегулярного гласного $\bar{e}$, как в позднейшие периоды²⁸.

В форме *e₃-ra-[a]-am* наблюдается переход i в e в открытом слоге перед r — явление, спорадически отмечаемое и в других саргоновских памятниках²⁹.

Присоединение местоименных суффиксов к существительным

В двух случаях отмечаются необычные явления при присоединении местоименных суффиксов к существительным: *ka₃-lu-ma-ša* (23, сохранение падежного гласного перед местоименным суффиксом); *tu-ra-as'* (24, сокращенная форма местоименного суффикса)³⁰.

Вокатив

Отсутствие нунации в формах *wa-a[r-d]a-ta₂ da-mi₃-iq-ta₂* (6–7) закономерно объясняется их употреблением в вокативной функции³¹.

Адвербиальные окончания³²

В тексте три раза употреблен терминативный суффикс $-i\check{s}$: один раз при имени в сопряженном состоянии (17–18: *ki-ri₂-i\check{s}* dZUEN), один раз перед местоименным суффиксом (20: *u-mi₃-i\check{s}-ša*) и один раз при имени в свободном состоянии (8: *ki-ri₂-šut*). Интересно (и, возможно, не случайно), что именно в последнем случае вслед за терминативным суффиксом следует показатель $-um$ ³³.

Глагольная морфология

В форме *ti-ib-ta₂-at-qa₂* (11) наблюдается префикс *ti-* вместо ожидаемого *ta-*³⁴.

Статив породы Gt с суффиксом имеет ассирийский облик (с синкопой последнего гласного основы, т.е. *pitars-*): *e-tam₂-da* (37)³⁵.

В форме *la ta₂-pa₂-ša-ḫi-ni* (38) отмечен характерный для саргоновского диалекта показатель субъюнктива $-ni$ ³⁶.

²⁶ Hasselbach 2005, 113.

²⁷ Hasselbach 2005, 112.

²⁸ Hasselbach 2005, 77.

²⁹ Kogan 2011c, 52.

³⁰ Sommerfeld 2003, 411; Hasselbach 2005, 153, 185.

³¹ Hasselbach 2005, 184; Kogan, Markina 2012, 483–484; Wasserman 2016, 244. Едва ли оправданны сомнения на этот счет в Kouwenberg 2010, 179.

³² Вслед за Каувенбергом (Kouwenberg 2012, 325–329) мы предпочитаем не трактовать обсуждаемые ниже показатели как «падежи».

³³ Hasselbach 2005, 181.

³⁴ Bonechi 1988, 122–123; Hasselbach 2005, 192.

³⁵ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 210; Hasselbach 2005, 213. Ср. Arkhipov, Loesov 2020, 39–40 (см. комментарий ниже).

³⁶ Некоторые исследователи видят здесь объектный суффикс 1 л. ед. ч. (см. комментарий ниже).

В саргоновском корпусе не засвидетельствованы формы презенса глаголов с срединным этимологическим гортанным взрывом, поэтому трудно судить, насколько оправданна реконструкция дополнительного знака *-a-* в форме *e₃-ra-[a]-am* (2)³⁷.

Предлог *in*

В стк. 4, 5, 28, 29 предлог *in* встречается в обычной для саргоновских текстов краткой форме (в противоположность позднему *ina*). В форме *i-ta₂-AZ-ka₃-ri-ni* (21), возможно, наблюдается ассимиляция конечного *n* предлога первому согласному существительного: **it-taskarinnē* «среди самшитов»³⁸. Это явление нигде больше в саргоновском корпусе не встречается³⁹.

Лексика

В тексте наблюдается довольно высокая концентрация редких слов, в том числе *haxx legomena*⁴⁰: *ir²etum* «любимый» (1, 3, 30), *sāqum* «бедро» (4), *hutannumum* «цвести, процветать (?)» (7), **burātum* «зрачок, радужная оболочка глаза» (13), *duārum* «идти по кругу, кружить» (?) (21, 22), *širgu²um* «прекрасный» (?) (25), *šawārum* «шея» (35, 36).

ТЕКСТ И ПЕРЕВОД⁴¹

¹ *dHayya*(EN.KI)⁴² *ir-e-ma-am* ² *e₃-ra-[a?]-am*
³ *ir-e-mu-um mara²*(DUMU)⁴³ ⁴ *Attar*(INANNA)⁴⁴
⁴ *in sa₃-qi₃-[ša u-ša-a]b*
⁵ *in ru-uh₂-t[i ka₃-na]-ak-tim* ⁶ *u₂-ta₂-ra*
⁷ *wa-a[r-d]a-ta₂ da-mi₃-iq-ta₂*
⁸ *tu-uh₂-ta₂-na-ma* ⁹ *ki-ri₂-šum tu-ur₄-da*
⁹ *tu-ur₄-da-ma a-na* ¹⁰ *giš²kiri²im*(KIRI)⁶
¹¹ *ru-uh₂-ti ka₃-na-ak-tim* ¹² *ti-ib-ta₂-at-qa₂*
¹² *a-hu-uz₇ pa₂-ki ša ru-qa₂-tim*
¹³ *a-hu-uz₇ bu-ra-ma-ti* ¹⁴ *e-ne₂-ki*
¹⁵ *a-hu-uz₇ ur₄-ki* ¹⁶ *ša ši-na-tim*
¹⁷ *a-aš-ḫi-it ki-ri₂-iš* ¹⁸ *dSuyin*(ZUEN)⁴⁵

³⁷ Так уже в издании Гельба (Gelb 1970, 7). Согласно О. Вестенхольцу, Гельб, вероятно, опирался на неопубликованную и не вполне надежную прорисовку ван дер Меера, где на месте нынешней лакуны изображен знак A (Westenholz 1972, 381–382).

³⁸ О возможной альтернативной трактовке этого места (императив от *zakāru* Ntn) см. комментарий ниже.

³⁹ Hasselbach 2005, 167. Как известно, ассимиляция *n* в этом предлоге характерна для староассирийского диалекта (Kouwenberg 2017, 428), а также для «гимно-эпических» памятников (von Soden 1933, 134–135).

⁴⁰ Подробнее о перечисленных ниже лексемах см. комментарий к соответствующим строкам.

⁴¹ Транслитерация не отражает небольшого вертикального клина, которым сопровождаются некоторые знаки: NI (14, 26, 28), IR (25), AM (28, 29). См. Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 199. Строки текста на табличке MAD 5, 8 очевидно не совпадают с границами поэтических стихов заклинания, однако само деление текста на стихи в данном случае представляет собой специальную задачу, решению которой авторы предполагают посвятить отдельное исследование. Предложенное выше деление имеет предварительный и, в ряде случаев, условный характер.

⁴² К нормализации староаккадской формы см., в частности, эблаитское лексическое вхождение ⁴EN.KI = **a₃-u₉ /ha₉u₉/* (VE 803, см. Krebernik 1983, 31; Conti 1990, 193). См. далее подробную дискуссию в Weeden 2009 (прежде всего, с. 98–103).

⁴³ Ср. *mar-i* «мой сын» в Milano, Westenholz 2015, 281, № 229, об. 3.

⁴⁴ Об **attar*- как древнейшей аккадской и прасемитской форме имени этой богини см. подробно в Wilson-Wright 2016, 16–26.

⁴⁵ К нормализации староаккадской формы см., в частности, эблаитское лексическое вхождение ⁴EN.ZI/ZU = *zu-i-nu* (VE 799, см. Krebernik 1993–1997, 361–362). В ранних восточноеврейских силлабарах знак EN был знаком типа CVC со значением /yin/ (см., например, Sommerfeld 2012, 237).

- 19 *ab-tuq₃^{gis}šarbatam(ASAL₂)* 20 *u-mi₃-iś-śa*
 21 *du-ri-ni i-ta₂-AZ-ka₃-ri-ni*
 22 *ki rāⁱiyum(SIPA) i₃-du-ru ša-nam*
 23 *anzum(UZ₃) ka₃-lu-ma-śa*
laḥrum(U₈) puḥād(SILA₄)-[sa₃]
 24 *a-ta₂-num₂ mu-ra-aś*
 25 *śi-ir-gu-a i-da-śu*
 26 *šamnum(I₃) u₃ ti-bu-ut-tum* 27 *śa-ap-ta₂-śu*
 28 *a-sa₃-am šamnīm(I₃) in qa₂-ti-śu*
 29 *a-sa₃-am i-ri-nim in bu-di₃-śu*
 30 *ir-e-mu u₂-da-bi-bu-śi-ma*
 31 *u₃ iś-ku-nu-śi a-na mu-ḥu-tim*
 32 *a-ḥu-uz₇ pa₂-ki ša da-di₃*
 33 *^dAiṭtar(INANNA) u₃ ^diś-ḥa-ra* 34 *u₃-tam₂-mi₃-ki*
 35 *a-di₃ ša-wa-ar-śu* 36 *u₃ ša-wa-ar-ki* 37 *la e-tam₂-da*
 38 *la ta₂-pa₂-śa-ḥi-ni*

- 1–2 Эа Любимого любит.
 3 Любимый, сын Иштар,
 4 [*Cud*]um [у нее] на коленях,
 5 В благовонной смоле 6 ...
 6–7 О две прекрасные девы,
 7–8 Вы *цветете*, в сад вы спустились,
 9 Спустились вы в сад,
 10–11 Срезали смолы благовонной.
 12 Овладел я твоим ртом, полным слюною!
 13–14 Овладел я глаз твоих зрачками!
 15–16 Овладел я твоим влажным лоном!
 17–18 Я запрыгнул в сад Суэна,
 19–20 *Для ее дня* срубил я тополь.
 21 *Ходи вокруг* меня *среди самшитов*⁴⁶,
 22 Как пастух *вокруг* стада *ходит*,
 23 Овца *вокруг* своего ягненка,
 24 Коза *вокруг* своего козленка,
 25 Ослица *вокруг* своего осленка.
 26 На дланях его *украшенья*⁴⁷,
 26–27 Его губы — *масло и пряные травы*⁴⁸.
 28 У него в руках кувшин с маслом,
 29 На плечах у него кувшин кедровый⁴⁹.
 30 Извело ее *вожделенье*⁵⁰,
 31 ее сделало одержимой⁵¹.
 32 Овладел я твоим ртом, полным страсти!
 33–34 Заклинаю тебя Иштар и Ишхарой:
 35–37 «Пока твоя шея и его шея не соединятся,
 38 не найдешь ты покоя!»

⁴⁶ Или: «Ходи вокруг меня, зови меня снова и снова».

⁴⁷ Или: «Его длани — мои плодовые связки»; «Его длани — плодов свежих связки».

⁴⁸ Или: «Его губы — масло и лира».

⁴⁹ Или: «кувшин с кедровым маслом».

⁵⁰ Или: «Любимые (ир'емумы) извели ее».

⁵¹ Или: «довело ее до безумья».

КОММЕНТАРИЙ

1–3. *Любимый*. — Исходным значением слова *ir'etum* следует считать «любовь, страсть»⁵². В то же время, как отмечают Вестенхольцы, по крайней мере в первых строках заклинания *ir'etum*, скорее всего, обозначает персонифицированную любовь, т.е. божество, подобное греческому Эроту⁵³. Насколько мы можем судить, Ир'емум как богоподобная сущность не играл сколько-нибудь значительной роли в месопотамской религии — за пределами MAD 5, 8 известно лишь одно сравнительно достоверное его упоминание в YOS 11, 87 (см. ниже). Принятый нами перевод «любимый»⁵⁴ имеет довольно условный характер и призван, прежде всего, подчеркнуть этимологическую связь с употребленным рядом глаголом *rātu* «любить».

Продолжением староаккадской формы *ir'etum*, до сих пор засвидетельствованной только в MAD 5, 8, является позднейшее *i/er'etu* (с падением гортанного взрыва)⁵⁵, которое известно, главным образом, по старовавилонским литературным текстам⁵⁶. Изучение старовавилонских пассажей позволяет полнее раскрыть значение интересующей нас лексемы. Так, перевод «любовь, страсть» применим к *ir'etu* в следующем стихе из старовавилонского любовного диалога:

(1) *ul anaddišim irēmī*

Я не отдам ей свою любовь⁵⁷.

Этот перевод также уместен в диалоге между богами Нанайей и Муати (2) и в лирическом монологе, написанном от лица мужчины (3):

(2) *kīma našši irēmu izannan*

Как роса, льется любовь⁵⁸.

⁵² Слово *ir'etum* произведено от глагола *rātu* «любить» (староакк. **ra'ārum*) по модели *ipris-*, служащей для образования отглагольных имен с абстрактным значением (см. GAG § 56a). Ее использование для образования обозначений лиц неизвестно. Таким образом, значение «возлюбленный», принятое в общеупотребительных аккадских словарях («loved one, favorite» в CAD I-J 176; «Geliebter» в ANw. 386; «loved one» в CDA 131), корректно с синхронной точки зрения по отношению к MAD 5, 8 (по крайней мере, к его начальным строкам), но вряд ли первично в диахроническом плане.

⁵³ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 205: «*ir'etum* is a concept akin to the Greek *Erōs*, that is, partly a personification of love and sexual desire, partly the impersonal force itself». В качестве альтернативы Вестенхольцы рассматривают возможность переводить *ir'etum* как «любовные чары»: «Since Ea is a god of magic, and Ishtar a goddess of love, we may, albeit by a somewhat mathematical reasoning, conclude that *ir'etum* means “love charm”»; см. уже Gelb 1970, 7: «“love-magic,” here personified»). Большинство последующих переводчиков выбирают между этими двумя трактовками: «love-charm» (Foster 2005, 66; Wasserman 2016, 243), «Liebreiz» (Wilcke 1991, 280; Neumann 2008, 10), «cupid» (Lambert 2013, 31). Известна также практика оставлять аккадское слово без перевода (Haas 1999, 150; Diakonoff 1981, 196). Так или иначе, высокая степень персонификации рассматриваемого понятия в начальных стихах заклинания представляется очевидной. По-другому обстоит дело с употреблением *ir'etum* во мн. ч. в стк. 30, где персонифицированный характер употребления не столь прозрачен (см. комментарий к стк. 30–31). Принципиально иное понимание этого слова, предложенное Б. Гронебергом, обсуждается ниже.

⁵⁴ Ср. «Любимец» у И.С. Ключкова (Klochov 2000, 214). В то время как русские слова «любимец» или «любимый» имеют скорее пассивное значение («объект любви»), в аккадском мы имеем дело с активной, действующей сущностью («тот, кто вызывает любовь»). Ср., впрочем, возможное употребление *na'rātu* «возлюбленный» вместо *ir'etu* в старовавилонском заклинании из Исина (прим. 64).

⁵⁵ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 205–207. В аккадских словарях слово *ir'etu* не считается связанным со староакк. *ir'etum*. Вместо этого предполагается связь *ir'etu* с термином *erimmatu*, обозначающим бусину яйцеобразной формы: *irimtu* «bead(?)», «necklace(?)» (CAD I-J 177); *irīmu* «ein Kopf- od[er] Halsreif?» (ANw. 386); *irimtu* «bead (necklace)» (CDA 131).

⁵⁶ Вопреки Альстеру (Alster 1993, 21, п. 46), е-гу-ти в шумерской любовной песни Dumuzi-Inanna Е едва ли может восходить к акк. *ir'etu* (оставлено без перевода в Sefati 1998, 167: 10).

⁵⁷ George 2009, 62, no. 10: 3. Далее в этом диалоге в сходном контексте используется *rātu* «любовь»: *ašar libbi ekle[tim ana]ndin rāmī* «Во тьм[у я от]дам свою любовь» (стк. 7).

⁵⁸ Lambert 1966, 50: 11 (см. также Wasserman 2016, 125).

- (3) [ar-rig]im šinūnūtīm iggeltām
[in]a urši-ma agrur ina mayyālim
ittūram irē[mum] šēriš kab[tatiya]

[От кри]ка ласточки я(!) (в тексте: он) пробудился,
в спальне я заворочался на постели —
люб[овь] вернулась ко мне, (вошла) [в мое] серд[це]⁵⁹.

В гимнах, посвященных богиням любви Иштар (4) и Нанайе (5), *irēmu*, вероятно, обозначает некое присущее этим богиням качество («очарование, любовные чары»; о возможности иной интерпретации *irēmu* в этих пассажах см. ниже):

- (4) šarḫat irēmū ramū rēšūšša

Она величава, ее голова окутана очарованием
(букв.: на ее голове лежат любовные чары)⁶⁰.

- (5) tatbe-ma irēmam iddi kiš[ād]išša

Она встала, и (ее отец) поместил ей на шею любовные чары⁶¹.

Наибольший интерес в связи с комментируемыми строками из MAD 5, 8 представляет зачин старовавилонского любовного заклинания, где *erēmu* явно выступает как персонифицированная, богоподобная сущность (или как ее изображение, см. ниже), обладающая рогами и хвостом⁶²:

- (6) erēmu erēmu
qarnāšu ḥurāšum
zibbassu(!)⁶³ uqnūm ellum
šakin ina libbim ša Ištar

Эрему, Эрему,
рога его — золото,
хвост его — чистая ляпис-лазурь.
Он лежит на сердце у Иштар⁶⁴.

Отдельно следует остановиться на интерпретации *ir²etum/irēmu* в работе Б. Гронеберга⁶⁵. По ее мнению, это слово обозначает некое ювелирное украшение⁶⁶. В пас-

⁵⁹ George 2009, 51, no. 8: 20–23. Впрочем, по мнению Джорджа, в этом отрывке речь идет о персонифицированной любви: «A personified *irimum* fits the present passage perfectly and is further evidence of *irimum* as the Babylonian Cupid» (ibid., 53).

⁶⁰ Thureau-Dangin 1925, 172: 11.

⁶¹ VAS 10, 215: 16 (см. Streck, Wasserman 2012, 187).

⁶² Примечательную параллель к этому образу мы находим в угаритском мифологическом тексте KTU 1.114: 19–21, где «черт», напугавший опьяневшего бога Илу, описывается как *bʿl qrm w dnb* «обладатель рогов и хвоста» (Pardee 1988, 60–62). По мнению Сигриста и Гудника Вестенхольц, хвостатый Эрему упоминается также в YOS 11, 24 i 2: [e-re]-maʿ(ва)-am zi-ib-ba-su₂ (Sigrist, Goodnick Westenholz 2008, 679), однако предложенное ими восстановление (принятое в Wasserman 2016, 169) нельзя считать надежным.

⁶³ В тексте: zi-ba-zi (см. обсуждение этого места в Wasserman 2016, 253–254).

⁶⁴ YOS 11, 87: 1–4 (Wasserman 2016, 252). Сходный зачин находим в старовавилонском заклинании из Исины, где место *erēmu* занимает другой дериват глагола *rāmu* «любить» — *narāmu* «возлюбленный»: *narātum narātum ša iškunika Ea u Enlil* «Возлюбленный, возлюбленный! Ты, кого создали Эа и Энлиль» (Wilcke 1985, 200: 42–43). Предположительно, *narāmu* в этом заклинании также обозначает вавилонского Купидона (ср. Wasserman 2016, 263).

⁶⁵ Groneberg 2001, 110–112. Ср. также Haas 1999, 150.

⁶⁶ «...ein Schmuckstück der Gottheit, wohl in Form eines Halsbandes oder Pendants» (Groneberg 2001, 110). Таким образом, Гронеберг развивает толкование, предложенное для *irēmu* в АНw. и CAD (см. прим. 55). В отличие от авторов словарей, Гронеберг предполагает тождество между *ir²etum* и *irēmu* и возводит обе формы к *rāmu* «любить». В конечном счете связанным с ними считает она и обозначение бусины *erimmatu* («zu trennen, aber... sicherlich verwandt»), что, однако, не кажется правдоподобным.

сажах (1)–(3) (из них только пассаж (2) был известен Гронеберг) такое понимание интересующей нас лексемы не кажется сколько-нибудь убедительным, однако в ряде случаев эта интерпретация представляется вполне оправданной. Прежде всего, следует обратить внимание на среднеавилонский инвентарь ювелирных изделий из города Катна, где 1 SAG *i-re-mu* ZA.GIN₃ «одна голова *ирему* из ляпис-лазури»⁶⁷ упоминается как часть ожерелья (*kišādu*) из сокровищницы Нинэгаллы (как правило, эта богиня отождествлялась с Инанной-Иштар). Вполне вероятно, что *irēmu* обозначает украшение также в приведенных выше стихах из гимнов Иштар и Нанайе: «на ее голове лежат *ирему*» (4); «(ее отец) поместил ей *ирему* на шею» (5). Ключ к вопросу о том, какого рода ювелирное изделие скрывается за этим словом, как кажется, нужно искать в зачине YOS 11, 87 (6): возможно, *erēmu* обозначает здесь не само божество, а изображающую его фигурку (в виде статуэтки, бусины или кулона?)⁶⁸, расположенную на «сердце» (т.е. на груди?) у Иштар. Можно предположить, что такие фигурки украшали статуи богинь любви (прежде всего, Иштар) в храмах Месопотамии. Не исключено, что и в начальных строках MAD 5, 8 имеется в виду статуэтка Ир'емума, расположенная на коленях статуи Иштар в ее храме в Кише (см. ниже о роли Эа и Иштар, а также комментарий к стк. 4). Возможно, зачин заклинания подразумевает двойное истолкование: в религиозно-магическом плане речь идет о мифологическом персонаже, любимце Эа и сыне Иштар; в то же время автор заклинания имеет в виду конкретное украшение на статуе Иштар.

Иштар. — Аккадская богиня любви и войны (шум. Инанна). В стк. 3 Ир'емум назван ее сыном. Как отмечают Вестенхольцы, в греческой мифологии Эрот также иногда называется сыном богини любви Афродиты⁶⁹.

Эа. — Один из верховных богов месопотамского пантеона, бог мудрости, покровитель ремесел и магии, властитель мифического подземного океана Апсу, тождественный шумерскому богу Энки. Эа и Иштар не образуют супружеской пары, также нет мифов, в которых рассказывалось бы о плотской связи между ними. Таким образом, маловероятной представляется высказываемая некоторыми исследователями точка зрения, согласно которой Эа упоминается здесь как отец Ир'емума⁷⁰. В мифах Древней Месопотамии Эа/Энки нередко выступает в качестве культурного героя, который, в частности, указывает нижестоящим богам их предназначение⁷¹. Возможно, Эа упоминается в нашем заклинании как бог, наделивший Ир'емума ролью любовного божка. С другой стороны, можно предположить, что Эа появляется здесь как бог заклинаний, чье имя должно придать тексту большую магическую силу. Наконец, упоминание как Эа, так и Иштар может быть связано с тем, что в Кише, где было найдено заклинание MAD 5, 8, у них были свои храмы (вероятно, располагавшиеся поблизости друг от друга); о большой популярности этих богов в Кише свидетельствуют данные ономастики⁷². Вероятно, заклинатель называет имена тех богов, которые казались ему наиболее доступными и на чью помощь он, таким образом,

⁶⁷ Bottéro 1949, 156: 180. Как указал нам И.С. Архипов, в качестве ювелирного изделия *i/erēmu*, по-видимому, упоминается также в старовавилонском тексте из Мари (в поврежденном контексте): 4 *e-re-mu* KU₃.BAVBAR «четыре серебряных *ирему*» (ARM 32, M.7748: 11', см. также Arkhipov 2012, 75).

⁶⁸ Менее вероятной представляется нам точка зрения Гронеберг, согласно которой в этом пассаже речь идет о золотом украшении в форме рога (*qarnu*), а под «хвостом» имеется в виду кончик этого рога, сделанный из ляпис-лазури (Groneberg 2001, 110, Anm. 74).

⁶⁹ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 205.

⁷⁰ См., например, Wasserman 2016, 244.

⁷¹ В качестве примера можно указать шумерский миф «Энки и мировой порядок» (Benito 1969, 77–160; ETCSL 1.1.3).

⁷² Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 204–205.

рассчитывал (ср. также упоминание имени бога луны Суэна в стк. 18 и комментарий к этому месту)⁷³.

4. *Сидит у нее на коленях*. — Такой же перевод предлагает И. С. Ключков. Как и он, мы следуем наиболее популярному среди переводчиков MAD 5, 8 чтению этой строки, восходящему к работе Вестенхольцев: *in sa₃-qi₃-[sa u-ša-a]b*⁷⁴. В рамках этого чтения следующее за предлогом *in* «в, на» слово понимается как анатомический термин *sāqu* (см. ниже), а в конце строки восстанавливается форма глагола *wašābu* «сидеть».

Колени. — Буквальное значение употребленного в оригинале слова *sāqu* — «бедро». Это значение надежно установлено благодаря недавно ставшему известным отрывку из лексического списка Ugu-tu, где аккадское слово соответствует шум. *ġiri₃-gid₂-da*, букв. «длинная нога», и упоминается между *tugul = giššu* «таз, тазобедренная кость» и *uš-da = kimšu* «голень»⁷⁵.

Альтернативная трактовка представлена в переводах Гельба, Дьяконова и Гронеберга, которые видят здесь заимствованное из шумерского языка слово *sāgu* «святилище»⁷⁶. Эта интерпретация малоубедительна. В частности, при таком чтении трудно объяснить употребление знака G1 (= /ge/, /ke/, /qe/) для записи второго слога интересующей нас словоформы (вместо ожидаемого в этом контексте K1 = /gi/, /ki/, /qi/). Напротив, в рамках толкования Вестенхольцев такая орфография вполне оправдана, так как речь идет о двойственном числе лексемы, обозначающей часть тела: *in sâqē[ša]* «на [ee] коленях (букв. бедрах)» (см. лингвистическое введение). Кроме того, как отмечалось уже у Вестенхольцев⁷⁷, примечательная параллель к образу Эрта, сидящего на коленях у Иштар, обнаруживается в старовавилонском любовном заклинании YOS 11, 87, где божок Эрему описывается как находящийся «на сердце у Иштар» (*šakin ina libbim ša Ištar*, см. выше).

Данный пассаж является одним из древнейших и наиболее примечательных свидетельств об образе «сидения на коленях» («the lap metaphor»), в целом довольно нетипичном для древнеближневосточной традиции. В шумерских текстах см., например, *^dnin-ġur-saġ-ra du₁₀ zi-da-na mu-ni-tuš* «Она (Инанна) посадила его (Эанатума) на надежные колени (богини) Нинхурсанг»⁷⁸. Аккадские свидетельства см. в CAD S 388 (*sūnu* «лоно», значение с) и B 256 (*birku* «колени», значения 2a и 2b). Немногочисленные иконографические свидетельства рассматриваются в работах Т. Орнан (жена или возлюбленная на коленях у мужчины) и А. Отто (ребенок на коленях у матери, няни или кормилицы)⁷⁹.

⁷³ Ср. более осторожное высказывание в работе Вестенхольцев: «Thus, with exception of Išhara, all the gods mentioned in our text would seem to have had official cults at Kish. The relevance of this fact for a magical spell like ours is difficult to assess» (Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 205).

⁷⁴ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 201. Ср. Lambert 1987, 37: «Why not restore *sâ-qi-[su/ki]*?» Ср. перевод «auf [ihrem] Schenkel» в Wilcke 1991, 280 (так же Neumann 2008, 10).

⁷⁵ Couto Ferreira 2009, 67 x 19'–24' (см. также комментарий на с. 320). Сходным образом в гадательном тексте *Šumma izbu XIV 3–4 sâqu* упоминается между *kuritu* «голень» и *naglabu* «лопатка (о животном)» (De Zorzi 2014, 700–701, см. также комментарий на с. 717). Ср. также слово *sāqu* «бедро; лоно», которое, по всей видимости, представляет собой диалектный вариант интересующей нас лексемы (см. уже Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 207). Этот вариант известен практически исключительно по ассирийским текстам. Единственное исключение составляет пассаж из младовавилонской версии Эпоса о Гильгамеше (George 2003, 626: 143, см. также комментарий на с. 841).

⁷⁶ «Ir'emum, the son of Innin, enters? into the sanctuary? (*in za-gi-[im? e?-ra?-a]b*)» (Gelb 1970, 8); «обитает в ее святыне» (Diakonoff 1981, 196); «*ir'emu* "Schatz" der Inanna, erfr[eut] in [ihrem?] Heiligtum (*in sâ-gi-[ša ú-ta]-ab*)» (Groneberg 2001, 103).

⁷⁷ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 207.

⁷⁸ Frayne 2008, 129 iv 24–26 (надпись старошумерского царя Эанатума).

⁷⁹ Ornan 2010; Otto 2016, 129–131.

5. *Благовонная смола*. — Букв.: «смола (дерева) *канакту*» (*ru-ḡuḫ₂-t[i ka₃-na]-ak-tim*, см. это сочетание также в стк. 10). Ботаническое отождествление дерева *kanaktu* остается предметом дискуссии. В клинописных источниках упоминается, главным образом, его смола, которая использовалась для изготовления благовоний, а также в медицинских и магических целях. Это дерево не произрастало в Древней Месопотамии, его смолу и древесину завозили извне. Отметим, что акк. *kanaktu* известно уже по двуязычному вокабулярию из Эблы (XXIV в. до н.э.)⁸⁰, а во II тыс. до н.э. упоминается также в текстах с периферии Месопотамии⁸¹. Таким образом, это дерево (или, по крайней мере, его смола) было хорошо известно на древнем Ближнем Востоке.

Р.К. Томпсон с осторожностью относит *kanaktu* к деревьям рода Босвеллия, распространённым, прежде всего, на территории Сомали, Аравии и Индии (соответственно, в рамках гипотезы Томпсона смола *kanaktu* — это ладан)⁸². Против такого отождествления выступают авторы CAD⁸³, которые указывают на то, что, судя по имеющимся в нашем распоряжении источникам, дерево *kanaktu* росло в гористой местности и могло приспособиться к климату Ассирии (собственного отождествления в CAD не предлагается). Учитывая эти доводы, В.В. Мюллер полагает, что *kanaktu*, вероятно, обозначает травянистое растение опопанакс, а также добываемый из него сок⁸⁴. На наш взгляд, приведенные в CAD аргументы недостаточны для того, чтобы отвергнуть отождествление, предложенное Томпсоном. Тот факт, что *kanaktu* растет в горах⁸⁵, не противоречит этой гипотезе: *Boswellia sacra*, основной источник ладана в древности, может расти на возвышенностях⁸⁶. Что касается способности дерева *kanaktu* акклиматизироваться к природным условиям Ассирии, авторы CAD основывают свое суждение исключительно на отрывке из царской надписи Ашшурнацирапала II, в котором повествуется об устройстве этим царем сада с экзотическими растениями (*kanaktu* называется здесь среди множества других диковинных для Ассирии деревьев)⁸⁷. Однако единичное упоминание о попытке вырастить дерево *kanaktu* в саду, специально предназначенном для редких деревьев, не может служить достаточным основанием для того, чтобы утверждать, что это дерево могло приспособиться к ассирийскому климату. Важно отметить, что пассаж из царской надписи Ашшурнацирапала не благоприятствует упомянутой выше гипотезе Мюллера: трудно себе представить, чтобы непримечательное травянистое растение стояло в этой

⁸⁰ ḡeš-šim = *ka₃-na-ka₃-tum* (VE 464, см. Krebernik 1983, 17). Обычное шумерское соответствие акк. *kanaktu* — ḡeš-šim-gig, букв. «большой(?) аромат».

⁸¹ В текстах из Нузи и в списке подарков хурритского царя Тушратты фараону (EA 22 iii 32). С аккадским *kanaktu*, вероятно, следует связывать хурритское *ganaki*- (Richter 2012, 183–184; направление заимствования остается неясным).

⁸² Thompson 1949, 344–347.

⁸³ CAD K 136.

⁸⁴ Müller 1978, 742. Предположительно, Мюллер имеет в виду произрастающий на территории Сирии, Ирака и Ирана *Oronax hispidum* Griseb. По мнению Стола, в аккадском языке опопанакс, возможно, обозначался словом *turû* (Stol 1979, 71–74). Отметим, что в настоящее время под опопанаксом, как правило, понимают смолу некоторых растений рода Коммифора (о трудностях, связанных с истолкованием термина «опопанакс» в памятниках классической древности и в современном мире, см. *ibid.*, 58–66).

⁸⁵ Это утверждение основано на пассаже из литературного произведения («Письмо Гильгамеша»), в котором говорится о кобылах, чья масть подобна «облику (*pani*) горного *канакту* (*kanakti šadî*)» (Gurney 1957, 128: 16). Ср. также приведенный ниже пассаж из надписи Ашшурнацирапала II.

⁸⁶ Таких, например, как невысокое Дофарское нагорье — один из важнейших источников ладана и в древности, и в наши дни (Miller, Morris 1988, 78–81).

⁸⁷ Grayson 1991, 290: 36–52. Список растений предваряют следующие слова: *ina šadânî ša attallaku u ḫuršânî ša etattiqu iššû zērânî ša ātammaru* «Деревья, (несущие) плоды (букв. семена), которые я разыскивал, когда проходил через горы и перебирался через скалы» (стк. 40–41).

надписи в одном ряду с такими экзотическими для Месопотамии деревьями, как кедр, кипарис, эбеновое дерево и др.

И. М. Дьяконов переводит *kanaktu* как «мастикс». В примечании к переводу он уточняет, что речь идет о «мастиковом дереве (аккадское *kanaktum*, лат. *Pistacia lentiscus* или *mutica*) — небольшом деревце, кора которого непрерывно выделяет капли прозрачной ароматической смолы — мастикса; их обламывают и употребляют для магии, а также как ароматическое вещество и как род лака»⁸⁸. К сожалению, Дьяконов никак не аргументирует предложенное им отождествление⁸⁹. Насколько нам известно, никаких прямых свидетельств в его пользу не существует. Против него можно привести наблюдение М. Стола, согласно которому мастикс стал широко распространен на Ближнем Востоке и в Средиземноморье не ранее III в. до н.э.⁹⁰

Можно заключить, что наиболее вероятной по-прежнему остается гипотеза Томпсона, хотя и она не может быть признана убедительно доказанной. Во всяком случае, категорический отказ от нее в специальной работе М. Юрсы («ausgeschlossen»)⁹¹ представляется неаргументированным и гиперкритичным.

Аромату смолы дерева *kanaktu*, по-видимому, приписывали свойства афродизиака⁹². Об этом свидетельствует следующий пассаж из старовавилонской любовной песни: *ša₃ ka-na-ka-ti tu-ni-i ba-lu-ku-um¹* «Моя постель, (благоухающая ароматом?) смол канакту, (изготовлена из?) дерева баллукку»⁹³.

Смола. — Лексема *rū²tu* обычно употребляется в значении «слюна, слизь», ее использование в отношении древесной смолы или сока растений является исключением. Помимо нашего текста, в CAD R 437 приводятся лишь два подобных пассажа: *hišihiti ēkallim qanī u⁸ ru-uh⁸-tam ukāl* «Я слежу за нуждами дворца в тростнике и в древесной смоле»⁹⁴; *12 šammī annūti rūssunu itti karāni taballal* «Тебе следует смешать сок этих двенадцати растений с вином»⁹⁵. Об употреблении слова *rū²tu* в MAD 5, 8 см. также ниже комментарий к стк. 12.

6. Глагольная форма *u₂-ta₂-ra* остается наименее понятным элементом во всем заклинании. Отсутствие убедительного морфологического анализа этой формы препятствует не только пониманию ее смысла, но и однозначному определению ее места в структуре текста. Ниже мы подробно опишем предлагавшиеся ранее интерпретации, а затем предложим еще одно возможное толкование. Известные нам трактовки можно разделить на три группы.

(1) Субъектом глагольной формы является *ir²etum*⁹⁶. Таким образом, она завершает стих, начатый в стк. 5 (*in rūgti kanaktim* «в смоле (дерева) канакту»), и составляет параллель с [*u-ša-a*]*b* «он сидит». Достоинством этой интерпретации является четко выстроенная параллелистическая структура стихов 4 и 5–6: предлог

⁸⁸ Diakonoff 1981, 311.

⁸⁹ Которое мы находим также в Diakonoff, Starostin 1986, 56. См. также Klochkov 2000, 384.

⁹⁰ Stol 1979, 55–57.

⁹¹ Jursa 2009, 161, Anm. 68.

⁹² Haas 1999, 149–150.

⁹³ Goodnick Westenholz 1987, 422 i 8'. Ср. перевод Гудник Вестенхольц: «my bed of incense is ballukku-perfumed» (ibid., 423; сходным образом это место понято в Wasserman 2016, 151: «Of incense is my bed, (smelling of) ballukku-plant»). Как отмечает Гудник Вестенхольц, благоухающее ароматическими веществами любовное ложе упоминается также в Книге Притч (7: 16–17).

⁹⁴ FM 2, 67: 9–10.

⁹⁵ BAM 42: 53 // AMT 55/3: 4.

⁹⁶ «By the spume of the ŠIM.GIG (incense)-tree he drives? ...» (Gelb 1970, 8); «К капле мастиксова древа он шлет вас, две прекрасные девы» (Diakonoff 1981, 196); «Он шлет вас, две девы, цветущие, благие» (Klochkov 2000, 214); «vom Harz des Weihrauchbaumes ist er geleitet» (Groneberg 2001, 104); «turning here through the sap of the incense-tree» (Wasserman 2016, 243).

in — обстоятельство — глагол. В рамках этого толкования интересующий нас глагол по-разному трактуется исследователями.

Гельб с осторожностью читает u_2 -*da-ra* как *udarra*⁹⁷ и переводит «he drives»⁹⁷. Остается неясным, с каким именно аккадским (или семитским) глагольным корнем Гельб отождествляет форму *udarra*⁹⁷.

По мнению Вассермана, речь идет о форме породы D глагола *tāru* «возвращаться, поворачиваться»: «turning here». Такая трактовка неприемлема с точки зрения морфологии, так как необъясненным остается окончание *-a* (вопреки Вассерману, считать его показателем вентива с утратой мимации решительно невозможно)⁹⁸. С точки зрения семантики употребление породы D для непереходного значения также не выглядит оправданным.

Наконец, Гронеберг понимает u_2 -*ta₂-ra* как «он ведом». Гронеберг обосновывает свою интерпретацию ссылкой на перевод Вильке («Ich werde... geleitet»), при этом она приписывает Вильке толкование u_2 -*ta₂-ra* как формы породы D глагола *tāru*⁹⁹. В действительности, Вильке не дает этой форме какой-либо морфологической трактовки. Едва ли он выводит значение «вести» из обычного для *turru* значения «возвращать, поворачивать». Более вероятным представляется, что Вильке видит здесь форму породы Dt глагола *warū* «вести» (см. ниже).

В целом, представление о том, что за u_2 -*ta₂-ra* стоит форма презенса, имеющая своим субъектом Ир'емума и описывающая то или иное его состояние (положение, действие) на коленях у Иштар, кажется сравнительно перспективным направлением интерпретации, хотя убедительного лексического источника для подобной формы в свете наших сегодняшних знаний об аккадском словаре предложить не удастся.

(2) Субъектом является заклинатель, т.е. речь идет о форме 1 л. ед. ч. Так понимает это место Вильке. Как и в случае с интерпретацией (1), u_2 -*ta₂-ra* оканчивает предложение, начатое в стк. 5: «Ich werde durch Weihrauch-Speichel geleitet»¹⁰⁰. Как было отмечено выше, за переводом Вильке, вероятно, стоит форма породы Dt от *warū* «вести» (*ūtara*). Против этой интерпретации говорит тот факт, что глагол *warū* не употребляется в удвоенных породах.

Крайне маловероятен перевод Хааса («Mit dem Harz des Weihrauchbaumes wende ich das geliebte Mädchen (zu mir)»)¹⁰¹, в рамках которого интересующая нас глагольная форма, очевидно, производится от *turru* «возвращать, поворачивать» (*utarra(m)* «я поверну к себе», с утратой мимации), а *wa-a[r-d]a-ta₂ da-mi₃-iq-ta₂* (стк. 6–7) понимается как аккумулятив ед. ч. («прекрасную деву», также с утратой мимации).

(3) Референтами глагольной формы являются «две прекрасные девы». Эта линия интерпретации практически не оставляет возможности для грамматически корректного анализа формы: из-за отсутствия показателей женского рода она не может быть понята ни как личная форма префиксального спряжения, ни как статив¹⁰². По-

⁹⁷ Очевидно, на этот перевод опираются Дьяконов и Клочков («он шлет»).

⁹⁸ Wasserman 2016, 244. Замечание Вассермана «note the lack of mimation also in ll. 6 and 13» не выдерживает критики: в обоих приведенных им случаях речь идет о морфологически обособленной утрате мимации/нунации, что к форме u_2 -*ta₂-ra* никак не применимо.

⁹⁹ Groneberg 2001, 104, Anm. 41.

¹⁰⁰ Wilcke 1991, 280 (практически то же в Neumann 2008, 10). На перевод Вильке, очевидно, опирается Фостер: «I am guided by(?) the sapflow of the incense-tree» (Foster 2005, 66).

¹⁰¹ Haas 1999, 150.

¹⁰² Так, крайне необудительной следует считать интерпретацию Лэмберта, который видел в u_2 -*ta₂-ra* форму 3 л. дв. ч. презенса от глагола *watārum*: «With *kanaktu*-gum they excelled» (Lambert 1992, 53). Во-первых, как отмечает сам Лэмберт, для этого глагола ожидается спряжение по неактивному типу (**yittirā*). Во-вторых, форма 3 л. с трудом совместима с последующим вокативом и связанными с ним тремя глагольными формами 2 л. дв. ч. (*tuḫtannamā* «вы цветете (?)», *turdā* «вы спустились», *tibtatqā* «вы срезали»; впрочем, сам Лэмберт не распознал звательную природу последующих строк и определял все оканчивающиеся на *-ā* формы как 3 л. дв. ч. — с необъяснимым варьированием *t-/(y)-* в префиксе). Впоследствии Лэмберт отказался от этой интерпретации: «With the sap of the ...-tree the (two)»...» (Lambert 2013, 31).

тенциально речь могла бы идти о еще одном существительном или прилагательном в вокативе¹⁰³, однако даже эта возможность остается скорее теоретической из-за отсутствия суффиксального показателя женского рода.

Грамматически форма *u₂-DA-ra* может быть также истолкована как 3 л. дв. ч. некоего глагола в породе D¹⁰⁴: *(y)u-...-ā*¹⁰⁵. При такой интерпретации двумя субъектами *u₂-DA-ra* могли бы быть боги Эа и Иштар, а саму глагольную форму следовало бы понимать как презенс породы D от *tāru* «оборачиваться, возвращаться»¹⁰⁶: *(y)utarrā* «они двое (по)вернут (его)» (с эллипсисом объекта). Как и в случае с трактовками (1) и (2), глагол должен составлять один стих со словами *in rūḡti kanaktim* (стк. 5). Таким образом, приходится допустить, что граница между этим стихом и следующим пролегает посередине 6-й строки. Других примеров подобного рода в MAD 5, 8, по-видимому, нет, однако в свете того, что стихотворная строка в этом заклинании в значительном числе случаев не совпадает со строкой на табличке (один стих нередко занимает две строки), это обстоятельство едва ли можно считать серьезным препятствием для предлагаемой интерпретации. Трудно, однако, объяснить, в чем мог бы заключаться смысл слов: «(Эа и Иштар) “вернут” (Ир’еума) в смоле/из смолы (дерева) *kanaktu*». С осторожностью можно предположить, что *turru* используется здесь в значении «брать в плен»¹⁰⁷. В таком случае речь могла бы идти о том, что Ир’еум, бог, персонафицирующий любовь, изначально был сокрыт от людей и заключен двумя богами в смоле дерева *kanaktu* (о смоле этого дерева как об афродизиаке см. комментарий к стк. 5). Впоследствии он был освобожден «двумя прекрасными девами» (возможно, дочерьми бога Ану, см. ниже), которые, таким образом, играют в заклинании роль культурных героев, подаривших людям любовь¹⁰⁸. Эта интерпретация, однако, также не свободна от трудностей, как грамматического¹⁰⁹, так и структурно-стилистического характера¹¹⁰.

О две прекрасные девы! — О вокативном значении форм *wardatā damiqtā* см. лингвистическое введение. Именно так понимает эти формы большинство исследователей начиная с Вестенхольцев¹¹¹.

Кем являются «две прекрасные девы», к которым обращается заклинатель? Согласно пронизательному наблюдению Вестенхольцев¹¹², речь может идти о ранней и архаичной манифестации мотива обращения к «дочерям Ану» или «дочерям Эа»

¹⁰³ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 207: «Since the following words are taken to be dual vocative forms... *ú-da-ra* may be one too».

¹⁰⁴ Возможность такого истолкования упоминает и отвергает в своем комментарии Вассерман (Wasserman 2016, 244).

¹⁰⁵ Написание с U₂ вместо ожидаемого U не является здесь серьезным препятствием (о нестабильной орфографии начального *у в этом памятнике см. лингвистическое введение).

¹⁰⁶ Теоретически речь могла бы также идти о породе D глагола *watāru*: *(y)utarrā* «они увеличат» (см. Wasserman 2016, 244).

¹⁰⁷ CAD T 269b, *tāru* 9d; AHw. 1335b, *tāru* 19.

¹⁰⁸ Ср. зачин старовавилонского любовного заклинания, где действия дочерей бога неба Ану служат причиной появления на свете любви: [*mār*]āt *Anim nīpīḥ šamē* [*kī*]am(?) *ullilā-ma šamē ša Anim ibašši rānum eli nišī iḥappur* «Дочери Ану, светочи неба, [та]к(?) отчистили небо Ану, (что) появилась любовь и стала ласкаться к людям» (George 2009, 69, no. 11: 2–5).

¹⁰⁹ Значение «брать в плен» для *turru* очевидно является частным (и довольно редким) развитием более общего значения «забирать с собой, уводить к себе» (см. обоснованный перевод «to bring back, to bring in as booty» у авторов CAD). Таким образом, *turru in(a)* лишь с трудом может пониматься как «пленить где-то, в чем-то»: гораздо более естественным пониманием было бы «взять в плен откуда-то», которое в случае с данной строкой явно неприменимо. Немотивированным выглядят также употребление глагольной формы презенса: если речь идет о законченном действии, имевшем место прежде, ожидался бы претерит.

¹¹⁰ Так, довольно неожиданным выглядит предполагаемый выше эллипсис прямого объекта.

¹¹¹ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 203, 207.

¹¹² Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 211.

как к помощницам заклинателя¹¹³. На той же странице авторы выдвигают альтернативную гипотезу: «две прекрасные девы» — это Иштар и Ишхара, упомянутые в заключительной части заклинания¹¹⁴. Вильке предполагает, что имеются в виду Иштар и возлюбленная (не кажется вероятным)¹¹⁵.

7. *Вы цветете...*— Отождествление форм *tu-uh₂-ta₂-na-ma* как формы презенса¹¹⁶ Dt¹¹⁷ от глагола *ḥanāmu* с предположительным значением «цвести»¹¹⁸ было впервые предложено В. фон Зоденом¹¹⁹. Такое отождествление довольно хорошо ложится в контекст других — пусть и немногочисленных — засвидетельствованных форм этого глагола¹²⁰. Как отмечается у Вестенхольцев¹²¹, в связи с комментируемой строкой интерес представляет инципит любовной песни в каталоге KAR 158, где также упоминаются две прекрасные девы: *ḥannāmātum-ma šittā damqātu* «цветущие две прекрасные (девы)»¹²².

11. *Спезали...*— Об этой глагольной форме см. прим. 148 ниже. Вопреки Arkhipov, Loesov 2020, 38–39, мы полагаем, что *ti-ib-ta₂-at-qa₂* (*tibtatqā*) представляет собой

¹¹³ Об этом мотиве см. специальное исследование Farber 1990.

¹¹⁴ Так же Cunningham 1997, 60.

¹¹⁵ Wilcke 1991, 281.

¹¹⁶ Ср. перевод Лэмберта, по мнению которого презенс употребляется здесь в плане прошедшего времени: «The (two) charming young ladies were flourishing» (Lambert 2013, 31, о возможности такого употребления презенса в литературных текстах см., например, Cohen 2006, 31–68, со ссылками на дальнейшую литературу). С другой стороны, едва ли убедителен перевод настоящим временем формы претерита *tu-ur₃-da* в Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 203 и Groneberg 2001, 104.

¹¹⁷ Как отмечают И.С. Архипов и С.В. Лёзов, неожиданным кажется употребление породы Dt для описания стативной/непредельной ситуации (Arkhipov, Loesov 2020, 48). Неясно, каким образом эту форму можно отождествить с породой Dtn (так Kouwenberg 2010, 423).

¹¹⁸ Заслуживает внимания вопрос об этимологии глагола *ḥanāmu*. Единого подхода к этой проблеме нет. С одной стороны, можно допустить сопоставление с арабским *ḡunum*- «increase, growth, excess in value» (Lane 2301). В этом случае *ḥanāmu* относится к хорошо известной категории аккадских лексем с *ḥ*-рефлексацией прасемитской фонемы **ḡ* (Kogan 2001, 269–275). С другой стороны, можно считать *ḥanāmu* вариантом для более частотного *ḥanābu* «расти изобильно» с ассимиляцией по назальности. Тогда вероятной параллелью можно считать угаритское существительное *ḡnb* «grapes» (DUL 318), опять-таки с **ḡ* в прототипе (Kogan 2012, 256). В пользу этого отождествления говорит очень близкий спектр значений, отмечаемый у этих двух глаголов («быть обильным, густо расти (о волосах или растительности)» и «быть цветущим, сияющим»). Различие в типовом гласном (*i/i* у *ḥanāmu* vs. *u/u* у *ḥanābu*) не кажется серьезным препятствием для этой гипотезы (о колебаниях между этими двумя классами см., например, Kouwenberg 2010, 78). Категорический отказ от возможной связи между *ḥanāmu* и *ḥanābu* у фон Зодена (von Soden 1938, 37: «nichts zu tun hat») представляется гиперкритичным.

¹¹⁹ В устном сообщении Вестенхольцам (см. Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 207). Теоретически последовательность *tu-uh₂-ta₂-na-ma* могла бы члениться на *tu-uh₂-ta₂-na* + соединительный союз *-ma*, однако убедительной интерпретации для гипотетической глагольной формы *tuḥtanānā*(?) предложить не удается (нам остается неясным, на каком чтении основан набранный курсивом перевод Дьяконова «и в ответ»). Более того, в свете приведенных ниже параллелей на употребление глагола *ḥanāmu* в гимнах богиням любви Иштар и Нанайе, а также прилагательного *ḥannāmu* в каталоге любовных песен KAR 158, такая гипотеза не представляется перспективной.

¹²⁰ *simtišša iḥannimā šīḥātum* «На ее чертах цветет смех» (Thureau-Dangin 1925, 172: 10); *[uḥ]tannamū elušša / [na]nnābu(?) mašraḥū duššupu kuḥbu* «Цветут на ней / побеги(?), жизненная сила, сладостная привлекательность» (VAS 10, 215: 5–6, см. Streck, Wasserman 2012, 187). Дополнительный пример, не отраженный в словарях, см. в староассирийском заклинании: *GI-mi₃ GI / GI bu-uk-ru / a-pi₃-im ša-ap¹-li-iš / er-ša-tum u₂-ra-su₂ / e-li-iš / ša¹-ra-ta-šu i-ḥa-ni-ma¹²¹* «Тростник! Тростник! Тростник, первенец тростниковой рощи! Внизу земля — место, куда он спустился², наверху волосы его растут пышно» (Hecker 1996, 20, kt a/k 320: 1–7).

¹²¹ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 212.

¹²² KAR 158 ii 17', цит. по Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 212. Ср. Wasserman 2016, 207, где знак MIN понят не как *šittā* «две», а как повтор словоформы *ḥannāmātu* «цветущие»: «So luxuriant are they, so luxuriant are they — the beautiful (women)» (ibid., 216).

форму перфекта¹²³. Подробнее этот вопрос будет рассмотрен нами в отдельном исследовании.

12. Овладел я... — Согласно справедливому замечанию Гронеберг¹²⁴, форма *a-ḥu-uz*, здесь и далее (стк. 13, 15, 32) имеет перформативное значение: заклинатель «овладевает» женщиной благодаря самому факту произнесения заклинания.

Интересно отметить употребление глагола *aḥāzu* в его прямом (этимологическом) значении «хватать, захватывать, овладевать». В последующие эпохи этот глагол, как правило, используется только в переносных значениях (прежде всего, «взять в жены»)¹²⁵. В позднейшей заклинательной традиции в контекстах, подобных нашему, употребляется глагол *ṣabātu* «хватать»¹²⁶.

...твоим ртом, полным слюною! — Принятое у Вестенхольцев в понимание *ru-qa₂-tim* как субстантивированной формы ж.р. мн. ч. от прилагательного *rūqu* «далекий» («your mouth, so far away») следует считать устаревшим¹²⁷, прежде всего в свете параллели из староавилонского любовного заклинания, где на месте *ru-qa₂-tim* в MAD 5, 8 (= *rūgātīm*, см. лингвистическое введение) мы находим *ru-ḥa-tim* (*rūgātīm*, форма мн. ч. слова *rūtu* «слюна»):

uktassika ina pīya ša šārātīm
ina ūriya ša šinātīm
ina pīya ša rūgātīm
ina ūriya ša šinātīm

Я связала тебя своим волосатым «ртом»,
 Своим лоном, (полным) влаги (букв. мочи),
 Своим «ртом», (полным) слюною,
 Своим лоном, (полным) влаги¹²⁸.

Поскольку «волосатый рот» в этом заклинании — очевидный эвфемизм для женских гениталий¹²⁹, нетрудно заключить, что «рот, (полный) слюны» следует понимать в том же смысле¹³⁰. В таком случае «слюна», по всей видимости, обозначает влага-

¹²³ Эта трактовка общепринята среди переводчиков MAD 5, 8 (см., например, Westenholtz J., Westenholtz Aa. 1977, 208). Ср.: «Since a PERFECT form can hardly appear within the “narrative” part of an incantation, *ti-ib-tá-at-qá* must be a middle voice Gt usage, ‘you cut (for yourselves)’» (Arkhipov, Loesov 2020, 39).

¹²⁴ Groneberg 2001, 104, так же Wasserman 2016, 245.

¹²⁵ Westbrook 1988, 10–16. Очевидно, речь в данном случае должна идти о лексической специфике всего саргоновского диалекта, а не одного лишь MAD 5, 8: многочисленные примеры более или менее буквального употребления *aḥāzu* «брать» засвидетельствованы в различных саргоновских документах (см. Hasselbach 2005, 263; Kogan, Markina 2019, 295). Поскольку *lequ* и *ṣabātu* тоже хорошо отражены в этом корпусе, природу семантических оппозиций между ними еще предстоит прояснить. Как указал нам И.С. Архипов, в прямом значении *aḥāzu* нередко употребляется также в ранних формах староавилонского диалекта (см., в частности, пассажи в CAD A₁ 175a).

¹²⁶ См. пассажи, собранные в CAD § 21a, *ṣabātu* 4c.

¹²⁷ Westenholtz J., Westenholtz Aa. 1977, 203. Впервые уже у Гельба: «thy mouth of far-away» (Gelb 1970, 9). Из других переводов см., например: «dein Mund der Unnahbarkeit» (von Soden 1972, 273); «недоступные губы» (Diakonoff 1981, 196; ср. букв. перевод «рот отдаленности», *ibid.*, 312).

¹²⁸ Wilcke 1985, 198: 16–19, см. также Wasserman 2016, 256–257.

¹²⁹ Wilcke 1985, 206. Не понял Лэмбертом: «Though a man’s facial hair may result in a hairy mouth, the woman speaks these words!» (Lambert 1987, 38). Трактовка, предложенная самим Лэмбертом (*ša-ra-a-tim* понимается им как форма мн. ч. от *šāru* «ветер»), крайне малоубедительна.

¹³⁰ О возможных примерах использования евр. *pā* «рот» в значении «женские гениталии» см. Schorch 2000, 185–186; Paul 2002, 496–497; Fox 2009, 873. Наиболее явные примеры содержатся в раввинистической литературе. В Ветхом Завете см., прежде всего, следующий стих из Книги Притч: «Вот каков путь прелюбодейной жены: поест она, вытрет свой рот и скажет: “Ничего дурного я не сделала»» (30: 20; о глаголе *ʾakāl* «есть» в смысле «совокупляться» см. Schorch 2000, 88–89; Paul 2002, 495–496; Fox 2009, 873). III. Пол определяет такое употребление евр. *pā* как эвфемистическое, однако в строгом смысле термин «эвфемизм» применим

лишнюю жидкость¹³¹. Интересен вопрос о том, можно ли распространять такое прочтение на рассматриваемое нами староаккадское заклинание, как это делает Хаас¹³². Как кажется, в MAD 5, 8 мы имеем дело с намеренной двусмысленностью. С одной стороны, непосредственное соседство со «зрачками глаз» (стк. 13–14) говорит в пользу прямого истолкования («рот, (полный) слюны»). С другой стороны, несомненный параллелизм между *pa₂-ki ša ru-qa₂-tim* «твой рот, (полный) слюны» и *ur₄-ki ša ši-na-tim* «твое лоно, (полное) влаги (букв.: мочи)» (стк. 15–16, см. комментарий ниже), который наблюдается также в приведенном выше отрывке из старовавилонского заклинания, дает основание трактовать *pa₂-ki ša ru-qa₂-tim* в метафорическом ключе. Ср., кроме того, сочетание *pa₂-ki ša da-di₃* «твой рот, (полный) страсти» в стк. 32, которое также может быть понято как метафорическое описание женских гениталий (см. комментарий к этому месту).

Едва ли случайно, что слово *rū²tu* используется в MAD 5, 8 как для благовонной смолы (стк. 5, 10), так и для слюны (или влагилишной жидкости) женщины. Если смола дерева *kanaktu* упоминается в заклинании как афродизиак (см. комментарий к стк. 5), можно предположить ассоциацию между отрывком, повествующим о добыче смолы двумя девами, и следующим за ним описанием возбуждения, которое должно охватить героиню заклинания. Речь идет о своего рода симпатической магии: «слюна» дерева *kanaktu* вызывает появление «слюны» во влагилище героини.

13. Зрачки. — В форме *bu-ra-ma-ti* исследователи склонны видеть (прямо или имплицитно) адекватное определение к *e-ne₂-ki* «твои глаза» (стк. 14)¹³³. Отклонения от этого направления мысли см. лишь у Гронеберг¹³⁴ и Нойманна¹³⁵, а также в комментарии Вестенхольцев¹³⁶. В действительности, за формой *bu-ra-ma-ti*, скорее всего, стоит множественное число от существительного **burāmu* (или **burāmtu*), родственного *burmu* «радужная оболочка глаза».

Как показано Л. Е. Коганом¹³⁷, последовательность *a-ḥu-uz₇ bu-ra-ma-ti e-ne₂-ki* находит точную параллель в Ветхом Завете: *ʾaḥaztā šāmūrōt ʿenāy* «Ты овладел зрачками моих глаз» (Пс 76/77:5, о Боге).

только к пассажирам из раввинистической литературы, где слово «рот», очевидно, используется для того, чтобы избежать прямого упоминания анатомического термина. Как справедливо замечает Ш. Шорх, в случае с Книгой Притч (и, добавим, интересующими нас двумя отрывками из аккадских заклинаний) мы скорее имеем дело с довольно откровенной эротической метафорой (см. также замечания М. В. Фокса). В рамках аккадского корпуса ср., кроме того, недавно опубликованное староассирийское заклинание для облегчения родов, где слово *pū* «рот» также несомненно употреблено в отношении женских гениталий, однако не в эротическом, а в физиологическом контексте: *arḫiṣ tāri arḫiṣ tullad arḫiṣ illukū / māʾū ip-pīša* «Быстро забеременела, быстро родит! Быстро выйдут воды из ее “рта”!» (Michel 2004, 396, kt 90/k, 178: 1–5; см. Kogan, Koslova 2006, 594). Ср. также уподобление рта женским гениталиям в шумерском литературном тексте: *ka-zu-gin₇ gal₄-la-zu-gin₇* «твой рот (таков же), как твоя вагина» (Alster 1991–1992, 10: 3, женская перебранка; см. также Wasserman 2016, 39, fn. 142).

¹³¹ Ср. употребление евр. *rōq* «слюна» для обозначения мужского семени в раввинистической литературе (Paul 2002, 496–497).

¹³² «Der “Speichelmund” gewiß eine Metapher für die Scham ist» (Haas 1999, 150).

¹³³ См. Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 203 («your dazzling eyes»); Wilcke 1991, 280 («deine bunten Augen»); Haas 1999, 150 («deine buntglänzenden Augen»); Foster 2005, 66 («your lustrous eyes»); Wasserman 2016, 243 («your shining eyes»). Комментарий Вассермана выдает полное непонимание словообразовательных и синтаксических аспектов этого отрывка: «Note the lack of imitation. It is hard to explain why the text chooses here adj. pl. f., not the adj. du.» (ibid., 245).

¹³⁴ Groneberg 2001, 104: «das Buntgescheckte deiner Augen».

¹³⁵ Neumann 2008, 10: «das Vielfarbige deiner Augen».

¹³⁶ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 208: «Literally “the multicolored things of your eyes”, meaning “your multicolored eyes”».

¹³⁷ Kogan 2015b, 100–101.

15–16. Влажное лоно. — Сочетание *ur₄-ki ša ši-na-tim*, букв. «твое_{ж.р.} лоно мочи»¹³⁸, по-разному понимается исследователями. О. Вестенхольц полагает, что речь идет о пахнущих мочой гениталиях героини заклинания. По его мнению, этот отрицательный образ призван умерить заносчивость девушки, напомнив ей о ее отталкивающих чертах¹³⁹. Толкование Вестенхольца, встретившее обоснованную критику со стороны Лэмберта¹⁴⁰, теряет всякую убедительность в свете приведенной выше параллели из старовавилонского заклинания, в котором от лица героини говорится, что она связала себя с возлюбленным посредством своего «лона мочи». Большинство переводчиков понимают это сочетание в смысле «твое лоно, (место) мочи»¹⁴¹. Речь, таким образом, должна идти о своеобразном — поэтически избыточном — описании женского лона как места, где содержится моча. В контексте любовного заклинания эта физиологическая трактовка едва ли вероятна. На наш взгляд, верное истолкование предложено в переводе Фостера, по мнению которого как в MAD 5, 8, так и в старовавилонском заклинании из Исина *šinātu* обозначает влагалищную жидкость¹⁴². Эта интерпретация хорошо укладывается в контекст заклинания из Исина. Как было отмечено выше, практически не вызывает сомнений, что сочетание *pī rū²ātīm*, букв. «рот слюны», в этом тексте представляет собой поэтическое описание женского лона, при этом *rū²tu*, по всей видимости, обозначает влагалищную жидкость. Таким образом, в рамках принятой нами трактовки слова *rū²tu* и *šinātu*, занимающие в параллельных стихах одну и ту же синтаксическую позицию, связаны и синонимическим параллелизмом. Кроме того, интересно отметить, что в заклинании из Исина прочная связь возлюбленного с героиней заклинания уподобляется связи пьяницы с пивом¹⁴³: как известно, в шумерской любовной лирике пиво нередко используется в качестве метафоры для влагалищной жидкости¹⁴⁴.

17–18. Сад Суэна. — Вероятно, речь идет о саде при храме Суэна, бога луны, в Кише¹⁴⁵. Другая линия интерпретации состоит в том, что имя бога луны обозначает здесь саму луну. В таком случае имеется в виду залитый лунным светом ночной сад¹⁴⁶.

¹³⁸ Перевод Дьяконова («наготу ее злую») основан на неверном прочтении последовательности *Ši-na-tim* как *lem/lam₅-na-tim* в Gelb 1970, 9 («thy vulva of evil»). Чтение *ši-na-tim* (*šinātu* «моча») подтверждается благодаря написанию *plene* (*ši-i-na-tim*) в приведенном выше параллельном стихе из старовавилонского заклинания.

¹³⁹ «The effect of this disparaging description of the girl would be to make clear to her that she cannot afford to be choosy with her lovers» (Westenholz 1972, 382, ср. также Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 213–214).

¹⁴⁰ «The Westenholzs' "your vulva stinking with urine" is unacceptable for its capricious insertion of "stinking" and lack of parallels to the abrupt change of sentiment it presents» (Lambert 1987, 38). Впрочем, перевод самого Лэмберта также содержит явно неприглядный образ: «your urine-yielding genitals» (ibid., ср. также «your urinating vulva» в Wasserman 2016, 243). В своей позднейшей работе Лэмберт воздерживается от перевода слова *šinātu*: «your... genitals» (Lambert 2013, 31).

¹⁴¹ Reiner 1978, 190 («deine Vulva des Urins (d.h. woher der Urin kommt)»; Wilcke 1991, 280 («Urinscham», см. также Wilcke 1985, 206); Cunningham 1997, 60 («your pudenda (the place) of urine»); Haas 1999, 150 («deine Scham (den Ort) des Urins»).

¹⁴² «Your vagina full of wetness» (Foster 2005, 66, см. также с. 206). Эта интерпретация принята Нойманном: «deine feuchte Scham» (Neumann 2008, 10). См. также перевод параллельного места в заклинании из Исина как «my vagina (full of) wetness (lit. urine)» в Assante 2002, 33.

¹⁴³ *akallaka kima Ištar iklū Dumuzi Seraš ukassū šātiša* «Я удержу тебя подобно тому, как Иштар удержала Думузи, / (подобно тому, как) Сираш (богиня пива) привязывает (к себе) того, кто пьет ее» (Wilcke 1985, 198: 14–15).

¹⁴⁴ Alster 1993, 16, fn. 9; Assante 2002, 34.

¹⁴⁵ Как отмечают Вестенхольцы, Суэн чаще других богов появляется в качестве теофорного элемента в именах собственных жителей староаккадского Киша и, следовательно, должен был иметь в этом городе свой храм (Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 204).

¹⁴⁶ «Я запрыгнул в сад, озаренный Луною» (Diakonoff 1981, 196); «I climbed into the garden of the moon» (Foster 2005, 67). См. также комментарий к этим стихам в Klochkov 2000, 385 и толкование этого места в Wilcke 1991, 281.

19. ...срубил я... — Немаловажно, что по отношению к тополию используется тот же глагол (*batāqu* «резать, рубить»), что и к смоле дерева *kanaktu* в стк. 11¹⁴⁷. Такое совпадение едва ли случайно и наводит на мысль о том, что в обоих случаях имеется в виду похожее по характеру (магическое?) действие — возможно, с похожими целями и результатами¹⁴⁸.

Тополь. — Акк. *šarbatu*, вероятно, обозначает евфратский тополь (*Populus euphratica*)¹⁴⁹. Можно предположить, что *šarbatu*, слово женского рода, уподобляется здесь девушке, которую заклинатель хочет покорить своей власти: срубленный тополь¹⁵⁰ символизирует ее подчинение чарам заклинателя¹⁵¹.

20. Для ее дня... — Таково буквальное значение последовательности *u-mi₃-iṣ-ša* (*ūm-iṣ-ša*). Референтом местоименного суффикса 3 л. ед. ч. может быть как тополь¹⁵², так и женщина, являющаяся объектом магических действий¹⁵³. В рамках первого подхода следует предполагать, что речь идет о каком-то особом дне, в который — по неясным нам причинам — надлежало срубить тополь или срезать его ветку¹⁵⁴. Целевое значение показателя *-iṣ* такому пониманию скорее не благоприятствует. Принимая второй подход, мы должны считать, что «ее день» — это день, в который заклинатель намерен осуществить свои магические действия, направленные на «нее» (т.е. на женщину)¹⁵⁵. Весьма неубедительной представляется точка зрения, согласно которой *u-mi₃-iṣ-ša* следует относить к следующему разделу текста¹⁵⁶.

21. Ходи вокруг меня... — В литературе отмечено два подхода к формам *DU-ri-ni* (императив) в этой строке и *i₃-DU-ru* (гномический претерит¹⁵⁷ или презенс) в стк. 22.

¹⁴⁷ Wilcke 1991, 281.

¹⁴⁸ В этой связи особенно маловероятным представляется предположение Вассермана (Wasserman 2016, 245), согласно которому в строке 11 следует видеть редкий глагол *patāqu* «пить»: «You have drunk(?) the sap of the incense-tree» (ibid., 243, см. также Haas 1999, 150). Вопреки Вассерману, глагол со значением «резать, рубить» прекрасно подходит по контексту в отношении затвердевшей «сосульки» древесной смолы (см. Lambert 1987, 37: «If the exudation of this tree, like that of many other trees, solidified in the air»). Столь же неправдоподобна интерпретация Гронеберг, которая видит в строке 11 форму глагола *patāqu* «лепить, формовать»: «Sie... formen... das Harz des Weihrauchbaumes» (Groneberg 2001, 104). Курьезная ситуация наблюдается в Hasselbach 2005, 280, где глагол переводится как «to fell, to cut off», однако транскрибируется как *patāqum*.

¹⁴⁹ Ср., однако, Postgate 1992, 183, где предполагается, что акк. *šarbatu* могло обозначать белый или черный тополь (*Populus alba/nigra*).

¹⁵⁰ По мнению некоторых переводчиков, речь идет не о срубленном дереве, а о срезанной ветви: «I cut off branches» (Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 203); «Тополёвую ветку обломил я» (Diakonoff 1981, 196); «I snapped off the poplar (branch)» (Lambert 2013, 31).

¹⁵¹ Ср. комментарий к этому месту в Klochkov 2000, 385.

¹⁵² Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 209: «Another, less likely, possibility is to take the suffix... as referring to the poplar».

¹⁵³ Ср. Wasserman 2016, 245: «But what does “her day” mean?»; «Unclear» (Foster 2005, 67); «Not very satisfactory» (Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 209). В последней работе рассматривается еще одна возможность: местоименный суффикс относится к богине Иштар («The latter might be a recurrent event associated with fertility rites... Such times were particularly suited for ensnaring a desired lover»). Как одну из возможностей рассматривает такое понимание и Гронеберг: «Vielleicht ist an einer Tag der Göttin zu denken» (Groneberg 2001, 104).

¹⁵⁴ Ср. Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 209 («We would then get “I cut off poplar in its (proper) time”, whatever that could mean»); Groneberg 2001, 104 («Oder die Euphratpappel hatte eine bestimmte Zeit, an dem sie für magische zwecke beschnitten werden konnte»).

¹⁵⁵ Ср. интересный перевод Лэмберта «to the tryst with her» («на свидание с ней»), Lambert 2013, 31. Не вполне понятно, что стоит за переводом Вильке «für das Tageslicht für sie» (Wilcke 1991, 280, то же в Foster 2005, 67; Neumann 2008, 10). Возможно, он усматривает в стк. 17–20 противопоставление между ночью, во время которой заклинатель забирается в «сад Суэна» (см. комментарий выше) и совершает там магические действия, и следующим за этой ночью днем (*ūtu*), когда колдовство должно повлиять на девушку, объект его заклинаний.

¹⁵⁶ «Daily?... among my boxwoods» (Gelb 1970, 10); «Umkreise mich, rufe mich immer wieder» (Krebernik 1996, 10); «An ihrem Tag wende dich zu mir hin, nenne mich mit Namen» (Haas 1999, 151).

¹⁵⁷ Ср. примеры в Mayer 1992.

Согласно одной точке зрения, здесь нужно видеть незасвидетельствованный глагол **duārum* «ходить по кругу, кружить»¹⁵⁸, родственный хорошо известному западносемитскому **dwr* с тем же значением¹⁵⁹. Согласно другой точке зрения, речь идет об обычном для аккадского языка глаголе *tāru* (саргоновск. *tuārum*) «поворачиваться, возвращаться»¹⁶⁰. Важнейшим препятствием для такой интерпретации является характер управления: насколько можно судить по примерам, приведенным в CAD T, глагол *tāru* никогда не употребляется с прямым дополнением¹⁶¹.

...*среди самшитов*... — Большинство исследователей понимает последовательность *i-da-az-ga-ri-ni* как *it-taskarinnē* «среди самшитовых деревьев»¹⁶². Упоминание самшита, на первый взгляд, хорошо укладывается в общий контекст заклинания, в котором называются также другие деревья («тополь» в стк. 19, ароматическое дерево *kanaktu* в стк. 5, 10). Известная трудность, однако, состоит в том, что самшит, по всей видимости, не произрастал на территории Древней Месопотамии¹⁶³. Кроме того, такой трактовке препятствует ассимилированная форма предлога *in*, необычная для саргоновского аккадского (см. лингвистическое введение).

Альтернативная интерпретация была предложена О. Вестенхольцем, по мнению которого речь здесь может идти об императиве породы Ntn глагола *zakāru* «говорить; называть»¹⁶⁴. Форма *itazkarinni*, «зови_{ж.р.} меня снова и снова», таким образом, составляет грамматическую параллель с предшествующей ей формой *dūrinni* «ходи_{ж.р.} вокруг меня(?)». Впоследствии Вестенхольц отказался от своей трактовки, указав на то, что форма породы Ntn (итератив пассивной породы N) едва ли совместима с объектным местоименным суффиксом (*itazkarinni* «зови **меня**»)¹⁶⁵, однако в действительности переходное значение *zakāru* Ntn хорошо известно, см., например, *naḫḫar 5 abullāti... attazqara šumēšin* «Я назвал имена всех пяти ворот»¹⁶⁶. В этом и других пассажах порода

¹⁵⁸ Согласно Кребернику, этот глагол, возможно, также засвидетельствован в раннеаккадском гимне Шамашу (Krebernik 1996, 18), см. прим. 161.

¹⁵⁹ Этот подход принят в von Soden 1972, 273 («wie der Hirt die Schafe (sorgend) umkreist»); Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 203 («you shall go around me»); Wilcke 1991, 280 («umfänge (wörtlich: umkreise) mich»); Neumann 2008, 10 («umkreise mich»); Wasserman 2016, 243 («encircle me»); по-видимому, также Foster 2005, 67 и Cunningham 1997, 58 («seek me»). Такое понимание стоит и за переводом Ключкова: «Ищи меня в зарослях букса» (Klochkov 2000, 215, см. также комментарий на с. 385). Несколько неопределенное отношение к этому вопросу можно усмотреть в Krebernik 1996, 18.

¹⁶⁰ Переводы, основывающиеся на этой трактовке, см. в Diakonoff 1981, 196 («Обернись ко мне»); Haas 1999, 151 («wende dich zu mir hin»); Groneberg 2001, 105 («wende dich doch zu mir um»).

¹⁶¹ Согласно Лэмберту, в староаккадский период глагол *tāru* мог также употребляться с переходными значениями «окружать; охранять», которые были утрачены им в позднейшем аккадском (Lambert 1989, 9), однако аргументы, приводимые им в пользу этой гипотезы, неубедительны. Так, значение «охранять» Лэмберт выводит на основании предполагаемой им параллели между syllabической записью *i-DU-wa-ar* (ARET 5, 6 ii 8) и шумерограммой EN.NUN.AK «охранять» (OIP 99, 326 ii 6) в двух манускриптах раннеаккадского гимна Шамашу. В действительности, однако, *i-DU-wa-ar* в ARET 5, 6 соответствует AN.NIGIN₂ в OIP 99, 326 ii 4 (см. Krebernik 1992, 105; 1996, 18; шум. *nigin₂* представляет собой обычное соответствие для акк. *tāru* в месопотамской лексикографической традиции). Также едва ли вероятно, чтобы значение «окружать» могло развиться у акк. *tāru* под влиянием шум. глагола *nigin₂*, у которого наряду со значением «поворачивать, возвращаться» есть также значение «кружить, окружать» (такое предположение делается в Lambert 1987, 38; 1989, 9). Нам остается неясным, какая интерпретация стоит за переводом «lead me» в Lambert 2013, 31 (формы *DU-ri-ni* и *i₃-DU-ru* не могут быть произведены от глагола *tāru* «вести»).

¹⁶² Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 203; Wilcke 1991, 280; Klochkov 2000, 215; Foster 2005, 67; Neumann 2008, 10; Wasserman 2016, 243; ср. уже Gelb 1970, 10.

¹⁶³ CAD T 282; Postgate 1992, 184.

¹⁶⁴ Westenholz 1972, 382. См. также Diakonoff 1981, 196 («говори со мною»); Krebernik 1996, 18 («rufe mich»); Haas 1999, 151 («nenne mich mit Namen»); Groneberg 2001, 105 («nenne mich»).

¹⁶⁵ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 209.

¹⁶⁶ OIP 2, 113 viii 5, цит. по CAD Z 1a.

Ntn глагола *zakāru*¹⁶⁷ очевидно употребляется с тем же значением, что и итеративная порода Gtn¹⁶⁸. Недостаток этой интерпретации заключается в том, что все известные сегодня примеры такого употребления *zakāru* Ntn происходят из текстов на младова-вилонском литературном диалекте (I тыс. до н.э.) и, как правило, оцениваются исследователями как позднее искусственное явление¹⁶⁹. Все же тот факт, что варьирование между Gtn и Ntn отмечается уже в старовавилонском аккадском¹⁷⁰, позволяет с осторожностью предположить, что это явление могло быть присуще и саргоновско-му диалекту.

25. *На дланях его украшенья...* — Букв.: «украшены(?) его руки». Большинство переводчиков следует фон Зодену¹⁷¹ и видит в *šī-ir-gu-a* форму статива дв. ч. со значением «они украшены»¹⁷². Постулируемая фон Зоденом лексема известна только по этой строке, ее значение выводится из сближения с гез. *tasargawa* «быть украшенным»¹⁷³. Отметим, что в рамках данной интерпретации можно допустить и более отвлеченный перевод «красивы, прекрасны»¹⁷⁴.

Морфологическая интерпретация данной последовательности в рамках гипотезы фон Зодена нуждается в пояснениях. Как в ANw. 1216b, так и в GAG § 110h фон Зоден квалифицирует эту форму как статив глагольного прилагательного в основной породе. Как известно, четырехсогласные образования без префиксов *n-/š-* в аккадском языке крайне редки, при этом наиболее известный пример такого рода, *palkû* «широкий» (только в младовавилонском), указывает на *a* (а не *i*) в качестве гласного первого слога. По мнению фон Зодена, структурной параллелью с *i*-вокализмом является хорошо засвидетельствованное прилагательное *ersû* «готовый», однако новейшие данные о саргоновском аккадском опровергают эту точку зрения: как показано в Kogan, Markina 2019, 285–286, древнейшая форма этого прилагательного имела вид **arsu[?]um*. Иными словами, по своему морфологическому облику гипотетическое прилагательное **širgu[?]um* не согласуется с имеющимися у нас — пусть и крайне скудными — свидетельствами об этом морфологическом типе¹⁷⁵. Отметим, что в CAD Š₃ 102a

¹⁶⁷ Вопреки фон Зодену (ANw. 1505a), речь не идет о породе Nt (см. Kouwenberg 2010, 391–392).

¹⁶⁸ Примеры на такое употребление породы Ntn у других глаголов см. в GAG § 91g, см. также Kouwenberg 2010, 429–430.

¹⁶⁹ См., в частности, GAG § 96e Anm.

¹⁷⁰ См. список глаголов в Kouwenberg 2010, 429.

¹⁷¹ von Soden 1972, 273–274.

¹⁷² «Arrayed with jewels are his arms» (Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 203); «Seine Arme sind geschmückt» (Wilcke 1991, 280, см. также Groneberg 2001, 105; Neumann 2008, 11); «His arms are adorned» (Wasserman 2016, 243). См. также ANw. 1216b (*šerg/kûm* «geschmückt sein»); CAD Š₃ 102a (*širgû* «adorned»). Крайне негативная оценка этой интерпретации в Lambert 1987, 38 («extremely whimsical») представляется гиперкритической. Сам Лэмберт оставляет это место без перевода: «His hands are...» (Lambert 2013, 31).

¹⁷³ CDG 512. Ср. Hasselbach 2005, 140, fn. 81.

¹⁷⁴ Хотя эфиопский корень в самом деле всегда употребляется лишь в значении «украшать» (LLA 348–349), нетрудно допустить, что гипотетическая аккадская параллель могла несколько отличаться по семантике (von Soden 1972, 274).

¹⁷⁵ Ср. Kouwenberg 2010, 311, fn. 86 (гипотетический переход **a > e* перед *r*, о котором упоминает Кауверберг, в саргоновском аккадском совершенно не представим). В целом используемая фон Зоденом и многими другими авторами после него транскрипция с *e* для этой словоформы не выглядит обоснованной. Известный из вавилонского переход **i > e* перед *r* был в самом деле довольно распространен в саргоновском диалекте (Hasselbach 2005, 107), но, очевидно, имел факультативный характер (Kogan 2011c, 52). В данном случае орфографических свидетельств в его пользу нет: если бы рассматриваемый гласный звучал как *e*, саргоновская орфография предполагала бы использование знака *si₁₁* (Sommerfeld 1999, 18–22; Hasselbach 2005, 50–52; Kogan 2011c, 45–46). Таким образом, предпочтительной в данном случае представляется нормализация с *i* (как в CAD Š₃ 102a).

širgû не квалифицируется как глагольная лексема («adj.»), что в свете сказанного выше представляется довольно обоснованным.

Как отмечают Вестенхольцы¹⁷⁶, трактовка фон Зодена выглядит привлекательной в свете возможной параллели из Песни Песней, где руки возлюбленного описываются как *gaḥlē zāhāb māmullā'im ba-ttaršiš* «золотые жезлы, унизанные драгоценными камнями»¹⁷⁷.

Альтернативная трактовка состоит в отождествлении *ši-ir-gu-a* с акк. *šerku* «связка сушеных фруктов»¹⁷⁸. Эта интерпретация восходит к изданию Гельба¹⁷⁹ и отражена в переводах Ключкова¹⁸⁰ и Фостера¹⁸¹. При таком толковании требует объяснения окончание словоформы. Вопреки Гельбу, речь не может идти о форме дв. ч.¹⁸². Вероятно, в *ši-ir-gu-a* следует видеть форму мн. ч., снабженную местоименным суффиксом 1 л. ед. ч.: «мои связки плодов»¹⁸³. Тогда стк. 25–29 должны представлять собой речь женского персонажа: покорившаяся чарам заклинателя девушка воспекает красоту своего возлюбленного¹⁸⁴. Другая возможность состоит в том, чтобы понимать знак А как логограмму *DURU₅ = raṭbu* «сырой; свежий»¹⁸⁵: *ši-ir-gu DURU₅ = šerkû raṭbūtum* «свежие плодовые связки» (т.е. связки свежих плодов инжира или яблок). Необходимо, однако, отметить, что примеры, в которых *šerku* или заимствованное в шумерский *še-er-gu*¹⁸⁶ обозначали бы связку свежих, а не сушеных фруктов, практически отсутствуют¹⁸⁷, что существенно снижает привлекательность данного толкования¹⁸⁸.

¹⁷⁶ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 216.

¹⁷⁷ Песн 5: 14 и см. ниже комментарий к стк. 26.

¹⁷⁸ CAD Š₂ 316a *šerku* «string of dried fruit». Как правило, слово *šerku* обозначает связку сушеных плодов инжира, реже яблок (подробнее см. Gelb 1982). Едва ли правдоподобна точка зрения Сивилия, согласно которой *šerku* этимологически связано с упомянутым выше гез. *tasargawa* (Civil 1987, 235).

¹⁷⁹ «(Like) two strings are his arms» (Gelb 1970, 10, см. также 1982, 71–72).

¹⁸⁰ «Его руки — плодов две связки» (Klochkov 2000, 215).

¹⁸¹ «His arms are two round bundles of fruit» (Foster 2005, 67).

¹⁸² Gelb 1969, 59; 1982, 71. Гельбу следуют Ключков и Фостер. Загадочным для нас остается смысл замечания Вассермана: «The lack of mimation is not an argument against this suggestion, as mimation is absent also in ll. 6–7, and 13–14» (Wasserman 2016, 246).

¹⁸³ См. уже Westenholz 1972, 382 («a plural with the possessive suffix -ya: “my ...s”»). Вместо буквального перевода «его руки — мои плодовые связки» можно предложить следующий парафраз: «для меня его руки — (словно) плодовые связки». Близкую структурную параллель находим в Песни Песней 1: 13–14 (*šār ha-mmōr dōdī lī... 'āškōl ha-kkōpār dōdī lī* «Мешочек с миррой мой возлюбленный для меня... Гроздь хны мой возлюбленный для меня»). Ср. также употребление суффикса 1 л. ед. ч. в плаче Гильгамеша по Энкиду: *lubār isinnātiya nebeḥ lalēya* («Энкиду был) мне праздничным одеянием, (был) мне роскошным поясом») (George 2003, 654: 48, см. также стк. 46–47).

¹⁸⁴ В таком ключе понимает этот отрывок Дьяконов: «Скажешь ты: “Его руки — мой подарок”» (Diakonoff 1981, 196). См. также его комментарий: «...здесь вводится прямая речь... красавицы, на которую колдун наводит чары» (ibid., 312). Возможность такого прочтения этих строк также рассматривается в Wasserman 2016, 246. Вопреки Дьяконову, едва ли можно видеть в *ši-ir-gu-a* дериват глагола *šarāku* «дарить». Слово *širku*, которое, очевидно, имеет в виду Дьяконов, крайне редко употребляется в значении «подарок» (в CAD Š₃ 111 *širku* В приводится по одному среднеассирийскому и нововавилонскому примеру), в большинстве же случаев это слово обозначает облата — ребенка, отданного на воспитание в храм (CAD Š₃ 106 *širku* А; слово известно, главным образом, по нововавилонским текстам).

¹⁸⁵ В словарях аккадского языка приводятся лишь примеры слоговой записи акк. *raṭbu* (АНw. 963b; CAD R 218), однако в действительности это прилагательное, по-видимому, записывалось посредством логограммы *DURU₅*, по крайней мере, в сочетаниях *DUḥ.DURU₅ = tuḥḥū raṭbūtu(?)* «свежие отруби» (см. Stol 1971, 170–171; Borger 2010, 311, Nr. 298) и *ESIR₂.DURU₅ = iṭṭū raṭbūtu(?)* «вязкий битум» (см. Stol 2012, 49, 54; ср. *ENGUR.DURU₅ = i₃-da-um la-ti-ba-[lūm]* в VE 1270).

¹⁸⁶ О шум. *še-er-gu* см. Gelb 1982.

¹⁸⁷ Gelb 1982, 77. Мы можем указать только шум. *ḫe^{es}u₄-hi-in še-er-kum* «связка зеленых фиников» = *ši-ir-ku* в лексическом списке I тыс. до н.э. (MSL 16, 155: 60).

¹⁸⁸ Как видно из прим. 179–181, авторы, склоняющиеся к данному направлению мысли, обычно игнорируют этот аспект семантики аккадского слова в своих переводах.

Другой возможный недостаток этой интерпретации заключается в том, что в MAD 5, 8 для передачи сибиланта в анлауте интересующего нас слова используется знак серии SV (SI), в то время как ввиду шум. *še-er-gu* ожидалось бы употребление знака серии ŠV: **še₃/ši-ir-gu = *ti/erkū*¹⁸⁹. Впрочем, в свете того, что в аккадских текстах саргоновского периода нередко наблюдается смешение знаков серии ŠV и SV¹⁹⁰, это обстоятельство нельзя считать решительным препятствием предложенному выше толкованию.

Как указывает Фостер, уподобление рук плодовым связкам хорошо согласуется с метафорическим языком аккадской любовной поэзии, который насыщен образами, связанными с растительным миром (*inbu* «плод» и *kirū* «сад» — среди ключевых слов аккадской любовной лирики)¹⁹¹. Вероятно, имеется в виду, что руки возлюбленного столь же сладостны и желанны для героини заклинания, как плоды¹⁹². Как отмечено Сивилем¹⁹³, в связи с комментируемым стихом интерес представляет следующее место из шумерской поэмы о Лугальбане, в котором шум. *še-er-gu* появляется при описании демонов: *é^{es}reš₃ še-er-gu hi-li sur-ra-gen₇ / a₂-ne-ne-a mu-un-ne-la₂-la₂* «он (некий бог?) повесил им (это) на руки, словно связки плодов инжира, источающие сладость»¹⁹⁴. Хотя смысл этого пассажа в целом остается неясным, мы можем заключить из него, что связка фруктов действительно могла использоваться в месопотамской литературе в качестве привлекательного образа.

Совершенно неправдоподобен перевод Хааса, где к этому стиху отнесено слово «масло» (*šamnum*) в стк. 26, а *ši-ir-gu-a*, очевидно, понимается как форма глагола *sarāqu* «брызгать» (исключено с точки зрения аккадской морфологии): «Ausgeschüttet ist an seinen Seiten Öl»¹⁹⁵.

26. Пряные травы. — Слово *ti-bu-ut-tum* в этом стихе до сих пор не получило убедительной интерпретации. Как правило, переводчики отождествляют его с *tibbutu/timbuttu*, словом, которое, согласно основным словарям аккадского языка, обозначает некий струнный инструмент¹⁹⁶. При таком толковании *tibbutum šaptāšu* в MAD 5, 8 обычно понимают как метафорическое описание голоса возлюбленного: «его губы (сладкоголосы,

¹⁸⁹ Шум. *še-er-gu* (также известны написания *še₇-gu* и *še₃še₇-gu*) встречается уже в староаккадский период, поэтому фонема *š* в этой лексеме должна восходить к раннеакк. *t* (см. Nurrullin 2019, 27–28). См. также Civil 1987, 235, где предполагается, что в эблаитском вокабулярии (VE 69) аккадское слово записывается как *ša-gu₂-um* (= **tarkum*).

¹⁹⁰ Kogan 2011b, 86–87.

¹⁹¹ «The arms are compared in a positive sense to two long bundles of fruit on strings; fruit was commonly used to refer to sexual attractiveness» (Foster 2005, 67, fn. 4). Подробнее о растительных образах в аккадской любовной поэзии см. Wasserman 2016, 43, 54–55.

¹⁹² Крайне маловероятной представляется точка зрения Гельба, согласно которой посредством этого образа описывается удрученное состояние отвергнутого юноши: его руки подобны увядшим плодам (Gelb 1982, 72).

¹⁹³ Civil 1987, 235. См. также Alster 2005, 67; Alster, Oshima 2006, 61.

¹⁹⁴ Цит. по Civil 1987, 235, см. также Alster 2005, 63: 398–399 (по неясным причинам оба автора читают знак NE в глагольной запячке как показатель комитатива *de₃*: *mu-un-de₃-la₂-la₂*; более оправданным в этом контексте кажется показатель датива 3 л. мн. ч. *ne*). Пассаж труден для интерпретации, что во многом связано с тем, что непосредственно предшествующий ему текст сильно поврежден. В частности, непонятным остается, что является объектом глагола *la₂* «вешать». Ср. следующие переводы: «he put (armor rings?) on their arms like charming strings of figs» (Civil 1987, 235); «like a string of figs dripping with lusciousness, they hang their arms» (ETCSL t.1.8.2.1); «Binding like strings of figs, dripping(?) with lusciousness» (Alster 2005, 63); «Aufgefädelte Feigen — gleich dem Schmuck von Prunk-Gefäße — hängen ihnen von ihren Armen herab» (Wilcke 2015, 246, за переводом Вильке стоит чтение *hi-li bur-ra-gen₇* «подобно роскоши сосуда *бур*»).

¹⁹⁵ Haas 1999, 151.

¹⁹⁶ AHW. 1354b («eine Harfe»); CAD T 417 («harp»); ср., однако, CDA 405b («(a musical instrument, phps.) “drum”»).

как) лира»¹⁹⁷. Эта трактовка теряет убедительность в свете недавних исследований, в которых показано, что *tibbuttu*, по-видимому, обозначало разновидность барабана¹⁹⁸.

Наш перевод следует другой линии интерпретации, состоящей в том, чтобы видеть в *ti-bu-ut-tum* в MAD 5, 8 семантическую параллель с предшествующим ему словом *šannum* (I₃) («душистое» масло)¹⁹⁹, т.е. обозначение некоего ароматического вещества. Это толкование представлено в работах Вестенхольцев и Гронеберг, по мнению которых *ti-bu-ut-tum* следует понимать как ботанический термин²⁰⁰. В то время как Гронеберг считает, что речь идет о некоей неизвестной за пределами MAD 5, 8 лексеме (*tibuttum*)²⁰¹, о значении которой можно судить исключительно на основании ее контекста в заклинании, Вестенхольцы, как можно заключить из нормализации *tibbuttum* (см. прим. 200), очевидно, полагают, что здесь употреблено обсуждавшееся выше слово *tibbuttu/timbuttu* «барабан(?)». Последняя точка зрения заслуживает более пристального рассмотрения. Действительно, *tibbuttu* используется не только как обозначение музыкального инструмента, но и как название какого-то насекомого и, вероятно, также растения (см. ниже). Это второе значение известно, главным образом, по фармакологическому списку Uguanna и терапевтическим текстам (I тыс. до н.э.), где интересующее нас слово всегда употребляется в сочетании *timbut(ti) eqli*, букв. «барабан(?) поля»²⁰². Трактовка Вестенхольцев сопряжена с рядом трудностей. Во-первых, приходится допустить тождество *timbut eqli* в текстах I тыс. до н.э. и *tibbuttum* в MAD 5, 8²⁰³. Во-вторых, следует предположить, что *timbut eqli* обозначает душистое растение, чему нет никаких свидетельств²⁰⁴. В то же время, как отмечается у Вестенхольцев²⁰⁵, при таком толковании стк. 26–27 находят примечательную параллель в Песни Песней: *šiptōtāw šōšannīm nōṭapōt mōr ʾōbēr* «Его губы — лилии, с них капает текучая мирра»²⁰⁶.

¹⁹⁷ Gelb 1970, 10–11 («(like) a... and a harp? are his lips»); Wilcke 1991, 280 («Öl und Harfe(nklänge) sind seine Lippen»; так же в Neumann 2008, 11); Cunningham 1997, 59 («oil and (the sound of) the harp (are) his lips»); Foster 2005, 67 («his lips are oil and harpsong»); Wasserman 2016, 243 («Oil and (the sound of) harp — his lips»; см. также комментарий на с. 246: «the woman refers to her lover's lips as both kissable and uttering sweet words, like a harp»). Ср. Haas 1999, 151 («und eine *tibuttum*-Flöte ist an seinen Lippen»).

¹⁹⁸ Gabbay 2014, 115–116; Michalowski 2017, 223.

¹⁹⁹ Об использовании растительного (кунжутного) масла для изготовления парфюмерных изделий в Древней Месопотамии см. Jursa 2003–2005, 335.

²⁰⁰ «Oil and *tibbutum*-plants are his lips» (Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 203); «Öl — und das *tibuttum* (sind) (an?) seine(n) Lippen» (Groneberg 2001, 105, см. также Anm. 52: «...bisher nicht erkanntes, vielleicht florales, Element»).

²⁰¹ Groneberg 2001, 105, Anm. 52. Сходную трактовку находим в Westenholz 1972, 382 («it must denote some tasty substance»), где с осторожностью предлагается сравнение *ti-bu-ut-tum* с *ṭabtu* «соль» (неправдоподобно). Ср. также «елей и сласти» в переводе Ключкова (Ключков видит здесь слово *tibbuttu*, см. Klochkov 2000, 385). Нам остается неясным, какая трактовка стоит за переводом Дьяконова: «умаженье и страсть» (Diakonoff 1981, 196, курсив автора).

²⁰² Это имя, вероятно, описывает стрекот, издаваемый насекомым (см. De Zorzi 2014, 760–761), которое, таким образом, может быть отождествлено как сверчок или саранча: «eine Grille» (AHw. 1354b); «a cricket or locust» (CAD T 417). Неприемлема точка зрения авторов CDA, согласно которой *timbut eqli* обозначает только растение: «“field-drum” (a plant)» (CDA 405b).

²⁰³ В пользу того, что *tibbuttu/timbuttu* могло употребляться с тем же значением, что и *timbut eqli*, свидетельствует пассаж из сборника гаданий по врожденным уродствам: *šumma izbu kīma timbutti* «Если уродец подобен насекомому *тимбутту*» (*Šumma izbu* XVII 57, см. De Zorzi 2014, 754; среди оменов, в которых облик уродца уподобляется разного рода животным).

²⁰⁴ Наиболее убедительное свидетельство в пользу того, что *timbut eqli* могло обозначать растение, содержится в Uguanna II 183, где U₂ *tim-bu-ut-ti* A.ŠA₃ SIG₇ «желтый/зеленый барабан(?) поля» приравнивается к U₂ *qut-ra-tu₂* (цит. по CAD T 418a, см. также CAD Q 323 *qutratu* «a plant»). См. также Böck 2008, 321 об аккадских названиях растений, состоящих из имени насекомого и генитивного определения *ša eqli* «полевой».

²⁰⁵ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 216.

²⁰⁶ Песн 5: 13. Заслуживает внимания соположение описания губ и рук в Песн 13–14 и в MAD 5, 8: 25–27 (Песн 5: 14 цитируется нами выше в комментарии к стк. 25).

29. *На плечах у него...* — Едва ли убедительно толкование Гронеберг, которая читает вместо *in bu-di₃-šu* «на его плече» *in pu-ti-su*, букв. «на его лбу», и интерпретирует это сочетание как составной предлог: «(steht) ihm gegenüber»²⁰⁷.

...кувшин кедровый. — По мнению большинства переводчиков, *erēnu* «кедр» в этом стихе обозначает кедровое масло²⁰⁸, которым наполнен кувшин²⁰⁹. Согласно принятой в нашем переводе альтернативной трактовке, речь идет о материале, из которого он изготовлен²¹⁰.

30. *Извело...* — Значение *dubbubu* в этом стихе остается не вполне ясным. По мнению Вестенхольцев, *dabābu* D употребляется здесь с тем же значением, что и *dabābu* Š в сочетании *sinništa šudbubu*, которое известно по текстам I тыс. до н.э. и обозначает некое магическое действие (букв.: «заставить женщину говорить»). Вестенхольцы следуют широко принятой интерпретации этого выражения как эвфемизма: «разговаривать женщину», т.е. «сбить ее с толку», «совратить ее»²¹¹. Как убедительно показала Э. Райнер, *sinništa šudbubu* в действительности обозначает ритуал, цель которого состоит в том, чтобы выведать у спящей женщины ее тайны («разговорить женщину» значит заставить ее говорить во сне)²¹². Таким образом, это выражение едва ли может как-то способствовать истолкованию *dubbubu* в MAD 5, 8.

Неубедительны переводы Гронеберг и Фостера, согласно которым порода D глагола *dabābu* имеет в MAD 5, 8 то же значение, что и основная порода этого глагола («говорить, разговаривать»)²¹³.

Примечательная параллель к употреблению *dubbubu* в MAD 5, 8 была выявлена И.О. Хаитом²¹⁴ в старовавилонском сборнике гаданий, где субъектом глагола выступает богиня любви Иштар: *Ištar aššat awilim [uda]bbam-ma ina bītim uššešše* «Иштар... жену человека и [заставит ее покинуть] (свой) дом»²¹⁵. Согласно Хаиту, в обоих текстах *dubbubu* имеет значение «делать кого-либо больным от любви; околдовывать»²¹⁶. Более уместным представляется, однако, видеть здесь хорошо известное у *dubbubu*

²⁰⁷ Groneberg 2001, 105. Лэмберт считает допустимыми оба варианта чтения (Lambert 1987, 38). В своем позднейшем переводе Лэмберт выбирает чтение *in bu-di₃-šu* «on his shoulder» (Lambert 2013, 31).

²⁰⁸ Т.е. кунжутное масло, напитанное ароматом кедра (см. Jursa 2003–2005, 335).

²⁰⁹ См., например, Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 203 («A cruse of cedar oil»). Ср. также Wilcke 1991, 280 («ein Krug mit Zedernharz») и Groneberg 2001, 105 («ein Krug mit Zedernholz»).

²¹⁰ Так в переводе Гельба: «a pitcher of cedar» (Gelb 1970, 11). См. также CAD A₂ 340b («an a-cup of cedar wood»).

²¹¹ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 210 (в переводе: «The *ir'emu* have confounded her», *ibid.*, 203). В русле трактовки Вестенхольцев, судя по всему, выполнены переводы Wilcke 1991, 280 («Die Liebreize haben sie betört»); Diakonoff 1981, 196 («Да смутит тебя, дева, Ир'емум»); Klockov 2000, 215 («(Так) ее убедил Любимец»); Wasserman 2016, 243 («The love-charms have persuaded her»). Толкование *sinništa šudbubu* как эвфемизма восходит к Ebeling 1925, 16, см. также Meissner 1931, 32–33; Biggs 1967, 71.

²¹² Reiner 1990, 421–424. Ср. уже Ungnad 1941–1944, 264–265. Критику точки зрения Райнера можно найти в Scurlock 2005–2006, 126, fn. 7, однако в этой работе не приводятся никаких существенных контраргументов. Вопреки Ж.-М. Дюрану, *dabābu* Š в поврежденном старовавилонском письме из Мари едва имеет какое-либо отношение к *sinništa šudbubu* в текстах I тыс. до н.э. (Durand 2001, 128; ср. Sasson 2015, 322, fn. 84).

²¹³ «(So) the love charms have bespoken her» (Foster 2005, 67; предшествующие строки, описывающие красоту возлюбленного, понимаются Фостером как речь ир'емумов); «Die *ir'emū* verhandeln mit ihr» (Groneberg 2001, 105).

²¹⁴ Khait 2014, 77–78.

²¹⁵ YOS 10, 46 iii 57–58, цит. по Khait 2014, 77.

²¹⁶ В пользу своей интерпретации Хаит указывает на примеры использования *dabābu* G «говорить» в качестве эвфемизма для полового акта в выражении *itti sinništī dabābu* «“говорить” с женщиной» (см. Paul 1994, 194). На наш взгляд, связь между таким употреблением *dabābu* G и предполагаемым значением «околдовывать (любовью)» у *dubbubu* в MAD 5, 8 и YOS 10, 46 далеко не очевидна.

значение «донимать кого-либо (требованиями или просьбами), докучать, изводить»²¹⁷: в MAD 5, 8 девушку изводит «страсть» (*ir'ēmū*), вызванная в ней заклинателем; в YOS 10, 46 богиня любви (т.е. сама любовь?) изводит замужнюю женщину, заставляя ее уйти к любовнику²¹⁸.

В свете *iš-ku-nu-ši a-na mu-ḫu-tim* «они сделали ее одержимой» в следующем стихе определенный интерес представляет употребление инфинитива *dubbubu* в значении «сумасшествие»²¹⁹. Это значение известно, главным образом, по лексическим спискам I тыс. до н.э., где *dubbubu* приравнивается к шум. *dimma-ku₂-ga* «сумасшествие»²²⁰. Вне лексических списков можно указать только следующий стих из «Вавилонской теодицеи»: *sadra pakkaka dubbubiš t[u-...]* «своей строгий разум ты [вверг] в безумье»²²¹. Стоящее за этим значением семантическое развитие остается неясным²²², вследствие чего трудно определить, может ли *dubbubu* «безумие» играть какую-то роль для интерпретации *u₂-da-bi-bu-ši-ma* в MAD 5, 8.

Вожделенье. — В этом стихе употреблена форма мн. ч. слова *ir'etum*. Некоторые переводчики полагают, что речь идет о многих любовных божках, которые совместно воздействуют на героиню заклинания, подчиняя ее воле колдуна²²³. Эта трактовка до известной степени противоречит начальным строкам заклинания, где Ир'емум, по-видимому, описывается как конкретный мифологический персонаж («сын Иштар»), а не как один из множества любовных божков. В то же время само представление о том, что «эротов», входящих в окружение богини любви, может быть много, находит параллель в греческой мифологии эллинистической эпохи²²⁴.

Согласно альтернативной интерпретации, предложенной Вестенхольцами, употребленное во мн. ч. слово *ir'etum* в MAD 5, 8 имеет абстрактное значение «любовь, страсть»²²⁵. Определенным препятствием для этого направления мысли является тот факт, что глагольное выражение *šakānu ana* «превращать в кого-то» во всех известных употреблениях встречается с одушевленным субъектом (CAD Š₁ 148–149). То же справедливо и для обсуждаемого выше глагола *dubbubu*.

²¹⁷ Возможно, такое же понимание стоит за переводом Лэмберта: «The cupids have arraigned her» (Lambert 2013, 31).

²¹⁸ Как кажется, *dubbubu* имеет сходное значение также в следующем отрывке из младовавилонского заклинания: *annaši-mi kaššāptu ša udabbabu eṭla* «Вот она, ведьма, что изводит юношу» (Abusch, Schwemer 2011, 182: 18'). Мы следуем трактовке, предложенной для этого пассажа в CAD D 12b: «this is she, the witch, that pesters the young man». Намного менее удачен перевод Абуша и Швемера: «*I am carried (off)! The witch who slanders the young man...*» (ibid., 194). Возможно, на употребление *dubbubu* в этом тексте опирается перевод Гельба: «The ir'ēmū have bewitched her» (Gelb 1970, 11).

²¹⁹ CAD D 13, *dubbubu* d «to rave (said of a madman)» (иначе в АНw. 147b, *dabābu* D3 «wirr reden»).

²²⁰ А также к *du₉-du₉* «взбешивать, взбивать; скитаться» (наряду с *dālu* «странствовать, скитаться; быть беспокойным»).

²²¹ Lambert 1960, 72: 35. В месопотамском комментарии к этому месту дается объяснение *dubbubu* = *šanê tēmi* «безумие» (ibid.; Oshima 2014, 443; ССР 1.4). В свете этой глоссы *dubbubu* в Теодицеи едва ли может быть понято как отглагольное прилагательное «сумасшедший» (так в переводе Лэмберта; ср. АНw. 174a *dubbubiš* «zum wirren Reden»).

²²² Основную проблему составляет здесь труднообъяснимое различие в диатезе («докучать, изводить» vs. «сходить с ума, быть безумным»). Нельзя исключать, что непреходящее значение является развитием более общего «много говорить, быть болтливым» (ср. Kouwenberg 1997, 100).

²²³ См., например, перевод Лэмберта, приведенный выше (прим. 217).

²²⁴ См. подробное описание в Auanger 2002, 238–240.

²²⁵ «It may be assumed that the word in its impersonal aspect was plurale tantum like several other nouns of the *ipris*-formation... while in the mythological context of lines 1–5, where *ir'etum* is more or less personified, the plural form would be inappropriate» (Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 205). Ср. также комментарий к этому месту в издании Ключкова: «ир'ему... здесь следует понимать как любовные заклинания, а не как персонификацию страсти» (Klochkov 2000, 387).

31. *Одержимая*. — Перевод перенят нами у Клочкова. Термином *tu/aḥḫû* (в MAD 5, 8 употреблена форма ж.р. *tuḥḫûtum*) обозначался человек, находящийся в состоянии иступления, экстаза, чаще всего пророческого. Насколько можно судить по примерам, собранным в словарях²²⁶, эта лексема лишь изредка используется для описания «обычного» сумасшествия. В наиболее явном виде это употребление отмечено для абстрактного имени *maḥḫûtu* в составе идиомы *maḥḫûtiš alāku/ewû* «обезуметь, сойти с ума».

Ряд исследователей видят в *tu-hu-tim* в MAD 5, 8 имя с абстрактным значением²²⁷. На первый взгляд, этой трактовке препятствует неожиданное для саргоновского диалекта стяжение *tuḥḫû'utum* > *tuḥḫûtum*. Действительно, в саргоновском диалекте трифтонгические сочетания, как правило, не стягиваются, вследствие чего сверхдолгие гласные типа *û* теоретически невозможны. В реальности, однако, отдельные примеры такого рода, по-видимому, известны. Такова, например, неоднократно засвидетельствованная форма *li-ru-nim* «пусть они приведут сюда», встречающаяся наряду с ожидаемым написанием *li-ru-u₃-nim*²²⁸. Поскольку глагольная фраза *šakānu ana* часто употребляется с абстрактными именами на *-ûtu* («привести в какое-то состояние»), возможность такой интерпретации не следует исключать.

32. *...твоим ртом, полным страсти*. — Сочетание *pa₂-ki ša da-di₃*, букв. «твой рот любви», по-разному понимается исследователями. Оставляя без внимания переводы, в которых это сочетание передается буквально²²⁹, можно выделить две линии интерпретации. Некоторые исследователи видят здесь атрибутивный генитив: «твой рот, (полный) любви», «твой страстный рот»²³⁰. По мнению других, это сочетание следует переводить как «рот, (предназначенный для) любви» (генитив цели)²³¹. По всей видимости, *pa₂-ki ša da-di₃* в этой строке составляет параллель с *pa₂-ki ša ru-qa₂-tim*, букв. «твой рот слюны» (стк. 12). Как было отмечено выше, *pa₂-ki ša ru-qa₂-tim*, скорее всего, представляет собой метафорическое описание возбужденного женского лона, полного влаги. Как кажется, в том же ключе нужно трактовать и *pa₂-ki ša da-di₃*²³². Тогда несколько более вероятным представляется атрибутивное прочтение генитива: «твой страстный (т.е. полный страсти, возбужденный) “рот”». Впрочем, нельзя исключать и второй трактовки. В таком случае «рот (для) любви» нужно понимать как своего рода кеннинг для вульвы.

33. *Ишхара*. — Богиня сирийского происхождения, чей культ получил широкое распространение на древнем Ближнем Востоке²³³. Связанные с ней представления

²²⁶ AHw. 582–583; CAD M₁ 90–91; M₂ 176–177.

²²⁷ Diakonoff 1981, 196 («безумье»); Foster 2005, 67 и Wasserman 2016, 243 («ecstasy»).

²²⁸ Hasselbach 2005, 291; Kogan, Markina 2019, 308. Из недавно выявленных примеров см. *ki-zu-tim* «группа сководов» в Milano, Westenholz 2015, 285, no. 235, об. 1; 294, no. 246, об. 3 (см. Kogan, Markina 2019, 300).

²²⁹ Например: «thy mouth of love» (Gelb 1970, 11).

²³⁰ Lambert 2013, 32 («your love-laden mouth»); Wasserman 2016, 243 («your lustful mouth»). Ср. также Diakonoff 1981, 196 («твои желанные губы»); Klochkov 2000, 215 («твой рот желанный»).

²³¹ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 203 («your mouth, so fit for love»); Foster 2005, 67 («your mouth for love-making»).

²³² В этой связи заслуживает упоминания объяснение акк. слова *hurdatu* «женские гениталии» как *hur-ri da-du* (= *hurri dādi/i*) в позднем вавилонском комментарии (Civil 1974, 332: 42, см. также ССР 4.2.А.а). Сочетание *hurri dādi* можно буквально перевести как «отверстие (для) любви». Однако сходство *hur-ri da-du* с *pa₂-ki ša da-di₃* в MAD 5, 8, по всей видимости, носит случайный характер: объяснение *hurdatu* через *hurri dādi/i* очевидно основано, прежде всего, на созвучии. Кроме того, судя по глоссе *da-du* = *ma-ra* (*māru* «сын; возлюбленный») строкой ниже в том же тексте, из двух значений слова *dādu* — «любовь» и «возлюбленный» — вавилонский комментатор имел в виду последнее.

²³³ Prechel 1996; Archi 2020.

могли существенно разниться в зависимости от места почитания²³⁴. В Нижней Месопотамии Ишхара имела много общих черт с Инанной-Иштар — прежде всего, в ее ипостаси богини любви — однако, как правило, не отождествлялась с ней²³⁵. В связи с нашим пассажем интересно отметить, что Ишхара, помимо прочего, считалась покровительницей клятвы, однако этот аспект ее культа известен, главным образом, по источникам из Сирии и Анатолии²³⁶.

35–36. Шея. — Как показал фон Зоден²³⁷, употребленное в оригинале слово *ṣawārum* следует связывать с западносемитскими лексемами со значением «шея»²³⁸. Согласно И.С. Архипову²³⁹, эта лексема, до последнего времени известная исключительно по MAD 5, 8, также встречается в нескольких старовавилонских текстах²⁴⁰.

37. ...соединятся... — Заслуживает внимания архаичное употребление породы Gt глагола *etēdu*²⁴¹. В позднейшие эпохи ее замещает порода N²⁴².

38. Не найдешь ты покоя. — Согласно Вестенхольцам, суффикс *-ni* при глагольной форме *ta₂-pa₂-ša-ḫi-ni* следует понимать как показатель субъюнктива, употребление которого объясняется тем, что заключительные строки заклинания представляют собой слова клятвы, произносимые колдуном²⁴³. В пользу этой трактовки также говорит характерное для клятвы использование частицы отрицания *lā* (*lā tapaššaḫīni*). Намного менее вероятной кажется предлагаемая в некоторых переводах интерпретация этого суффикса как аккузативной местоименной энклитики 1 л. ед. ч. При таком толковании речь, по всей видимости, должна идти об аблативном аккузативе²⁴⁴, а частице *lā* следует приписывать прохибитивное значение: «пусть ты не найдешь от меня покоя»²⁴⁵.

Литература / References

- Abusch, T., Schwemer, D. 2011: *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals*. Vol. 1. (Ancient Magic and Divination, 8/1). Leiden–Boston.
- Alster, B. 1991–1992: Early Dynastic proverbs and other contributions to the study of literary texts from Abū Šalābīkh. *Archiv für Orientforschung* 38–39, 1–51.
- Alster, B. 1993: Marriage and love in the Sumerian love songs. In: M.E. Cohen, D.C. Snell, D.B. Weisberg (eds.), *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*. Bethesda, 15–27.
- Alster, B. 2005: Demons in the conclusion of Lugalbanda in Hurrumkurra. *Iraq* 67/2, 61–71.

²³⁴ Prechel 1996, 189.

²³⁵ Ишхара была специфически связана с брачными церемониями и супружеской любовью (Stol 2016, 95, 434).

²³⁶ Prechel 1996, 145–146, 189.

²³⁷ von Soden 1972, 274; AHw. 1087a.

²³⁸ Родственно евр. *ṣawwā*(?)r, сир. *ṣawrā* (подробнее см. SED 1, № 258). Крайне негативная оценка этого сопоставления в Lambert 1987, 38 не заслуживает доверия.

²³⁹ Arkhipov 2021, 210–211.

²⁴⁰ George 2018, 64, no. 69: 7; 74, no. 86: 8 (вероятно, также в TIM 4, 36: 13, 15, 19).

²⁴¹ Вслед за Вестенхольцами (Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 210) мы полагаем, что речь идет о форме ставитва (*e-tam₂-da* = *‘etamdā*). Ср. Arkhipov, Loesov 2020, 39–40, где отмечается, что эта последовательность знаков может быть в принципе истолкована и как форма претерита (*e^ctamdā* < **yi^ctamdā*).

²⁴² Kouwenberg 2010, 295.

²⁴³ Westenholz J., Westenholz Aa. 1977, 210. См. также Hasselbach 2005, 206.

²⁴⁴ Об аблативном аккузативе см. Jacobsen 1963.

²⁴⁵ Klockhov 2000, 215 («Не получишь ты от меня покоя!»); Foster 2005, 67 («May you find no release from me»). Неправдоподобны переводы, в которых *-ni*, очевидно, понимается как аккузатив отношения: «sollst du mir nicht zur Ruhe kommen!» (Wilcke 1991, 281); «sollst du in Bezug auf mich (sexuell) nicht zur Ruhe kommen» (Haas 1999, 151). Невероятен перевод Гронеберг, в котором *pašāḫi* «успокаиваться» интерпретируется как переходный глагол: «sollst du (auch) mich nicht beruhigen» (Groneberg 2001, 106).

- Alster, B., Oshima, T. 2006: A Sumerian proverb tablet in Geneva, with some thoughts on Sumerian proverb collections. *Orientalia Nova Series* 75/1, 31–72.
- Archi, A. 2020: Išhara and Aštar at Ebla: some definitions. In: I. Arkhipov, L. Kogan, N. Koslova (eds.), *The Third Millennium: Studies in Early Mesopotamia and Syria in Honor of Walter Sommerfeld and Manfred Krebernik*. (Cuneiform Monographs, 50). Leiden–Boston, 1–34.
- Arkhipov, I. 2012: *Le Vocabulaire de la métallurgie et la nomenclature des objets en métal dans les textes de Mari*. (Archives royales de Mari, 32). Leuven–Paris–Walpole.
- Arkhipov, I. 2021: Chroniques bibliographiques 25. Lexical and other notes on Old Babylonian letters in the Schoyen collection. *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 115, 203–218.
- Arkhipov, I., Loesov, S. 2020: The *t*-Form of the Sargonic verb. In: I. Arkhipov, L. Kogan, N. Koslova (eds.), *The Third Millennium: Studies in Early Mesopotamia and Syria in Honor of Walter Sommerfeld and Manfred Krebernik*. (Cuneiform Monographs, 50). Leiden–Boston, 35–53.
- Assante, J. 2002: Sex, magic and the liminal body in the erotic art and texts of the Old Babylonian period. In: S. Parpola, R.M. Whiting (eds.), *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale*. Helsinki, 27–52.
- Auanger, L. 2002: Glimpses through a window: an approach to Roman female homoeroticism through art historical and literary evidence. In: N.S. Rabinowitz, L. Auanger (eds.), *Among Women: From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World*. Austin, 211–255.
- Benito, C.A. 1969: “*Enki and Ninmah*” and “*Enki and the World Order*”. PhD. Diss. Philadelphia.
- Biggs, R.D. 1967: *ŠA.ZI.GA: Ancient Mesopotamian Potency Incantations*. (Texts from Cuneiform Sources, 2). Locust Valley.
- Böck, B. 2008: Babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen: Erkrankungen des uro-genitalen Traktes, des Enddarmes und des Anus. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 98, 295–346.
- Bonechi, M. 1988: Sulle attestazioni arcaiche del prefisso di coniugazione *TI. *Miscellanea Eblaitica* 1, 121–172.
- Borger, R. 2010: *Mesopotamisches Zeichenlexikon*. 2., revidierte und aktualisierte Aufl. (Alter Orient und Altes Testament, 305). Münster.
- Bottéro, J. 1949: Les inventaires de Qatna (suite). *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 43/3–4, 137–215.
- Civil, M. 1974: Medical commentaries from Nippur. *Journal of Near Eastern Studies* 33/3, 329–338.
- Civil, M. 1987: Studies on Early Dynastic lexicography III. *Orientalia Nova Series* 56/3, 233–244.
- Cohen, E. 2006: The tense-aspect system of the Old Babylonian epic. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 96/1, 31–68.
- Conti, G. 1990: *Il sillabario della quarta fonte della lista lessicale bilingue eblaita*. (Quaderni di Semitica, 17). Firenze.
- Couto Ferreira, M.É. 2009: *Etnoanatomía y partonomía del cuerpo humano en sumerio y acadio. El léxico Ugu-mu*. PhD. Diss. Barcelona.
- Cunningham, G. 1997: ‘*Deliver Me from Evil*’: *Mesopotamian Incantations 2500–1500 BC*. (Studia Pohl: Series Maior, 17). Roma.
- De Zorzi, N. 2014: *La serie teratomantica Šumma izbu: testo, traduzione, orizzonti culturali*. (History of the Ancient Near East / Monographs, 15). Padova.
- Diakonoff, I.M. 1981: [«Ea loves Ir’emum»: A Love Incantation]. In: I.M. Diakonoff, V.K. Afanas’eva (eds.), *Ya otkroyu tebe sokrovennoe slovo: literatura Vavilonii i Assirii*. [I will Reveal to You a Hidden Word: The Literature of Babylonia and Assyria]. Moscow, 196, 311–312.
- Дьяконов, И.М. «Эйя Ир’емума любит»: любовное заклинание. В сб.: И.М. Дьяконов, В.К. Афанасьева (сост.), *Я открою тебе сокровенное слово: литература Вавилонии и Ассирии*. М., 196, 311–312.
- Diakonoff, I.M., Starostin, S.A. 1986: *Hurro-Urartian as an Eastern Caucasian Language*. München.
- Durand, J.-M. 2001: Une alliance matrimoniale entre un marchand assyrien de Kanesh et un marchand mariote. In: W.H. van Soldt (ed.), *Veenhof Anniversary Volume: Studies Presented to Klaas R. Veenhof on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*. (Publications de l’Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul, 89). Leiden, 119–132.
- Ebeling, E. 1925: *Liebeszauber im Alten Orient*. (MAOG, 1/1). Leipzig.
- Farber, W. 1990: *Mannam lušpur ana Enkidu*: some new thoughts about an old motif. *Journal of Near Eastern Studies* 49/4, 299–321.

- Foster, B.R. 2005: *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. Bethesda.
- Fox, M.V. 2009: *Proverbs 10–31: A New Translation with Introduction and Commentary*. (The Anchor Yale Bible, 18B). New Haven–London.
- Frayne, D.R. 2008: *Presargonic Period (2700–2350 BC)*. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods, 1). Toronto.
- Gabbay, U. 2014: *Pacifying the Hearts of the Gods: Sumerian Emesal Prayers of the First Millennium BC*. (Heidelberger Emesal-Studien, 1). Wiesbaden.
- Gelb, I.J., 1969: *Sequential Reconstruction of Proto-Akkadian*. (Assyriological Studies, 18). Chicago.
- Gelb, I.J. 1970: *Sargonic Texts in the Ashmolean Museum, Oxford*. (Materials for the Assyrian Dictionary, 5). Chicago.
- Gelb, I.J. 1982: Sumerian and Akkadian words for “string of fruit”. In: G. van Driel, Th.J.H. Krispijn, M. Stol, K.R. Veenhof (eds.), *Zikir šumim: Assyriological Studies Presented to F.R. Kraus on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Leiden, 67–82.
- George, A.R. 2003: *The Babylonian Gilgameš Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Oxford.
- George, A.R. 2009: *Babylonian Literary Texts in the Schøyen Collection*. (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology, 10). Bethesda.
- George, A.R. 2018: *Old Babylonian Texts in the Schøyen Collection*. Pt. 1. *Selected Letters*. (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology, 36). Bethesda.
- Goodnick Westenholz, J. 1987: A forgotten love song. In: F. Rochberg-Halton (ed.), *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*. (American Oriental Series, 67). New Haven, 415–425.
- Grayson, A.K. 1991: *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC, I (1114–859)*. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods, 2). Toronto, 1991.
- Groneberg, B. 2001: Die Liebesbeschwörung MAD V 8 und ihr literarischer Kontext. *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 95, 97–113.
- Gurney, O.R. 1957: The Sultantepe tablets (continued): VI. A letter of Gilgamesh. *Anatolian Studies* 7, 127–136.
- Haas, V. 1999: *Babylonischer Liebesgarten: Erotik und Sexualität im Alten Orient*. München.
- Hasselbach, R. 2005: *Sargonic Akkadian: A Historical and Comparative Study of the Syllabic Texts*. Wiesbaden.
- Hecker, K. 1996: Schultexte aus Kültepe: ein Nachtrag. *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1, 20–21.
- Hirsch, H. 1995–1996: An den Rand geschrieben I. *Archiv für Orientforschung* 42–43, 122–144.
- Jacobsen, T. 1963: The Akkadian ablative accusative. *Journal of Near Eastern Studies* 22/1, 18–29.
- Jursa, M. 2003–2005: Parfüm(rezepte). A. In Mesopotamien. In: *RIA* 10, 335–336.
- Jursa, M. 2009: Die Krallen des Meeres und andere Aromata. In: W. Arnold, M. Jursa, W.W. Müller, S. Procházka (Hrsg.), *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra: Analecta Semitica. In Memoriam Alexander Sima*. Wiesbaden, 147–180.
- Khait, I. 2014: New Readings in YOS 10. In: J.C. Fincke (ed.), *Divination in the Ancient Near East: A Workshop on Divination Conducted during the 54th Rencontre Assyriologique Internationale, Würzburg, 2008*. Winona Lake, 77–89.
- Klochkov, I.S. 2000: [«Ea loves the loved one»: A Love Incantation]. In: V.K. Afanas'eva, I.M. Diakonoff (eds.), *Kogda Anu sotvoril nebo: literatura drevney Mesopotamii*. [When Anu Created Heaven: The Literature of Ancient Mesopotamia]. Moscow, 213–215, 383–387.
- Клочков, И.С. «Эа любимца любит...»: любовное заклинание. В сб.: В.К. Афанасьева, И.М. Дьяконов (сост.), *Когда Ану сотворил небо: литература древней Месопотамии*. М., 213–215, 383–387.
- Kogan, L. 2001: *g in Akkadian. *Ugarit-Forschungen* 33, 263–298.
- Kogan, L. 2011a: Old Babylonian copies of Sargonic royal inscriptions as linguistic evidence. In: G. Barjamovic, J.L. Dahl, U.S. Koch, W. Sommerfeld, J. Goodnick Westenholz (eds.), *Akkade is King: A Collection of Papers by Friends and Colleagues Presented to Aage Westenholz on the Occasion of His 70th Birthday 15th of May 2009*. (Publications de l'Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul, 118). Leiden, 163–188.

- Kogan, L. 2011b: Proto-Semitic phonetics and phonology. In: S. Weninger (ed.), *The Semitic Languages: An International Handbook*. (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, 36). Berlin–Boston, 54–151.
- Kogan, L. 2011c: On some orthographic oppositions in the Old Babylonian copies of the Sargonic royal inscriptions (I). *Bibliotheca Orientalis* 68/1–2, 33–56.
- Kogan, L. 2012: Les noms de plantes akkadiens dans leur contexte sémitique. In: R. Hasselbach, N. Pat-El (eds.), *Language and Nature: Papers Presented to John Huehnergard on the Occasion of His 60th Birthday*. (Studies in Ancient Oriental Civilization, 67). Chicago, 229–267.
- Kogan, L. 2015a: *Genealogical Classification of Semitic: The Lexical Isoglosses*. Berlin–Boston.
- Kogan, L. 2015b: Semitic etymology in a Biblical Hebrew lexicon: the limits of usefulness. In: E. Bons, J. Joosten, R. Hunziker-Rodewald (eds.), *Biblical Lexicology: Hebrew and Greek. Semantics – Exegesis – Translation*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 443). Berlin–Boston, 83–102.
- Kogan, L., Koslova, N. 2006: [Rev.:] J.G. Dercksen (ed.), *Assyria and Beyond: Studies Presented to Mogens Trolle Larsen*. Leiden, 2004. *Babel und Bibel* 3, 589–612.
- Kogan, L., Markina, E. 2012: Marginalia Sargonica. I. *Babel und Bibel* 6, 479–485.
- Kogan, L., Markina, E. 2019: Language and administration in a recently published collection of Sargonic documents. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 169/2, 281–312.
- Kouwenberg, N.J.C. 1997: *Gemination in the Akkadian Verb*. (Studia Semitica Neerlandica, 32). Assen.
- Kouwenberg, N.J.C. 2010: *The Akkadian Verb and Its Semitic Background*. (Languages of the Ancient Near East, 2). Winona Lake.
- Kouwenberg, N.J.C. 2012: [Rev.:] Streck, M.P. *Altbabylonisches Lehrbuch*. Wiesbaden, 2011. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 102/2, 323–332.
- Kouwenberg, N.J.C. 2017: *A Grammar of Old Assyrian*. (Handbuch der Orientalistik, 118). Leiden–Boston.
- Krebernik, M. 1983: Zu Syllabar und Orthographie der lexikalischen Texte aus Ebla. Teil 2 (Glossar). *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 73/1, 1–47.
- Krebernik, M. 1992: Mesopotamian myths at Ebla: ARET 5, 6 and ARET 5, 7. In: P. Fronzaroli (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla*. (Quaderni di Semitistica, 18). Firenze, 63–149.
- Krebernik, M. 1993–1997: Mondgott. A.I. In Mesopotamien. In: *RIA* 8, 360–369.
- Krebernik, M. 1996: Neue Beschwörungen aus Ebla. *Vicino Oriente* 10, 7–28.
- Krecher, J. 1972: [Rez.:] Gelb, I.J. *Sargonic Texts in the Ashmolean Museum*, Oxford. (MAD, 5). Chicago, 1970. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 62/2, 269–273.
- Lambert, W.G. 1960: *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford.
- Lambert, W.G. 1966: Divine love lyrics from the reign of Abi-ešuh. *Mitteilungen des Instituts für Orientalforschung* 12, 41–56.
- Lambert, W.G. 1987: Devotion: the languages of religion and love. In: M. Mindlin, M.J. Geller, J.E. Wansbrough (eds.), *Figurative Language in the Ancient Near East*. London, 25–39.
- Lambert, W.G. 1989: Notes on a work of the most ancient Semitic literature. *Journal of Cuneiform Studies* 41/1, 1–33.
- Lambert, W.G. 1992: The language of ARET V 6 and 7. In: P. Fronzaroli (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla*. (Quaderni di Semitistica, 18). Firenze, 41–62.
- Lambert, W.G. 2013: *Babylonian Creation Myths*. (Mesopotamian Civilizations, 16). Winona Lake.
- Mayer, W.R. 1992: Das “gnomische Präteritum” im literarischen Akkadisch. *Orientalia Nova Series* 61/4, 373–399.
- Meissner, B. 1931: *Beiträge zum assyrischen Wörterbuch I*. (Assyriological Studies, 1/1). Chicago.
- Michalowski, P. 2017: Literary journeys from Babylonia to Assyria: second millennium copies of a bilingual poem concerning Ninurta. In: L. Feliu, F. Karahashi, G. Rubio (eds.), *The First Ninety Years: A Sumerian Celebration in Honor of Miguel Civil*. (Studies in Ancient Near Eastern Records, 12). Boston–Berlin, 205–230.
- Michel, C. 2004: Deux incantations paléo-assyriennes. Une nouvelle incantation pour accompagner la naissance. In: J.G. Dercksen (ed.), *Assyria and Beyond: Studies Presented to Mogens Trolle Larsen*. (Publications de l’Institut Historique-Archéologique Néerlandais de Stamboul, 100). Leiden, 395–420.
- Milano, L., Westenholz, Aa. 2015: *The “Šuilisu Archive” and Other Sargonic Texts in Akkadian*. (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology, 27). Bethesda.

- Miller, A.G., Morris, M. 1988: *Plants of Dhofar, the Southern Region of Oman: Traditional, Economic, and Medicinal Uses*. Muscat.
- Müller, W.W. 1978: Weihrauch. In: *RE*. Supplbd. XV, 700–777.
- Neumann, H. 2008: Sumerische und akkadische Texte des 3. Jt. v. Chr. In: B. Janowski, G. Wilhelm (Hrsg.), *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen*. (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge, 4). Gütersloh, 1–15.
- Nurullin, R.M. 2019: [On Sumerian loanwords in Akkadian. Part II]. *Vestnik drevney istorii [Journal of Ancient History]* 79/1, 23–40.
- Нуруллин, Р.М. К вопросу о шумерских заимствованиях в аккадском. Ч. II. *ВДИ* 79/1, 23–40.
- Ornan, T. 2010: Divine Love: Nanna, Ningal and their entourage on a clay plaque. In: W. Horowitz, U. Gabbay, F. Vukosavić (eds.), *A Woman of Valor: Jerusalem Ancient Near Eastern Studies in Honor of Joan Goodnick Westenholz*. (Biblioteca del Próximo Oriente Antiguo, 8). Madrid, 119–143.
- Oshima, T. 2014: *Babylonian Poems of Pious Sufferers*. (Orientalische Religionen in der Antike, 14). Tübingen.
- Otto, A. 2016: Professional women and women at work in Mesopotamia and Syria (3rd and early 2nd millennia BC): the (rare) information from visual images. In: B. Lion, C. Michel (eds.), *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*. (Studies in Ancient Near Eastern Records, 13). Boston–Berlin, 112–148.
- Pardee, D. 1988: *Les textes para-mythologiques de la 24^e campagne (1961)*. (Ras Shamra-Ougarit, 4). Paris.
- Paul, S.M. 1994: Euphemistically “speaking” and a covetous eye. *Hebrew Annual Review* 14, 193–204.
- Paul, S.M. 2002: The shared legacy of sexual metaphors and euphemisms in Mesopotamian and Biblical literature. In: S. Parpola, R.M. Whiting (eds.), *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale*. Helsinki, 489–498.
- Postgate, J.N. 1992: Trees and timber in the Assyrian texts. *Bulletin on Sumerian Agriculture* 6, 177–192.
- Prechel, D. 1996: *Die Göttin Išhara. Ein Beitrag zur altorientalischen Religionsgeschichte*. (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens, 11). Münster.
- Reiner, E. 1978: Die akkadische Literatur. In: W. Röllig (Hrsg.), *Altorientalische Literaturen*. Wiesbaden, 151–210.
- Reiner, E. 1990: Nocturnal talk. In: T. Abusch, J. Huehnergard, P. Steinkeller (eds.), *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*. (Harvard Semitic Studies, 37). Atlanta, 421–424.
- Richter, T. 2012: *Bibliographisches Glossar des Hurritischen*. Wiesbaden.
- Sasson, J.M. 2015: *From the Mari Archives: An Anthology of Old Babylonian Letters*. Winona Lake.
- Sefati, Y. 1998: *Love Songs in Sumerian literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*. Ramat Gan.
- Schorch, S. 2000: *Euphemismen in der Hebräischen Bibel*. (Orientalia Biblica et Christiana, 12). Wiesbaden.
- Scurlock, J. 2005–2006: Sorcery in the stars: STT 300, BRM 4.19–20 and the Mandaic Book of the Zodiac. *Archiv für Orientforschung* 51, 125–146.
- Sigrist, M., Goodnick Westenholz, J. 2008: The love poem of Rim-Sin and Nanaya. In: C. Cohen, V.A. Hurowitz, A. Hurvitz, Y. Muffs, B.J. Schwartz, J.H. Tigay (eds.), *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Winona Lake, 667–704.
- Soden, W. von 1933: Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen (Schluß). *Zeitschrift für Assyriologie und Verwandte Gebiete* 41/1–2, 90–183.
- Soden, W. von 1938: Altbabylonische Dialektdichtungen. *Zeitschrift für Assyriologie und Verwandte Gebiete* 44/1–2, 26–44.
- Soden, W. von 1972: Ergänzende Bemerkungen zum “Liebeszauber” – Text MAD 5 Nr. 8. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 62/2, 273–274.
- Sommerfeld, W. 1999: *Die Texte der Akkade-Zeit. 1. Das Dijala-Gebiet: Tutub*. (IMGULA 3/1). Münster.
- Sommerfeld, W. 2003: Der Name Rīmuš. In: L. Kogan (ed.), *Studia Semitica*. (Orientalia: Papers of the Oriental Institute, 3). Moscow, 407–423.

- Sommerfeld, W. 2012: [Rez.:] Hasselbach, R. Sargonic Akkadian: A Historical and Comparative Study of the Syllabic Texts. Wiesbaden, 2005. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 102, 193–284.
- Stol, M. 1971: Zur altesopotamischen Bierbereitung. *Bibliotheca Orientalis* 28/3–4, 167–171.
- Stol, M. 1979: *On Trees, Mountains, and Millstones in the Ancient Near East*. Leiden.
- Stol, M. 2012: Bitumen in Ancient Mesopotamia. The textual evidence. *Bibliotheca Orientalis* 69/1–2, 48–60.
- Stol, M. 2016: *Women in the Ancient Near East*. Boston–Berlin.
- Strecker, M.P., Wasserman, N. 2012: More light on Nanāya. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 102/2, 183–201.
- Thompson, R.C. 1949: *A Dictionary of Assyrian Botany*. London.
- Thureau-Dangin, F. 1925: Un hymne à Ištar de la haute époque babylonienne. *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 22/4, 169–177.
- Ungnad, A. 1941–1944: Besprechungskunst und Astrologie in Babylonien. *Archiv für Orientforschung* 14, 251–284.
- Wasserman, N. 2016: *Akkadian Love Literature of the Second Millennium BCE*. (Leipziger Altorientalische Studien, 4). Wiesbaden.
- Weeden, M. 2009: The Akkadian words for “grain” and the god Ḫaya. *Die Welt des Orients* 39/1, 77–107.
- Westbrook, R. 1988: *Old Babylonian Marriage Law*. (Archiv für Orientforschung. Beiheft, 23). Horn.
- Westenholz, Aa. 1972: [Rev.:] Gelb, I.J. Sargonic Texts in the Ashmolean Museum, Oxford. (MAD, 5). Chicago, 1970. *Journal of Near Eastern Studies* 31/4, 380–382.
- Westenholz, J., Westenholz, Aa. 1977: Help for rejected suitors: the Old Akkadian love incantation MAD V 8. *Orientalia Nova Series* 46/2, 198–219.
- Wilcke, C. 1985: Liebesbeschwörungen aus Isin. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 75/2, 188–209.
- Wilcke, C. 1991: Schrift und Literatur. In: B. Hrouda (Hrsg.), *Der Alte Orient: Geschichte und Kultur des alten Vorderasien*. München, 271–297.
- Wilcke, C. 2010: Sumerian: what we know and what we want to know. In: L. Kogan, N. Koslova, S. Loesov, S. Tishchenko (eds.), *Language in the Ancient Near East: Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale*. (Babel und Bibel, 4). Winona Lake, 5–76.
- Wilcke, C. 2015: Vom klugen Lugalbanda. In: K. Volk (Hrsg.), *Erzählungen aus dem Land Sumer*. Wiesbaden, 203–272, 421–434.
- Wilson-Wright, A.M. 2016: *Athtart: The Transmission and Transformation of a Goddess in the Late Bronze Age*. (Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe, 90). Tübingen.

Leonid E. Kogan,

Peter the Great Museum of Anthropology and
Ethnography (the Kunstkamera), Russian Academy
of Sciences,
Saint Petersburg, Russia

E-mail: lkog@rggu.ru

ORCID: 0000-0002-1195-6636

Acknowledgements: Russian Scientific Foundation,
project no. 21-18-00232

Rim M. Nurullin,

Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia;
HSE University, Moscow, Russia

E-mail: rmnurullin@hse.ru

ORCID: 0000-0003-0884-4315

Acknowledgements: Russian Scientific Foundation,
project no. 18-18-00503

Л.Е. Коган,

д. филол. н.,

Музей антропологии и этнографии им. Петра
Великого (Кунсткамера)
Российской академии наук,

Санкт-Петербург, Россия

Р.М. Нуруллин,

Институт языкознания РАН;

Институт классического Востока и античности
Национального исследовательского университе-
та «Высшая школа экономики»,

Москва, Россия